UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE (Paris IV)
ÉCOLE DOCTORALE III – Littérature française et comparée
Centre de recherche en littérature comparée

Thèse de doctorat
pour obtenir le grade de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE
en littérature comparée
présentée et soutenue par

Claire PLACIAL

le 2 décembre 2011

Pour une histoire rapprochée des traductions. Étude bibliographique, historique et linguistique des traductions en langue française du Cantique des cantiques publiées depuis la Renaissance.

Sous la direction de
Monsieur Jean-Yves MASSON, Professeur à l'Université Paris-Sorbonne

Jury
M. Yves CHEVREL, Professeur émérite de l'Université Paris-Sorbonne (Paris IV)
M. Max ENGAMMARE, Docteur ès Lettres, chercheur associé à l'Institut d'Histoire de la Réformation de l'Université de Genève, directeur des éditions Droz
Mme. Francine KAUFMANN, Professeur émérite de l'Université Bar-Ilan (Ramat-Gan, Israël)
M. Michael LANGLOIS, Maître de conférences à l'Université de Strasbourg
Mme Dominique MILLET-GÉRARD, Professeur à l'Université Paris-Sorbonne (Paris IV)

Remerciements

J'ai eu la chance de trouver en Jean-Yves Masson un directeur de thèse qui a non seulement soutenu mon travail doctoral et encouragé mon intérêt pour les vastes corpus et les territoires intellectuels sans frontières, mais qui m'a fait l'honneur de sa confiance en me demandant de contribuer à l'Histoire des traductions en langue française : de tout cela je suis très reconnaissante.

J'ai trouvé en Yves Chevrel un interlocuteur attentif et exigeant. Travailler avec lui à l'histoire des traductions chrétiennes de la Bible a été enrichissant et formateur : je l'en remercie sincèrement.

Je n'aurais pu comprendre grand-chose à la place du Cantique des cantiques à la Renaissance sans la lecture de Max Engammare, et surtout sans l'aide, les conseils qu'il a eu la gentillesse de m'accorder, et les pistes de recherche qu'il a bien voulu me donner.

Dominique Millet-Gérard, Michael Langlois, Max Engammare, Blaise Wilfert, Julien Darmon ont eu la gentillesse de m'accorder leur temps et leurs conseils. J'espère en avoir tiré le plus grand bénéfice possible ; qu'ils soient remerciés de leur disponibilité et de leur sagacité.

Je n'aurais pu mener à bien en si peu de temps la rédaction de mon travail si je n'avais bénéficié d'une bourse de la Fondation Thiers. Toute ma gratitude va à cette institution à travers son directeur, le professeur Georges-Henri Soutou, et à Dominique Bertrand.

La fréquentation des réunions et des colloques de l'équipe de l'Histoire des traductions en langue française et de la Société d'Étude des Pratiques et Théories en Traduction n'a pas peu contribué à l'élargissement de ma culture traductologique, et à la mise en perspective de mon travail. Je remercie tout particulièrement Yen-Mai Tran-Gervat, Bernard Banoun, Annie Cointre, Lieven d'Hulst, Florence Lautel-Ribstein, Antonio Lavieri, Christine Lombez.

Les connaissances infinies de Christophe Langlois et de Francine Kaufmann m'ont permis d'identifier certains traducteurs ; Susan Baddeley m'a éclairée sur l'histoire de la ponctuation française. Qu'ils soient remerciés de leur gentillesse et de leur générosité dans le partage des données scientifiques !

J'ai eu la chance d'être accueillie comme monitrice à Paris-Sorbonne parmi une équipe bienveillante et sympathique, qui en me donnant la possibilité d'enseigner dans les meilleures conditions, m'a permis de mener sereinement à bien mon travail de recherche. Que tous mes collègues sachent combien j'ai apprécié de travailler dans ces conditions ! Merci particulièrement à Véronique Gély et à Anne Ducrey, et à mes camarades de monitorat, Aude Ameille, Audrey Giboux, à Armand, Arnaud, Anne, Diane, Alexandra, Irène, et à tous les membres du CRLC.

Mes professeurs Jean-Louis Backès et Michel Charles, chacun dans un style bien différent, m'ont donné le goût du questionnement des catégories présupposées et de la remise en cause des définitions intangibles. J'espère que la réalisation de cette thèse en tant qu'essai de taxinomie critique – c'est ainsi que la qualifiait Jean-Louis Backès – n'a pas démérité de leur enseignement. Que soient également remerciés, pour la place qu'ils ont occupée dans ma formation intellectuelle, et pour le modèle qu'ils représentent aux yeux de l'enseignante que je suis, mes professeurs Odile Belkherroubi, Dominique Evanno, Bernard Sève, Jacques Bodet, Stéphane Gibert. Toutes mes pensées vont également vers mon professeur d'hébreu Sophie Kessler-Mesguich, décédée alors que je commençais à rédiger ma thèse, que j'aurais tant voulu soutenir devant elle.

Je n'aurais réussi à terminer ce travail à temps sans les multiples compétences et la disponibilité de mes amis. Je remercie tout particulièrement Aude Ameille, Carole Boidin et Yen-Mai Tran-Gervat, ainsi que Julien Abed, Mélanie Adda, Francesco Baroni, Florence Bistagne, Julien Dubruque, Maxime Durisotti, Yoann Gentric, Audrey Giboux, Mathilde Labbé, Fanny Layani, Agathe Mareuge, Laetitia Reibaud, Alice Vintenon.

J'ai la chance de pouvoir être certaine du soutien et de l'amitié de ma famille et de mes proches. Que Jeannine et Philippe Placial soient assurés de ma gratitude et de ma joie de les avoir pour parents. Que mon frère Jean-Pierre, que Anne Debrosse, Anne-Laure François, Armand Erchadi, Céline Buchon, Corinne François-Denève, Émilie Bouvard, Jacqueline et Pierre Louazel, Maela Marzin, Marion Faure, Mickaël Ribreau, Sandra Collet, Sara Lonati, Taku Kuroiwa, et les musiciens de l'orchestre Ut Cinquième, sachent combien compte leur amitié. Un merci tout spécial pour le soutien en temps de crise et la présence en temps de joie à Aude Ameille, Chrystelle Barbillon, Fanny Layani, Pascal Pinet, Nolwenn Cadoret et Solenn Coz.

Abréviations, citation du texte, translittérations

Liste des abréviations utilisées

BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
BnF	Bibliothèque nationale de France
BJ	Bible de Jérusalem
Ct	Cantique des cantiques
EBJ	École Biblique de Jérusalem
n.p.	non paginé
n.t.	non traduit
s.d.	sans date
LXX	Bible des Septante
TOB	Traduction Œcuménique de la Bible
V	Vulgate sixto-clémentine

Liste des bibliothèques visitées ou consultées

SB	Berlin : Staatsbibliothek zu Berlin
KBR	Bruxelles : Bibliothèque Royale de Bruxelles
BGE	Genève : Bibliothèque de Genève
BAnQ	Montréal : Bibliothèque et Archives nationales du Québec
ARS	Paris : Bibliothèque de l'Arsenal
BnF	Paris : Bibliothèque Nationale, site de Tolbiac
BSG	Paris : Bibliothèque Sainte Geneviève
RICH	Paris : Bibliothèque Nationale, site Richelieu
BnuS	Strasbourg : Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg

Liste des abréviations désignant les ordres religieux

Nous utilisons le cas échéant des abréviations désignant les ordres religieux, spécifiquement quand, dans le cas des traducteurs religieux, elles sont employées sur les pages de titre des publications incluses dans le corpus. Nous les reproduisons typographiquement à l'identique, d'où la possibilité de discordances au sein de notre étude.

OCD	Ordre des Carmes Déchaux. Carmes déchaussés.
OSB	Ordre de Saint Benoît. Bénédictins.
OP	Ordre des Prêcheurs. Dominicains.
SCJ	Sacré Cœur de Jésus.
SJ	Societas Jesus. Jésuites.
SM	Société de Marie. Marianistes.

Note sur la numérotation des publications réunies dans le corpus étudié

Les publications imprimées contenant les nouvelles traductions du Cantique des cantiques en français forment le corpus central de cette étude. Elles sont réunies dans un répertoire bibliographique, dans lequel elles sont classées par ordre chronologique de publication. Chacune est brièvement décrite dans une notice. Les notices sont numérotées de [1] à [250]. Afin de renvoyer plus efficacement au répertoire bibliographique, nous faisons suivre chaque

mention bibliographique d'une publication du corpus de son numéro de notice, entre crochets droits. Dans le corps du texte, nous référons aux traductions par ce même numéro de notice, éventuellement précédé de l'année de publication. On trouvera donc des références à la traduction de Renan sous ces trois formes :
- Ernest Renan, *Le Cantique des Cantiques*, traduit de l'hébreu avec une étude sur le plan, l'âge et le caractère du poème. Paris, Michel-Lévy frères, 1860. [80]
- Renan (1860, [80]).
- [80].

Note sur la graphie des citations

Nous citons dans leur graphie originelle aussi bien les traductions que les notes, commentaires, extraits d'ouvrages théoriques qui nous permettent de mettre en perspective l'histoire des traductions du Cantique des cantiques. Cela signifie que nous ne mettons pas la graphie des textes en conformité avec les normes graphiques actuelles ; nous ne modifions pas non plus la ponctuation ou la numérotation des versets et des pages. La conservation des textes dans leur graphie originelle a notamment pour but de rendre sensible l'évolution de la langue française au sein de la période historique couverte par notre corpus.

Note sur les citations en langues étrangères

Nous translittérons les passages cités en hébreu selon un système décrit plus bas. Nous ne translittérons pas le grec. Nous citons les passages en langue étrangère dans le corps du texte et le traduisons dans les notes infrapaginales.

Note sur le titre du Cantique des cantiques

Lorsque nous faisons référence au Cantique des cantiques en tant que texte, nous n'employons pas d'italiques, dans la mesure où il ne s'agit pas du titre d'un ouvrage, mais d'un extrait du corpus biblique. Nous n'utilisons qu'une seule majuscule, au début de la première occurrence du mot « cantique ».
Lorsqu'en revanche nous désignons l'ouvrage qu'un traducteur ou qu'un commentateur a fait paraître sous ce titre, dans la mesure où il s'agit du titre de la publication même, nous utilisons les italiques ; nous reproduisons le titre dans sa graphie originelle, qui peut comporter éventuellement deux majuscules.
Nous écrivons donc « dans *Le Cantique des Cantiques* (1860, [80]), Ernest Renan publie une traduction dramatique du Cantique des cantiques ».

Note sur les références bibliques

Lorsque nous citons un verset du Cantique, nous le désignons dans la numérotation de la tradition juive, telle qu'elle apparaît dans la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Cette numérotation n'est pas strictement la même que celle de la Vulgate. Il est donc possible que notre système de numérotation des versets discorde avec celui du traducteur.

Lorsque nous citons les traductions du Cantique, nous préférons mentionner le numéro du verset au numéro de la page dans laquelle il figure dans la publication. Nous mentionnons en revanche systématiquement le numéro de page lorsque nous citons un extrait des péritextes.

Nous désignons les livres bibliques et les personnages bibliques par les noms qu'ils ont dans la tradition réformée française ; nous nous fondons en cela sur la traduction de Louis Segond. Lorsque nous citons le texte biblique en français, c'est, sauf mention contraire, la traduction de Segond que nous utilisons.

Translittération de l'hébreu

Nous citons le texte hébreu en nous référant à la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*[1]. Nous citons le texte hébreu consonantique, que nous faisons suivre de la translittération vocalisée selon le texte massorétique. Lorsque c'est nécessaire, une traduction française suit immédiatement l'hébreu. Nous utilisons une translittération et non une transcription phonétique : à une lettre hébraïque correspond un unique signe latin. Pour la translittération, nous nous inspirons du système adopté par Sophie Kessler-Mesguich dans *L'hébreu biblique en 15 leçons*[2]. Les deux tableaux ci-dessous présentent le système adopté, pour les consonnes, puis pour les voyelles.

Consonnes

Lettre hébraïque	Translittération	Lettre hébraïque	Translittération
א	’	ל	l
ב·	b	מ	m
ב	b̲	נ	n
ג·	g	ס	s
ג	ḡ	ע	‘
ד·	d	פ·	p
ד	d̲	פ	f
ה	h	צ	ṣ
ו	w	ק	q
ז	z	ר	r
ח	ḥ	שׂ	s
ט	ṭ	שׁ	š
י	y	ת	t
כ·	k		
כ	k̲		

Voyelles

	Translittération		Translittération
ָ qameṣ	ā	וּ shureq	ū
ַ pataḥ	a	ֻ qibbuṣ	u
ֵ ṣere	ṣ		
ֶ segol	e	ְ shewa	E
ִ ḥireq	i	ֲ ḥaṭef-pataḥ	a
וֹ ḥolem	ō	ֱ ḥaṭef-segol	e
ָ qameṣ-hatuf	o	ֳ ḥaṭef-qameṣ	o

[1] K. Elliger et W. Rudolph (éd.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
[2] Voir Sophie Kessler-Mesguich, *L'Hébreu biblique en 15 leçons*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 6 et p. 9-10.

Introduction. Pour une histoire rapprochée des traductions

> L'objet de cette recherche [le rapport de détail que les œuvres de peinture ont suscité] peut sembler inaccessible. Comme le notait André Chastel, « l'histoire rassemble ce qui s'est extériorisé et cela, seulement dans la mesure où on peut le recueillir » ; mais, au même endroit, il constate aussi que la « plus grande partie de la vie réellement vécue consiste en des détails minuscules, en expériences non communiquées et même incommunicables, que rien n'enregistre ». Doit-on en faire le deuil ? Pour ces objets spécifiques que sont les œuvres d'art, soumises et promises à une expérience de perception, doit-on renoncer d'emblée à en interroger « la vie réellement vécue » - le travail du peintre au plus près de sa surface et la réception détaillée qu'en ont faite ceux qui les ont regardées, au plus près de la surface ? Par ailleurs, dès qu'on a constaté que la présence du peintre dans sa peinture se marquait aussi par des détails minimes, quand on a observé que l'éventuel écart que ces détails font par rapport à l'œuvre dans son « tout ensemble » signale une présence discrète, latente parfois et même cachée (il y a des détails qui n'ont pas été faits pour être vus), doit-on renoncer à y porter l'attention et l'analyse ?[3]

C'est sous l'égide d'un historien de l'art, et non sous celle d'un théoricien de la traduction, que nous nous souhaitons nous placer au moment de présenter et de justifier notre travail d'étude bibliographique, historique et linguistique des traductions du Cantique des cantiques en langue française. Nous partageons en effet avec Daniel Arasse, qui justifie par ces mots l'intérêt d'une « approche de la peinture par ses détails »[4], la conviction que c'est « au plus près de la surface » de l'œuvre que se perçoit la présence de son auteur. L'intérêt d'une étude fondée sur le détail dépasse le champ de l'histoire de l'art, ainsi que celui de l'histoire littéraire : l'étude des traductions, ces productions de textes secondes par rapport à la création littéraire, a fort à gagner à un regard de près. C'est par le détail que se marquent, pour paraphraser Arasse, la présence du traducteur dans sa traduction, et au-delà même de la présence du traducteur, les traces de son travail, c'est-à-dire les marques de la traduction définie non plus comme produit, mais comme processus d'un transfert interlinguistique[5]. Selon Henri Meschonnic en effet, « la traduction dit aussi qui traduit et quand, de même que l'écriture écrit celui qui écrit »[6]. On ne peut faire l'économie de l'étude des traductions si l'on veut mener à bien une histoire de la traduction et des traducteurs ; cette étude des traductions ne peut par ailleurs être réalisée selon des principes axiologiques à portée globale, mais doit entrer dans le détail du travail du traducteur, et de la réalisation de la traduction qui en résulte.

C'est partant de ce premier postulat méthodologique que nous avons conçu le projet de mener à bien une étude des traductions en langue française du Cantique des cantiques. Le

---

[3] Daniel Arasse, dans *Le Détail. Pour une histoire rapprochée de la peinture*, Paris, Flammarion, 1996, p. 8. D. Arrasse cite ici des propos d'André Chastel inclus dans *Fables, Formes, Figures*, Paris, Flammarion, 1978, I, p. 15.

[4] *Ibid*., p. 6.

[5] Nous proposerons ultérieurement une définition plus précise de la traduction. Disons d'ores et déjà notre assentiment pour la définition proposée par Michael Schreiber en ces termes : « Une traduction est la transformation interlinguale d'un texte, basée sur une hiérarchie de demandes d'invariances », dans l'article « Une typologie de la traduction et de l'adaptation », dans *Poésie, traduction, retraduction*, dirigé par Christine Lombez (dir), Revue Transfert, Travaux franco-allemands de traduction Montpellier-Heidelberg, n°1, Praxiling, Université Montpellier III, 2004, p. 67-83.

[6] Henri Meschonnic : *Pour la poétique II ; Epistémologie de l'écriture, poétique de la traduction*. Paris, Gallimard, coll. « Le Chemin », 1973, p. 410. C'est singulièrement dans le chapitre intitulé « La Bible en français. Actualité du traduire » que l'on lit ces mots.

choix de notre objet s'est fait dans l'optique de réaliser une étude de cas qui permette de mettre à l'épreuve la possibilité d'une histoire rapprochée de la traduction, par l'étude et la confrontation des traductions d'un même texte. Nous concevons ainsi l'étude des traductions françaises du Cantique des cantiques publiées depuis la Renaissance comme une tentative expérimentale de faire apparaître des pans d'une histoire des traductions de la Bible en français, sinon de l'histoire de la traduction en général. En ce sens, le Cantique des cantiques est le cas, et pour ainsi dire le « détail »[7], pour reprendre la terminologie de Daniel Arasse, susceptible de manifester des phénomènes communs à la traduction de la Bible, et des représentations langagières et idéologiques non exclusives de la traduction biblique.

Le choix de centrer notre étude sur le Cantique des cantiques a été déterminé en premier lieu par un facteur purement conjoncturel : c'est en effet notre connaissance des langues bibliques et notre intérêt pour la Bible hébraïque qui nous a poussée à nous pencher sur la question de la traduction biblique. Quant au choix du Cantique de préférence à un autre livre biblique, il a été déterminé par le grand nombre d'intérêts méthodologiques que comporte ce texte. Le premier intérêt est tout à fait pragmatique : le Cantique des cantiques est un livre très court ; il est donc plus aisé de prendre connaissance de l'intégralité des traductions, non seulement en en réalisant un relevé bibliographique, mais également en en effectuant une lecture intégrale, et en prenant en note l'essentiel du texte. Le deuxième intérêt, tout aussi pragmatique, réside dans le fait que le Cantique des cantiques est très fréquemment traduit, dans les Bibles intégrales évidemment, mais également dans un nombre considérable d'éditions séparées. Pour autant que nous puissions en juger, le Cantique est ainsi, avec les Psaumes peut-être, le livre de la Bible hébraïque le plus fréquemment traduit. Le troisième intérêt est d'ordre davantage traductologique. Un parcours, même rapide, des traductions du Cantique fait en effet rapidement apparaître l'extrême diversité formelle des traductions, ce qui vient s'ajouter au fait que, comme tout livre biblique, le Cantique est traduit depuis des textes sources différents, par des traducteurs de diverses confessions, et dans des optiques de diffusion du texte biblique très variées. À cela vient s'ajouter la question problématique de l'éventuelle nature poétique du texte. D'une part, du point de vue de l'étude des textes sources, le Cantique, de même que les livres bibliques considérés comme poétiques, donne lieu ponctuellement à des interrogations sur le genre et le style de la poésie hébraïque biblique ; d'autre part, du point de vue des traductions françaises, les problèmes de la traduction des textes poétiques viennent d'ajouter aux problèmes spécifiques de la traduction des textes sacrés. Enfin, l'un des intérêts majeurs du Cantique des cantiques réside dans sa thématique amoureuse, voire érotique. Outre que cela contribue à l'intérêt personnel que nous portons à ce texte, c'est là un des points autour desquels se cristallisent les difficultés traductives, en même temps qu'une des motivations pour re-traduire et rééditer ce texte.

Nous faisons le pari de réunir dans notre étude l'ensemble des nouvelles traductions du Cantique des cantiques en langue française imprimées et publiées depuis la Renaissance, quels que soient le texte source, le support éditorial et le lieu de publication[8]. Nous fondons ainsi notre étude sur un corpus de livres et de textes tendant autant que possible à

[7] Nous comprenons ici « détail » dans le sens où l'entend Arasse, c'est-à-dire dans le sens de fragment d'un tout, « détaillé », découpé, par un sujet, qu'en l'occurrence nous incarnons ici. Arasse écrit : « La langue italienne différencie ce qui est un *particolare* de ce qui est un *dettaglio*. Enfouie dans l'emploi du seul mot détail, cette première distinction est fondamentale. Le détail-*particolare* est une petite partie d'une figure, d'un objet ou d'un ensemble. […] Tout serait plus simple – et ce livre sans objet – si le détail n'était aussi, inévitablement, *dettaglio*, c'est-à-dire le résultat ou la trace de l'action de celui qui « fait le détail » - qu'il s'agisse du peintre ou du spectateur. Comme le relève Omar Calabrese, en ce sens, le détail "présuppose un sujet qui 'taille un objet' " » (dans *Le Détail*, ouvrage cité, p. 11.)

[8] Nous reviendrons dans le premier chapitre sur les bornes précises qui nous ont permis d'établir notre corpus.

l'exhaustivité. Nous nous refusons en effet à choisir parmi le très grand nombre de traductions existant de ce texte, pour deux raisons. La première réside dans l'intérêt bibliographique intrinsèque que représente un relevé, tendant à l'exhaustivité, des traductions du Cantique, notamment parce qu'il suppose *ipso facto* un relevé de l'ensemble des traductions intégrales de la Bible, et parce qu'il aboutit à une description bibliographique susceptible d'intérêt pour qui s'intéresserait à la réception française du Cantique. La seconde consiste en la difficulté d'élaborer des critères de choix sur lesquels fonder une sélection de traductions. D'une part, une telle sélection, pour être la plus rigoureuse possible, devrait s'opérer *a posteriori*, après consultation de l'ensemble des traductions existantes. D'autre part, nous considérons comme tout à fait dignes d'intérêt les traductions qui, du fait de leur moindre diffusion, de leur obscurité, de leur insignifiance, ne seraient pas retenues dans le cadre d'une sélection des traductions les plus marquantes. En effet, du fait même de leur aspect anodin, elles nous semblent particulièrement à même de témoigner de tendances historiques de fond.

Nous réunissons donc dans la présente étude un corpus de deux cent cinquante publications, pour un total de deux cent soixante cinq versions en langue française du Cantique des cantiques, que nous appellerons provisoirement du terme générique de traduction[9]. Ce corpus est à la fois un corpus de livres et un corpus de textes, dans la mesure où nous envisageons les traductions du Cantique dans le cadre de leur première publication, et où nous serons fréquemment amenée à analyser les traductions *via* la lecture qu'en donne leur édition dans l'objet-livre, à travers l'appareil péritextuel notamment. Néanmoins les analyses linguistiques que nous proposerons seront évidemment effectuées sur les textes traduits eux-mêmes.

Une des visées de cette étude est ainsi de contrevenir au postulat d'Antoine Berman[10] (de la méthode de qui nous sommes pourtant très largement redevable), selon qui la confrontation d'un nombre trop élevé de traductions est intenable. Certes, il n'est pas envisageable d'étudier chaque traduction de façon détaillée, que ce soit dans son contexte historique ou dans la manière où elle rend compte concrètement du texte source qu'elle traduit. Néanmoins, nous postulons qu'il est possible de choisir des approches conjuguant le choix de détails représentatifs des enjeux de traduction du texte source et la comparaison de l'ensemble des traductions réunies dans notre corpus. Ces approches, diverses par leur méthodologie et par le degré de focalisation qu'elles impliquent, débouchent sur la constructions de synthèses ponctuelles, dont la combinatoire a pour résultat la possibilité d'une forme de vision panoramique de l'histoire des traductions en langue française du Cantique des cantiques.

Le titre que nous donnons à notre étude, « pour une histoire rapprochée des traductions » est évidemment un hommage à l'ouvrage de Daniel Arasse, que nous citions en préambule, et dont nous admirons la contribution à l'histoire de l'art. Notre titre n'est pas sans faire écho à l'ouvrage capital d'Antoine Berman, *Pour une critique des traductions : John Donne*[11]. Il n'est pas non plus sans affinités avec le titre de la préface aux allures de manifeste, puisqu'elle est intitulée « pour une poétique de la traduction », qu'Henri Meschonnic écrit

[9] La non-coïncidence du nombre de publications et de versions tient au fait que plusieurs publications contiennent plus d'une version du Cantique. Nous reviendrons dans le premier chapitre de notre étude sur les limites de la notion de traduction, et sur les quelques exemples de paraphrases et d'adaptations du Cantique des cantiques que nous incluons dans notre corpus.

[10] Voir notamment *Pour une critique des traductions : John Donne*, Paris, Gallimard, 1995, et « La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain », dans *Les tours de Babel*, Mavezin Trans-Europ-Repress 1985. Nous détaillerons ultérieurement la façon dont nous nous positionnons vis-à-vis des travaux d'Antoine Berman.

[11] Antoine Berman, *Pour une critique des traductions : John Donne*, Paris, Gallimard, 1995.

pour sa traduction des *Cinq Rouleaux*[12]. C'est en effet en bonne part sous le patronage de ces théoriciens que nous nous plaçons, au sein de l'éventail théorique et méthodologique de la traductologie et des sciences humaines en général. Notre travail, quant à sa méthode, s'inscrit également dans le droit fil de l'*Histoire des traductions en langue française* en cours d'élaboration, ouvrage auquel nous collaborons, et dont les deux directeurs, Yves Chevrel et Jean-Yves Masson, ont défendu les principes dans un article intitulé « Pour une "histoire des traductions en langue française" »[13].

Notre travail d'étude bibliographique, historique et linguistique du Cantique des cantiques s'inscrit dans un vide bibliographique paradoxal. Certes, de nombreux ouvrages, de toutes sortes, ont été récemment consacrés au Cantique des cantiques. Certes, la traductologie est en pleine expansion. Mais, alors que la Bible est sans doute le texte le plus traduit en langue française et au monde, non seulement il n'existe aucune étude dédiée aux traductions du Cantique des cantiques, mais encore, on ne dispose pas, en langue française du moins, de travaux de recherches centrés sur la traduction de la Bible, qui à la fois établissent un relevé exhaustif des traductions existantes, et décrivent ces traductions d'un point de vue linguistique. L'état de la recherche dans les domaines voisins du nôtre témoigne ainsi d'une certaine prolifération bibliographique, sans pour autant que notre objet d'étude ait jamais été frontalement abordé.

Un très grand nombre d'ouvrages récents ont été spécifiquement consacrés au Cantique des cantiques. Bon nombre d'entre eux sont d'ailleurs inclus dans notre corpus, parce qu'ils contiennent une traduction du Cantique des cantiques, s'ajoutant à un commentaire philologique ou exégétique du texte ; ces ouvrages sont ainsi à la fois partie intégrante du corpus de textes sur lequel nous fondons notre étude, et sources secondaires d'informations sur l'histoire des traductions du Cantique. La suite de notre travail les décrira abondamment. Trois ouvrages consacrés à l'histoire et à la réception du Cantique des cantiques ont été fondamentaux dans l'élaboration de notre réflexion, qu'ils ne recoupent néanmoins que très partiellement. Il s'agit des travaux d'Anne-Marie Pelletier, de Max Engammare et de Dominique Millet-Gérard. L'ouvrage d'Anne-Marie Pelletier, issu de sa thèse de doctorat, est intitulé *Lectures du Cantique des cantiques, de l'énigme du sens aux figures du lecteur*[14]. Anne-Marie Pelletier, formée à la littérature comparée et à l'exégèse, effectue le bilan d'une histoire critique du Cantique des cantiques, afin de « repérer la logique profonde qui organise aujourd'hui l'exégèse du Cantique des cantiques »[15]. C'est donc essentiellement dans le sens d'une histoire de l'exégèse, qui relève largement de l'histoire des idées, que se déploie l'analyse d'A.-M. Pelletier, qui ne traite que très ponctuellement de la question des traductions du texte. Max Engammare a lui aussi consacré sa thèse de doctorat au Cantique des cantiques, mais dans une tout autre perspective méthodologique. L'ouvrage qui en est issu, *Qu'il me baise des baisiers de sa bouche. Le Cantique des cantiques à la Renaissance, étude et bibliographie*[16], a pour vocation, comme son titre l'indique explicitement, de conjuguer une étude de l'histoire de l'interprétation du Cantique à la Renaissance et plus particulièrement pendant la première moitié du XVI^e^ siècle, avec l'établissement d'un relevé bibliographique le plus complet possible faisant état de l'ensemble

[12] Henri Meschonnic, *Les cinq rouleaux*, Paris, NRF Gallimard, 1970.
[13] Yves Chevrel et Jean-Yves Masson, « Pour une "histoire des traductions en langue française" », dans *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte*, 30. Jahrgang, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2006.
[14] Anne-Marie Pelletier, *Lectures du Cantique des cantiques, de l'énigme du sens aux figures du lecteur*, Rome, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1989.
[15] *Ibid*., p. 2.
[16] Max Engammare, *Qu'il me baise des baisiers de sa bouche. Le Cantique des cantiques à la Renaissance, étude et bibliographie*, Genève, Droz, 1993.

des publications consacrées au Cantique dans les années 1468-1600. Les nouvelles traductions sont concernées par ce relevé, sans que leur étude, et notamment leur analyse linguistique, ne relève de la démarche première de l'auteur ; par ailleurs, si l'ouvrage de Max Engammare offre un panorama très complet de l'interprétation et de l'édition du Cantique à la Renaissance, il s'arrête au début du XVII^e siècle ; notre propre répertoire bibliographique aura donc pour vocation de prendre sa suite, pour ce qui est des seules traductions du Cantique néanmoins. Pendant que nous travaillions à notre thèse, Dominique Millet-Gérard a publié *Le Signe et le sceau. Variations littéraires sur le Cantique des cantiques*[17]. Écrit à la suite d'une série de cours de littérature comparée en Sorbonne, ces « variations littéraires » sont consacrées non tant à l'histoire du Cantique qu'à l'étude de ses réceptions littéraires. D. Millet-Gérard néanmoins consacre des pages fort riches à la place de ce texte biblique chez des auteurs qui en sont également des traducteurs ; ainsi ses analyses sur Renan et Claudel notamment ont enrichi notre réflexion. Ces trois ouvrages ont fait partie des quelques livres qui n'ont guère quitté notre table de travail ces dernières années ; néanmoins force est de constater que, s'ils nous ont permis de cerner avec plus d'acuité l'histoire de l'interprétation du Cantique, avec laquelle l'histoire de ses traductions tisse des liens très étroits, la question de l'étude des traductions du Cantique n'est pas leur objet principal : c'est donc dans l'espace qu'ils nous ménagent ainsi que nous nous situons.

De fait, nous constatons un manque non pas tant bibliographique que méthodologique lorsqu'il s'agit d'appréhender, linguistiquement et poétiquement, l'histoire des traductions des textes bibliques. L'histoire de la Bible, abordée par l'angle disciplinaire à la fois des études bibliques et des sciences religieuses, et par celui de l'histoire du livre, est sans doute le champ disciplinaire de notre étude qui a donné lieu au plus grand nombre d'études sérieuses, sans pour autant que la part réservée à l'étude concrète des traductions soit importante. Notre travail s'appuie donc sur les travaux de prédécesseurs illustres, mais davantage pour ce qui est de l'appréhension de l'histoire de l'édition de la Bible, et de la constitution des relevés bibliographiques. L'ouvrage *Les Bibles en français : histoire illustrée du Moyen-Âge à nos jours*[18], paru sous la direction de Pierre-Maurice Bogaert, est sans doute la meilleure synthèse existant à ce jour ; il propose en effet un relevé très complet et très fiable des différentes traditions et éditions de la Bible en français. Les intérêts principaux de cet ouvrage résident d'une part dans la richesse des renseignements obtenus par les auteurs sur l'identité des traducteurs et sur la réalisation des entreprises éditoriales qui ont mené à la publication de nouvelles Bibles en français, et d'autre part dans la confrontation, aux p. 9-12, de « vingt-quatre traductions célèbres » de Mt 16,13-20[19]. Notons également l'existence de l'ouvrage de Frédéric Delforge, *La Bible en France et dans la francophonie : Histoire, traduction, diffusion*[20]. Ces deux ouvrages partagent donc le même objet, étudié selon des principes similaires : la perspective des auteurs oscille entre synthèses historiques consacrées notamment à l'histoire religieuse, et description des nouvelles traductions ; les deux ouvrages

[17] Dominique Millet-Gérard, *Le Signe et le sceau. Variations littéraires sur le Cantique des cantiques*, Genève, Droz, 2010.

[18] Pierre-Maurice Bogaert (dir.) : *Les Bibles en français : histoire illustrée du Moyen-Âge à nos jours*, Turnhout, Brepols, 1991.

[19] Un encadré précise p. 8 : « Vingt-quatre traductions de la Confession de Césarée (Mt. 16, 13-20) racontent l'histoire des efforts pour rendre la Bible en français depuis le début du XIII^e siècle. Le lecteur aura plaisir à s'y rapporter dans la suite, mais aussi à comparer. Il observera entre autres l'emploi du *tu* et du *vous* ». Cette confrontation, inédite dans les ouvrages d'histoire religieuse et d'histoire de la Bible que nous avons consultés, est originale et intéressante ; néanmoins les auteurs – dont ce n'est du reste pas le propos – ne proposent pas d'analyse du fonctionnement linguistique de ces traductions, ni ne citent les textes sources sur lesquels elles ont été effectuées.

[20] Frédéric Delforge, *La Bible en France et dans la francophonie : Histoire, traduction, diffusion*, s.l., Publisud/ Société Biblique de France, 1991.

s'articulent selon un ordre chronologique. Ils ont en outre en commun l'absence de description du fonctionnement linguistique des traductions, sinon par des propos d'ordre général qualifiant l'aspect global des traductions. De plus, centrés sur les traductions intégrales de la Bible – il s'agit en l'occurrence de la Bible chrétienne, Ancien et Nouveau Testament –, ils ne décrivent que très épisodiquement les traductions isolées de livres bibliques, pourtant extrêmement nombreuses, et auxquelles notre travail fera une large place. À ces études spécifiquement consacrées à la Bible en français, il convient d'ajouter la considérable entreprise de la collection « Bible de tous les temps », publiée chez Beauchesne entre 1984 et 1989 qui comporte huit tomes, dont quatre sont consacrés à la période qui nous intéresse[21] : cet ouvrage ne porte cependant pas uniquement sur la traduction et la diffusion de la Bible en langue française et *a fortiori* s'intéresse peu, voire pas du tout, au cas du Cantique des cantiques. Il faut encore mentionner le petit ouvrage de Jean-Marc Babut, lui-même traducteur de la Bible puisqu'il a collaboré à la Traduction Œcuménique de la Bible[22] et à la Bible en Français courant[23] : dans *Lire la Bible en traduction*[24], J.-M. Babut a pour but de sensibiliser les lecteurs francophones de la Bible au fait qu'ils la lisent en traduction, et que l'opération de traduction nécessite un certain nombre de choix. Son travail a le mérite d'attirer l'attention sur les différents types de parti-pris (traduction mot-à-mot, traduction du sens, etc.) qui peuvent orienter le travail des traducteur ; il décrit sous cet angle un certain nombre de « versions en usage » qui sont celles dont dispose le public francophone. Cette étude n'est néanmoins en rien exhaustive puisqu'elle ne décrit que les traductions récentes de la Bible intégrale disponibles dans le commerce ; par ailleurs elle ne cite aucun exemple issu du Cantique des cantiques. De plus, s'adressant à un public de non-spécialistes, sa scientificité est toute relative, d'autant que Babut, partisan de la traduction du sens, aborde les traductions évoquées selon des principes axiologiques que nous nous refusons d'appliquer à notre examen des traductions.

Du côté des travaux d'histoire et de théorie de la traduction, nous constatons une profusion de publications, dont il serait impossible de rendre compte en quelques phrases. Aucune n'a eu pour objet spécifique le Cantique des cantiques ; rares sont celles qui abordent méthodiquement la traduction biblique par le biais d'études de cas. Quelques exceptions toutefois sont à signaler, singulièrement du côté des recherches doctorales. Elisabeth Bladh a ainsi soutenu en 2003 à l'université de Stockholm une thèse intitulée *La Bible traduite en français contemporain : forme, signification et sens*[25] ; cette thèse, effectuée selon les méthodes de la linguistique de corpus, se concentre sur l'examen de la prise en compte du participe grec dans la traduction du Nouveau Testament, dans une sélection de sept traductions de la seconde moitié du XX^e^ siècle. Marie-France Monge-Strauss[26] travaille

[21] Il s'agit de *Le temps des Réformes et la Bible* sous la direction de Guy Bedouelle et de Bernard Roussel, Paris, Beauchesne, 1989 ; de *Le Grand Siècle et la Bible*, sous la direction de Jean-Robert Armogathe, Paris, Beauchesne, 1989 ; de *Le Siècle des Lumières et la Bible* sous la direction de Yvon Belaval et de Dominique Bourel, Paris, Beauchesne, 1986, et de *Le Monde contemporain et la Bible* sous la direction de Claude Savart et Jean-Noël Aletti, Paris, Beauchesne, 1985.

[22] *Traduction œcuménique de la Bible* - Ancien Testament, Paris, les Editions du Cerf, 1976.

[23] *Traduction de la Bible en français courant,* Paris, Alliance Biblique Universelle, 1982.

[24] Jean-Marc Babut, *Lire la Bible en traduction*, Paris, Les Editions du Cerf, collection « lire la Bible », 1997.

[25] Elisabeth Bladh, *La Bible traduite en français contemporain : forme, signification et sens*, thèse de doctorat, Stockholm University, Department of French, Italian and Classical Languages, 2003. Cette thèse, qui n'est pas publiée, est consultable en ligne : http://www.diva-portal.org/smash/record.jsf?searchId=1&pid=diva2:189601&rvn=3 (site consulté le 19 septembre 2011).

[26] Marie-France Monge-Strauss est notamment l'auteur d'un article intitulé « "Jonas englouty de la baleine". La traduction du Livre de Jonas dans les Bibles du XVIe siècle - Remarques sur le chapitre 2 », dans *Graphè n° 19 – Jonas*, Lille, 2010.

actuellement sous la direction de Marie-Christine Gomez-Géraud, professeur de littérature française du XVI^e siècle, à une thèse intitulée « Traduire le livre de Jonas : de la Vulgate de Gutenberg à la version révisée des pasteurs de Genève » ; là encore, la perspective historique est centrée sur une période réduite, celle de la Renaissance.

Certes, Henri Meschonnic fait une large place au corpus biblique dans l'ensemble de son œuvre, et en particulier dans sa réflexion sur la traduction, élaborée en bonne part à l'occasion de ses propres traductions de différents livres de la Bible hébraïque[27] ; qui plus est, Meschonnic considère comme inconcevable une théorie de la traduction qui n'en soit pas une histoire ; d'où un fréquent recours à la citation des textes qu'il analyse, et l'étude de leur contexte politique, idéologique et historique. Néanmoins on ne trouvera pas, dans l'œuvre d'Henri Meschonnic, d'ouvrage, d'article ou de chapitre qui parte d'un texte donné et en étudie systématiquement les diverses traductions successives[28]. Antoine Berman en revanche consacre la seconde partie de *Pour une critique des traductions : John Donne*[29] à une analyse de traductions d'un poème de Donne, l'élégie XIX *Going to bed* ; traductions françaises pour la plupart, mais il analyse également une traduction espagnole d'Octavio Paz[30]. Berman centre néanmoins son étude autour d'*une* traduction de Donne, celle d'Yves Denis et Jean Fuzier[31] ; la citation des autres traductions intervenant afin d'apporter un éclairage comparatiste relativement ponctuel.

Autrement dit, il semble bien qu'avec le projet de mener une étude de l'ensemble des traductions d'un même texte, sans limiter notre corpus ni par l'imposition de bornes temporelles restreintes, ni par la sélection de versions représentatives, nous formions une entreprise qui n'eut jamais d'exemple – et dont nous souhaitons toutefois qu'elle ait des imitateurs. Cette singularité de notre entreprise tient en réalité largement au positionnement que nous adoptons par rapport au champ disciplinaire de l'histoire et de la théorie des traductions, autrement appelée traductologie. Contrairement aux publications courantes dans ce domaine, nous partons d'un corpus de textes délimité par un minimum de critères, et non d'un postulat théorique. Nous ne proposerons ainsi pas de nouveaux *théorèmes pour la traduction*[32], ni une nouvelle *Poétique du traduire*[33] ; nous ne nous inscrivons pas en effet dans une démarche qui se situe dans une formulation *a priori* du fonctionnement du processus traductif. Nous ne nous situons pas non plus dans la méthode descriptive qui préside à une étude du *Nom propre en traduction*[34], partant d'un problème théorique de la traduction, pour l'illustrer par des exemples. Le chemin que nous menons est inverse : il part des textes, examinés par ce regard de près, cette attention au détail comme dépositaire de la trace du traducteur dans la traduction, que prônait Daniel Arasse dans *Le Détail*[35]. Nous pensons que le lieu idéal d'une histoire rapprochée de la traduction se situe en aval de la lecture attentive des

---

[27] C'est singulièrement par *Les Cinq Rouleaux*, et au sein des *Cinq Rouleaux*, par le Cantique des cantiques, qu'Henri Meschonnic commence à traduire la Bible. *Les Cinq Rouleaux* (Paris, NRF Gallimard, 1970), seront suivis par *Jona et le signifiant errant* (Paris, Gallimard, 1981) ; *Gloires. Traduction des Psaumes* (Paris, Desclée de Brouwer, 2001) ; *Au commencement. Traduction de la Genèse* (Paris, Desclée de Brouwer, 2002).

[28] Du moins, on ne trouve pas chez Meschonnic d'étude fondée sur un relevé tendant à l'exhaustivité des traductions antérieures. Il consacre en revanche ponctuellement des chapitres ou des articles aux questions posées par la traduction d'un texte biblique spécifique, qu'il traduit et dont il commente la traduction, ainsi, dans *Poétique du traduire*, Exode 3 dans le chapitre « Traduire le sacré ou traduire le rapport au divin », et Genèse 11, 1-9 dans le chapitre « L'atelier de Babel ».

[29] *Pour une critique des traductions : John Donne*, ouvrage cité.

[30] Dans Octavio Paz, *Traducción : literatura y literalidad*, Barcelone, Tusquets Editores, 1971.

[31] Dans *Poèmes de John Donne*, préfacé par J.-R. Poisson et traduit par J. Fuzier et Y. Denis, Paris, Gallimard, 1962.

[32] Voir Jean-René Ladmiral, *Traduire : théorèmes pour la traduction*, Paris, Gallimard, 1994.

[33] Voir Henri Meschonnic, *Poétique du traduire*, Lagrasse, Verdier, 1999.

[34] Voir Michel Ballard : *Le nom propre en traduction*, Paris, Gap, Ophrys, 2001

[35] Daniel Arasse, *Le Détail. Pour une histoire rapprochée de la peinture*, ouvrage cité.

traductions, qui est notre point de départ et ne saurait être réduite à la fonction de réservoir d'exemples. La théorie, si théorie il doit y avoir, en découlera *a posteriori*. C'est du reste ainsi que nous pourrons faire converger les méthodes disciplinaires très diverses employées dans le présent travail. L'objet de notre étude – puisqu'il s'agit d'étudier les traductions du Cantique des cantiques sous le triple prisme de la bibliographie, de l'histoire et de la linguistique – ressort tout aussi bien, d'un point de vue méthodologique et épistémologique, de l'histoire du livre, des sciences religieuses, de l'histoire de la langue française, ainsi évidemment que de la littérature comparée, ou du moins, pour calquer le terme allemand, de la comparatistique. C'est en effet, du fait même de la multiplicité des regards méthodologiques que nous portons sur notre objet d'étude, par le biais de la comparaison sans cesse renouvelée des traductions avec leur original, des traductions entre elles, des traductions et de leur péritextes, que nous serons en mesure de proposer une histoire rapprochée des traductions du Cantique des cantiques.

Avant d'exposer plus précisément par quelles variations du regard nous comptons, à travers une multiplicité d'études de détail, donner à entrevoir une histoire rapprochée des traductions en langue française du Cantique des cantiques, nous exposerons brièvement notre position au sein du champ traductologique actuel. Dans le premier chapitre de l'ouvrage *Translatio. Le marché de la traduction en France à l'heure de la mondialisation*[36], Gisèle Sapiro explique comment sa démarche sociologique se démarque des méthodes traductologiques existantes, qu'elle décrit en ces termes :

> L'approche interprétative se subdivise en deux tendances : l'une, objectiviste, émane de la tradition herméneutique ; l'autre, subjectiviste, s'est développée depuis les années 1960 dans le cadre des *Cultural Studies*. Dans la problématique herméneutique, qui est au principe de plusieurs approches littéraires et philosophiques de la traduction, la production de traductions relève d'un « art de comprendre » procédant, au même titre que l'interprétation, d'un « mouvement herméneutique » qui a pour fin un accès au « sens » du texte et à son unicité. Le courant culturaliste place au contraire l'accent, dans une perspective relativiste, sur l'instabilité du sens, dû à la diversité des appropriations qui peuvent en être faites. Ces deux approches ont en commun de mettre en parenthèses les conditions sociales de possibilité de la traduction, faisant l'impasse sur la pluralité des agents impliqués, ainsi que sur les fonctions effectives que peuvent remplir les traductions à la fois pour le traducteur, les médiateurs divers ainsi que pour les publics dans leurs espaces historiques et sociaux de réception.[37]

Aux deux types d'approches interprétatives, Gisèle Sapiro ajoute la « démarche économique »[38], dont elle se distingue également. Ce qu'ont en commun les deux types d'approches interprétatives, c'est qu'elles mènent une étude des traductions fondée sur l'examen des textes, là où la démarche économique s'intéresse aux flux économiques du marché de la traduction, sans considérer dans les détails le travail proprement interlinguistique mené par le traducteur. Notre approche, en ce qu'elle ne se dispense pas d'une lecture minutieuse de chaque traduction française du Cantique des cantiques, relève selon la logique de Gisèle Sapiro de l'approche interprétative. C'est de fait un terme que nous

[36] Gisèle Sapiro (dir.) : Translatio. *Le marché de la traduction en France à l'heure de la mondialisation*, Paris, CNRS éditions, 2008.

[37] *Ibid*., I, « La traduction comme vecteur des échanges culturels internationaux », par Johan Heilbron et Gisèle Sapiro, p. 25.

[38] « Par opposition à l'obsession de la singularité textuelle ou de la fluidité de sa signification, la démarche économique identifie les livres traduits à la catégorie la plus générale des biens, à des marchandises produites et consommées selon la logique de marché, et circulant selon les lois du commerce, national et international », *Ibid*., p. 26.

reprenons à notre compte : en effet, c'est par une interprétation des signes laissés par le traducteur dans sa traduction et dans les textes qui l'accompagnent, que nous visons à établir une « histoire rapprochée » des traductions de ce livre Biblique, et, dans une certaine mesure, de la Bible en général. Au sein de l'approche interprétative, nous nous situons résolument dans une perspective relativiste[39], en apportant toutefois, par rapport à la description qu'en donne Gisèle Sapiro, la nuance suivante : nous ne considérons pas le sens des textes, des productions humaines en général, et du Cantique des cantiques en particulier, comme intrinsèquement instable, et comme nécessairement relatif à l'interprétation qui en est donnée ponctuellement, par telle traduction, ou, hors de notre champ d'études, par tel commentaire, telle adaptation littéraire. Nous pensons en revanche que le sens d'un texte ne saurait être unique, ou en tout cas univoque. La lecture de plusieurs centaines de traductions françaises du Cantique des cantiques en ce sens peut difficilement faire apparaître autre chose, dans la mesure où nous constatons, non tant l'apparition de plusieurs sens fondamentalement contradictoires conférés au texte à travers ses différentes traductions, qu'une pluralité, une diversité des lectures de ce texte, témoignant d'un accent mis sur tel ou tel autre sens du texte[40]. Nous reviendrons constamment sur cette idée dans la suite de notre travail, puisqu'en effet l'idée que toute traduction est une lecture d'un texte source, qui en active certains des sens potentiels (« sens » compris ici aussi bien comme « direction » que « signification »), est une des thèses de notre travail. Mais si notre perspective est relativiste, ce n'est pas seulement parce que nous ne présumons pas de l'existence d'un sens intrinsèque du Cantique des cantiques. C'est là que nous devons corriger le schéma proposé par Gisèle Sapiro : nous ne pensons pas en effet qu'en traductologie, une démarche interprétative, fondée sur la lecture et l'étude des textes traduits, ne se coupe nécessairement et par principe de l'étude des « conditions sociales de possibilité de la traduction », ni de ses « espaces historiques et sociaux de réception ». Loin de nous l'idée d'étudier les textes issus de la traduction abstraction faite de leur contexte, que ce contexte soit éditorial (la lecture du texte traduit est en effet largement conditionnée, du moins guidée par la façon dont il est édité, dont il figure dans l'espace matériel du livre, dont les péritextes le commentent), historique (on ne traduit pas de la même façon, avec les mêmes présupposés, à des époques différentes), confessionnel (dans le cas des traductions de la Bible, c'est une évidence), et, en dernière instance, lié à la personnalité du traducteur, dont la formation, les compétences, les outils, les lectures, et *last but not least* le libre arbitre pèsent bien lourd dans la production du texte traduit.

---

[39] Gisèle Sapiro mentionne, parmi les tenants du « "mouvement herméneutique" qui a pour fin un accès au "sens" du texte et à son unicité », l'essai très connu de Steiner, *After Babel : Aspects of Language and Translation*, Oxford, Oxford University Press, 1975. Certes, comme le relève G. Sapiro, l'analyse de Steiner « s'oppose aux approches des linguistes centrées sur la notion d'équivalence des langues » (ouvrage cité, p. 25.), mais il nous semble tout de même que les théories des linguistes auxquelles elle fait référence partagent avec ce qu'elle nomme « approche herméneutique » l'idée de l'unicité du sens du texte traduit. C'est parfaitement frappant si l'on considère la théorie de la traduction du sens, telle qu'elle est illustrée par Marianne Lederer (voir notamment M. Lederer (éd.), *Le sens en traduction*, Actes du colloque des 2 et 3 juin 2005 à l'École Supérieure d'Interprètes et de Traducteurs, Caen, Lettres modernes Minard, 2006). Des présupposés semblable animent les travaux de Jean-René Ladmiral (voir J.R. Ladmiral, *Traduire : théorèmes pour la traduction*, Paris, Gallimard, 1994). Dans le domaine de la traduction biblique, c'est également sur le postulat d'un sens unique du texte, ou plus exactement, d'un « message » du texte, que repose la théorie de l'équivalence dynamique ou équivalence fonctionnelle développée par Eugene A. Nida (voir *Toward a Science of Translating, with special reference to principles and procedures involved in Bible translations*, E. J. Brill, Leiden, 1964, ou encore *The Theory and Practice of Translation*, Published for the United Bible Society by E. J. Brill, Leiden, 1969).

[40] A cela s'ajoute la tradition de lecture aussi bien juive que chrétienne, qui conçoit les textes sacrés comme investis, selon les auteurs et les traditions, de quatre sens (*Pshat*, *Remez*, *Drash* et *Sod* dans la tradition juive ; sens littéral ou historique, allégorique, moral et anagogique dans la tradition chrétienne) ; ce qui est toujours moins que les soixante-dix visages que prête à l'écriture le *Midrash Rabbah* sur Dt 13.

C'est en ce sens que nous prenons certaines distances par rapport à l'approche sociologique de la traduction[41], qui selon nous fait un peu vite l'économie de la consultation et de l'analyse linguistique des textes eux-mêmes, au profit d'une approche souvent quantitative des traductions, non en tant que textes, mais en tant que livres, qu'objets finis soumis à un flux commercial. Sans nier que, comme l'écrit Gisèle Sapiro, pèsent sur la traduction des « contraintes, à la fois politiques et économiques »[42], nous estimons nécessaire de retourner à « une problématique intertextuelle, centrée sur le rapport entre un original et sa traduction », d'où Gisèle Sapiro voulait quant à elle « sortir »[43]. Ce n'est donc pas dans la perspective de la sociologie de la traduction, ni de l'histoire économique de la traduction, que nous nous plaçons, même si la notion d'« horizon du traducteur », que nous définirons bientôt, nous mènera ponctuellement à des considérations d'ordre sociologique ou économique. De plus, si notre méthode, fondée en partie sur la description d'un faisceau de contraintes diverses qui pèsent sur les traducteurs, est formellement parente de la théorie du polysystème élaborée par Itamar Even-Zohar[44], nous ne nous inscrivons pas pour autant dans la perspective du traductologue israélien. Si cette théorie nous semble opérante pour l'étude des systèmes littéraires, et notamment des formes littéraires marginales ou non-canoniques perçues sous l'angle des transferts culturels, elle nous semble difficile à appliquer à la traduction. Certes elle permet dans une certaine mesure de proposer des concepts pour décrire l'histoire, marquée par l'hétérogénéité et le dynamisme, de la traduction, mais selon nous, une théorie systémique (fût-elle polysystémique) conduit à élaborer des modèles qui peuvent s'appliquer aux théories de la traduction (par exemple la question du ciblisme comme théorie annexante de la traduction), mais qui échouent à rendre compte du travail linguistique, personnel, et en dernière instance arbitraire, du traducteur.

Notre perspective n'est pas non plus celle d'une théorie de la traduction prescriptive ou axiologique. Nous travaillons à analyser un corpus de traductions, sans présupposer de ce que la traduction devrait être. Nous n'exercerons donc en principe pas de jugement de valeur *a posteriori* sur les traductions dont nous décrivons le fonctionnement, et le résultat de nos analyses n'aura pas non plus pour but de résulter dans la définition *a priori* de ce qu'est une traduction réussie. Nous nous distinguons en cela de bon nombre de théoriciens de la traduction, et notamment de ceux qui se sont penchés sur le corpus biblique, travaillant du reste dans des directions très opposées. Parmi les théoriciens prescripteurs, nous plaçons Eugene A. Nida, dont les travaux théoriques se sont développés en vue de traductions de la Bible à venir, non encore réalisées, et n'ont pas pour but la description des traductions préexistantes[45]. Henri Meschonnic opère quant à lui sur les traductions qu'il cite et commente

---

[41] Telle qu'elle est menée, avec une finesse certaine, par Gisèle Sapiro, et telle qu'elle s'inscrit en rapport avec l'histoire du livre pratiquée notamment par l'école des Annales, dont nous reconnaissons par ailleurs l'apport indéniable. Voir notamment l'ouvrage de Roger Chartier, *Culture écrite et société. L'ordre des livres (XIV^e - XVIII^e siècles)*, Paris, Albin Michel, 1996.

[42] Gisèle Sapiro, *Translatio*, ouvrage cité, p. 28.

[43] *Ibid*.

[44] Voir notamment Itamar Even-Zohar, « Polysystem Studies », dans *Poetics Today*, 11, 1990. Voir également Fridrun Rinner, « La théorie des polysystèmes » *Après le structuralisme…*, Journées de l'École Doctorale « Lettres et Sciences humaines », février 1995 ; Aix en Provence, Publications de l'Université de Provence, 1998.

[45] Voir notamment Jan de Waard et Eugene A. Nida, *D'une langue à l'autre. Traduire : l'équivalence fonctionnelle en traduction biblique*, traduit de l'anglais par Janine de Waard, Villiers-le-Bel, Alliance Biblique Universelle, 2003. Dans l'introduction, Phil Noss résume ainsi l'apport de Nida : « Le génie d'Eugene Nida, de Jan de Waard et de leurs collègues se manifeste dans la simplicité de leur démarche. Les mécanismes complexes de la traduction furent décomposés en principes fondamentaux. Tout ce qui pouvait être exprimé dans telle langue pouvait l'être dans telle autre – seule la forme différait. Aux traducteurs de formuler le message dans leur langue ! Cette méthode, à la fois simple et efficace, débarrassait le message de la langue source et donnait aux traducteurs la liberté de chercher les moyens permettant d'exprimer les vérités séculaires de la Parole de Dieu

une lecture que nous considérons axiologique. Antoine Berman décrit en ces termes ce qu'il appelle les « analyses engagées d'Henri Meschonnic » :

> Par cette expression, j'entends ces analyses qui, solidement étayées par des savoirs « modernes » (linguistique, sémiologie, poétique, etc.) et par une théorie explicite du traduire et de l'écriture, examinent des traductions au nom d'une idée de l'acte traductif et de ses tâches entièrement déterminée. On peut à bon droit les dire « engagées », en ce qu'elles ne se contentent pas d'évaluer une traduction à partir de cette idée, mais qu'elles *attaquent* au nom de celle-ci les traductions qui ne s'y conforment pas.[46]

De fait, Henri Meschonnic juge des traductions qu'il cite à l'aune d'une « idée de l'acte traductif », du reste fondamentalement opposée à celle de Nida. On pourrait la résumer en deux étapes. D'une part, on traduit des textes, et non des langues[47]. D'autre part, la forme d'un texte participe de son sens, et il n'existe pas de « message » du texte qui en transcende la forme stylistique. D'où une attention constante chez Meschonnic à la forme, qui dépasse le seul plan de la lettre, dans une opposition à la linguistique behavioriste de Nida, comme à la traductologie de Jean-René Ladmiral. La position d'Henri Meschonnic, aussi intéressante soit-elle d'un point de vue théorique[48], n'est pas sans poser problème lorsqu'il s'agit de caractériser des traductions. Antoine Berman conclut ainsi son exposé de la critique meschonnicienne :

> Le caractère expéditif du procès jette un doute sur la justesse complète du verdict. Et c'est jusqu'à la *nature de la faute commise* qui devient incertaine – malgré le caractère accablant des « preuves ». On se demande, enfin, si le châtiment administré ne l'a pas été en fonction de critères quasi mécaniques. Et en vérité, le mécanisme est le plus grand danger de toutes les analyses de traduction.[49]

Notre travail se distingue donc de la méthode meschonnicienne d'évaluation des traductions à l'aune d'une idée de l'acte traductif, et nous ne nous fonderons pas non plus sur la démarche consistant à établir un catalogue des écarts des traductions françaises du Cantique des cantiques par rapport à leur texte source. Notre démarche ne sera pas celle de l'inquisiteur cherchant la faute, mais davantage celle de l'analyste, écoutant l'analysé dans une posture de « neutralité bienveillante », pour reprendre une expression clé de l'écoute psychanalytique ; de même, c'est une forme de « lecture flottante » que nous nous efforçons de pratiquer lorsque nous découvrons et étudions les traductions.

---

dans leur propre parler. Cette méthode centrée sur la communication du message a exercé une influence considérable sur toute une génération de traducteurs de la Bible dans le monde entier. » La suite de notre travail montrera que Phil Noss, au-delà de l'allure hagiographique de sa préface, affirme à raison que les travaux de Nida ont « exercé une influence considérable » : les traductions du Cantique dans les Bibles traduites selon les principes de Nida ont un certain nombre de caractéristiques spécifiques.

[46] Antoine Berman, dans *Pour une critique des traductions : John Donne*, ouvrage cité, p. 45.

[47] Voir notamment Henri Meschonnic, *Poétique du traduire*, Lagrasse, Verdier, 1999, p. 104 : « On voit aussitôt que les traductions courantes de la Bible (je me limite à peu près aux traductions françaises) traduisent l'énoncé, non l'énonciation ; la langue, non le discours ; le sens, coupé du rythme, au lieu de prendre le langage avec son effet global, où tout fait sens, rythme et prosodie autant que lexique et syntaxe. C'est le dualisme inscrit dans la traduction ».

[48] De fait nous devons ici confesser que nous sommes largement en accord avec Meschonnic sur ce point, pour ce qui est du moins des traductions littéraires ; pour ce qui est des textes bibliques, la position non-confessionnelle qui est la nôtre pèse sans doute lourd dans notre méfiance vis-à-vis de l'attitude mi-behavioriste, mi-paulinienne de Nida, qui prône une traduction du « message », considérant la lettre du texte source comme inessentielle.

[49] Antoine Berman, dans *Pour une critique des traductions : John Donne*, ouvrage cité, p. 49.

Cette posture de neutralité bienveillante, de refus des présupposés axiomatiques, voire des définitions de ce qu'*est* la traduction (et, *a fortiori*, de ce qu'elle *doit* être), est également celle d'Antoine Berman, dans la lignée de qui nous nous inscrivons. Berman écrit :

> C'est pourquoi il n'y a pas de « définition » de la traduction, pas plus que de la poésie, du théâtre, etc. Et pourtant il y a une « idée » de la traduction, de la poésie, du théâtre, qui, quoique indéfinissable, n'est ni imaginaire, ni vide, ni abstraite, mais au contraire d'une grande richesse de contenus : la traduction, c'est toujours « plus » que la traduction, *ad infinitum*. *La seule manière d'accéder à cette richesse de contenus, c'est l'Histoire*. Loin d'apporter la preuve que le traduire est chose changeante, relative, sans identité ni frontières, l'Histoire, d'époque en époque, expose à nos yeux la richesse déroutante de la traduction et de son Idée.[50]

Ce qu'affirme Berman ici, c'est que, malgré l'impossibilité d'élaborer une définition théorique *a priori* de la traduction[51], il y a une « idée » de la traduction commune aux textes qu'on appelle « traductions » (voire, à des textes appelés autrement) ; ce n'est pas par un travail de définition que l'on atteint cette « Idée », mais par l'« Histoire ». Nous nous dispensons quant à nous d'accorder aux notions d'« idée » et d'« histoire » des majuscules qui introduiraient dans notre réflexion un substrat philosophique qui en est en bonne part dépourvu. Néanmoins, nous ne pouvons qu'adhérer à l'affirmation de Berman : « la seule manière d'accéder à cette richesse de contenus, c'est l'Histoire ». Nous ajoutons, selon le principe emprunté à Daniel Arasse, que c'est l'histoire « rapprochée », le regard de près, conscient néanmoins de la vastitude du contexte dans lequel le détail observé s'inscrit. C'est en effet par un va-et-vient constant entre d'une part le regard de près, la lecture minutieuse des traductions en langue française du Cantique des cantiques, et d'autre part la reconstruction proprement historique des contraintes qui viennent, sinon déterminer, du moins influer sur le processus de la traduction, que nous pensons possible de voir émerger, à travers le cas des traductions françaises du Cantique des cantiques, sinon une « Idée » de la traduction, ce qui nous semble un peu présomptueux, du moins une illustration de la tension entre unicité de l'idée de traduction, et diversité de ses réalisations et des présupposés qui la sous-tendent.

Nous devons ici introduire deux notions qui seront fondamentales dans notre approche des traductions françaises du Cantique des cantiques, dans la mesure où ils nous permettent d'articuler l'étude des traductions avec la prise en compte de leur contexte. Il s'agit des notions de « projet de traduction » et d'« horizon du traducteur ». Nous en sommes redevables à Antoine Berman, qui fait de la définition de ces notions, relevant toutes deux de ce qu'il appelle la « position traductive », un préalable à l'étude des traductions de John Donne, dans *Pour une critique des traductions : John Donne*. Il écrit ainsi :

> Tout traducteur entretient un rapport spécifique avec sa propre activité, c'est-à-dire une certaine « conception » ou « perception » du traduire, de son sens, de ses finalités, de ses formes et modes. […] La position traductive est, pour ainsi dire, le « compromis » entre la manière dont le traducteur perçoit en tant que sujet pris par la *pulsion de traduire*, la tâche de la traduction, et la manière dont il a « internalisé » le discours ambiant sur le traduire (les « normes »). […] Ces positions peuvent être *reconstituées* à partir des traductions elles-mêmes, qui les disent implicitement, et à partir des diverses énonciations que le traducteur à faites sur ses traductions, le traduire ou tous autres « thèmes ». […]

[50] Antoine Berman, dans *Pour une critique des traductions : John Donne*, ouvrage cité, p. 60.
[51] Nous nous verrons tout de même contrainte d'en proposer une tentative, à des fins de clarté, et pour justifier les limites de notre corpus, dans le premier chapitre de notre étude.

> Le projet définit la manière dont, d'une part, le traducteur va accomplir la *translation* littéraire, d'autre part, assumer la traduction même, choisir un « mode » de traduction, une « manière de traduire ». […] Ici apparaît pour le critique un *cercle absolu*, mais non vicieux : il doit lire la traduction à partir de son projet, mais la vérité de ce projet ne nous est finalement accessible qu'à partir de la traduction elle-même et du type de *translation* littéraire qu'elle accomplit. […]
> Position traductive et projet de traduction sont, à leur tour, pris dans un *horizon*. J'emprunte le mot et le concept à l'herméneutique moderne. […]
> On peut définir en première approximation l'horizon comme l'ensemble des paramètres langagiers, littéraires, culturels et historiques qui « déterminent » le sentir, l'agir et le penser d'un traducteur. Je mets « déterminent » entre guillemets, car il ne s'agit pas de simples déterminations au sens de conditionnements, que ceux-ci soient pensés de façon causale ou de façon structurale.[52]

Nous reviendrons largement, dans la suite de notre travail, sur les notions de projet de traduction et d'horizon du traducteur, puisque c'est à travers elles que nous abordons les textes des traductions incluses dans notre corpus. L'intérêt fondamental, selon nous, de ces notions bermaniennes, est qu'elles permettent d'articuler lecture rapprochée des traductions, et prise en considération de leur contexte, sans pour autant présupposer de déterminisme systématique du contexte, ni même de déterminisme polysystématique, qui conditionnerait de façon irrépressible l'ensemble de la traduction, à la fois comme processus et comme résultat de ce processus.

Nous postulons en effet la thèse méthodologique suivante, qui sera un des fils conducteurs de l'ensemble de notre travail : la méthode du regard de près, de l'histoire rapprochée des traductions, rend impossible la construction globalisante de schémas herméneutiques qui s'appliquent de façon transcendante à l'ensemble de notre corpus (ni, à notre avis, à aucun corpus de traduction). Plus concrètement, nous estimons qu'il n'y a pas d'absolu de déterminismes qui s'exerceraient de façon systématique sur le travail des traducteurs. Nous n'en viendrons donc pas à affirmer des généralités sur les traductions, comme pourraient l'être « les traductions catholiques du Cantique des cantiques sont moins littérales que les traductions protestantes », ou « la traduction d'Henri Meschonnic est une traduction sourcière ». En effet, il nous semble impossible, au vu du regard de près porté aux traductions qui constituent notre corpus, d'élaborer des catégories qui s'appliquent de façon systématique, et ce, à deux échelles différentes. D'une part, nous estimons que, si la catégorisation des diverses traductions selon des critères historiques, confessionnels, éditoriaux, etc., est nécessaire afin de décrire l'horizon de ces traductions (et de fait, ce sont de telles catégorisations que nous élaborerons successivement dans notre étude), cette catégorisation ne saurait en aucun cas présumer entièrement et systématiquement de la réalité du fonctionnement linguistique des traductions. D'autre part, à l'échelle d'une même traduction, on ne saurait trouver de cohérence absolue, ni dans l'exercice de déterminismes extérieurs, ni même dans la mise en place du « projet de traduction ». Nous rejoignons en ceci Daniel Arasse lorsqu'il écrit :

> À terme, le « savoir » l'emporte sur le « voir ». Ainsi menée, l'interprétation historique ne fait que reconnaître du commun dans le singulier, du connu dans l'inconnu, du convenu dans l'incongru. Elle nie, au bout du compte, ce qui avait justement « alerté et déclenché » la recherche : l'écart que constituait le détail par rapport aux pratiques courantes, et qui avait attiré l'attention de l'historien précisément parce que ce dernier était familier avec ces pratiques communes. Il entre

[52] Antoine Berman, dans *Pour une critique des traductions : John Donne*, ouvrage cité, p. 74-79.

> sans doute quelque perversité dans ce désir de réduire à la norme ce qui s'en distingue, et dans le refus de supposer qu'un peintre pourrait ne pas respecter l'usage courant, qu'il pourrait y produire décidément des innovations et des écarts ponctuels, ou même, tout simplement, jouer avec cet usage, le faire jouer et s'en jouer…[53]

Affirmer, au vu des « innovations » et des « écarts ponctuels » (dont les traductions, dans leur détail, témoignent aussi bien que les œuvres picturales), que l'on ne saurait réduire une histoire des traductions à une histoire des « pratiques communes » n'invalide en rien l'idée selon laquelle, pour reprendre l'expression de Gisèle Sapiro, des « contraintes » pèsent sur les traductions. Et même, là où la sociologue n'évoque que les « contraintes politiques et économiques »[54], nous en discernons un bien plus grand nombre : contraintes historiques (dues à l'évolution des outils, aux grandes dates de l'histoire religieuse, à l'évolution des présupposés linguistiques et traductifs) ; contraintes confessionnelles (dans la mesure où la traduction du texte sacré se fait en bonne part sous la contrainte des Églises) ; contraintes idéologiques (résidant dans les représentations communes de ce que doit être une bonne traduction, de ce que peuvent les différentes langues) ; contraintes littéraires (puisque, nous le verrons, les traducteurs puisent largement dans le matériel stylistique que leur propose la littérature française contemporaine), etc. Un des principaux enjeux de notre travail sera de définir la réalité de ces contraintes, leur impact sur la production des traduction. Nous montrerons qu'il est parfaitement possible d'en retracer l'historicité ; du reste ce travail est en bonne part une histoire des contraintes qui pèsent sur les traducteurs de la Bible hébraïque, à travers le cas du Cantique des cantiques.

Toutefois, nous montrerons également que l'application de ces contraintes connaît des limites certaines ; en d'autres termes, qu'elles ne sont pas à l'origine de déterminismes systématiques (d'autant plus qu'étant extrêmement multiples, elles résultent dans une combinatoire extrêmement complexe, dont il serait vain de vouloir faire une typologie rigoureuse). Il nous paraît en effet manifeste que les contraintes de toute sorte se heurtent à l'irréductible part d'arbitraire du travail de traduction. Par la notion d'« arbitraire », nous entendons d'une part que le traducteur, sujet de sa traduction, est capable de « produire décidément des innovations et des écarts ponctuels » par rapport à « l'usage courant »[55]. D'autre part, nous pensons également que, dans le détail, une bonne part des traductions en tant que texte produit de l'opération traductive ne peut être rationalisable. Pourquoi le traducteur a-t-il employé tel mot plutôt que tel autre, tel type de ponctuation, pourquoi a-t-il justifié la traduction de tel verset et pas celle du suivant ? Il est parfois possible d'en rendre compte, par la reconstitution de l'horizon du traducteur, mais il faut néanmoins admettre que l'on ne peut justifier par le jeu des contraintes externes chaque choix de traduction, et que l'impulsion, l'invention, le hasard même, ont leur part dans le processus de traduction.

Notre hypothèse de travail était donc celle-ci : l'étude d'une multiplicité de traductions d'un même texte, sans sélection préalable d'un panel de traductions représentatives, est susceptible de révéler la complexité des contraintes qui influent sur le processus de traduction, et qui informent les textes des traductions ; la mise en tension d'un très grand nombre de traductions peut faire émerger un réseau polymorphe de rapprochements et de typologies ; néanmoins l'étude en détail de chaque traduction prouve l'irréductible arbitraire du sujet traduisant.

---

[53] Daniel Arasse, *Le Détail. Pour une histoire rapprochée de la peinture*, ouvrage cité, p. 10.
[54] Voir *Translatio*, ouvrage cité, p. 28.
[55] Nous reprenons ici les termes appliqués par Daniel Arasse au travail du peintre, *Le Détail. Pour une histoire rapprochée de la peinture*, ouvrage cité, p. 10.

Notre lecture des traductions en langue française du Cantique des cantiques réunies dans notre corpus n'a pas été une lecture naïve, quand bien même nous nous sommes astreinte, autant que faire se peut, à la neutralité bienveillante que nous estimions nécessaire à notre posture d'analyste des traductions. Nous étions en effet à la recherche de détails – nous réutilisons à dessein le terme capital de l'essai de Daniel Arasse – susceptibles de révéler à la fois les contraintes qui s'exercent sur la traduction comprise comme processus, et les écarts, les surprises que les traductions comme textes pouvaient manifester. Nous avons prédéfini la nature des détails recherchés – en réalité, cette définition programmatique est intervenue alors que nous avions déjà lu un certain nombre de traductions, alors que commençaient à émerger dans notre perception de ces multiples traductions du Cantique les passages du texte source autour desquels se cristallisaient les enjeux des traductions. Nous assumons ici la part de subjectivité de notre entreprise ; comme l'écrit Daniel Arasse, « un détail "vu" peut ne pas avoir été "fait" ; un détail peut être "inventé", au sens archéologique du terme, par le désir de celui qui le regarde »[56]. L'assentiment de nos professeurs quant à la sélection des problèmes posés par les textes sources et par leurs traductions nous a cependant rassurée quant au fait que notre subjectivité n'était pas dénuée de bon sens.

La lecture préliminaire de l'ensemble des traductions de notre corpus (ainsi que de textes que nous avons décidé d'exclure de notre corpus[57]) s'est donc effectuée selon trois axes : d'une part, attention aux probables contraintes s'exerçant sur la traduction comme processus (ce qui relève largement de l'étude de l'horizon des traducteurs) ; d'autre part, examen des principaux choix formels, qu'ils soient éditoriaux ou stylistiques, dont témoignent les textes des traductions ; enfin, examen et prise en note systématique des traductions d'une sélection de passages des textes sources. La consultation des traductions, dans leur édition originale, a ainsi abouti, dans un premier temps, à la rédaction d'une fiche consacrée à chacune des traductions, dans laquelle l'ensemble de la publication était décrit, et les passages les plus importants de la traduction et des péritextes pris en note.

Dans un second temps, nous avons mis en place une base de donnée, sous la forme d'un tableau Excel, qui a été l'outil principal nous permettant de réaliser la confrontation de l'ensemble des publications de notre corpus, et des traductions du Cantique des cantiques qu'elles contiennent. Cette base de donnée a elle-même été construite selon les trois axes de lecture que nous avons évoqués, auxquels s'ajoute la dimension bibliographique : la première colonne de notre tableau a été consacrée à la prise en note du titre, du lieu, de l'éditeur et de la date de chacune des publications du corpus, classés par ordre chronologique de publication. C'est ce relevé qui est la base du répertoire bibliographique qui figure en annexe de notre étude, dont il est un des intérêts principaux, puisque notre travail repose sur une prise en compte tendant à l'exhaustivité des nouvelles traductions du Cantique des cantiques, et est ainsi l'occasion d'une description bibliographique des publications qui les contiennent.

Les colonnes suivantes du tableau ont décrit autant que faire se peut les contraintes extérieures déterminant l'horizon du traducteur, contraintes pour certaines d'ordre sociologique (appartenance confessionnelle du traducteur), pour d'autres, d'ordre plus spécifiquement éditorial (type de publication dans lequel s'insère la traduction, format, présence d'illustrations, présence du texte source, etc.).

Nous avons ensuite consacré plusieurs colonnes du tableau à la catégorisation des principaux choix formels des traducteurs (place et nature des péritextes, découpage du texte et insertion de titres, insertion des noms des locuteurs, utilisation éventuelle du vers et/ou d'un découpage dramatique, etc.) ainsi qu'à la prise en compte de problèmes traductologiques

[56] *Ibid*., p. 7.

[57] Il s'agissait essentiellement de rééditions de traductions déjà parues ; de versions du Cantique du cantique versant par trop dans la paraphrase ou dans l'adaptation ; d'ouvrages intitulés « Cantique des cantiques » mais n'en contenant aucune traduction.

d'ordre général (prise en compte des noms propres, prise en compte des métaphores et comparaison)[58].

Nous faisons enfin figurer dans les dernières colonnes du tableau le relevé des traductions effectuées d'un certain nombre de versets, choisis en vertu d'un double critère stylistique et herméneutique, selon la méthode présentée ainsi par Antoine Berman :

> Préalablement à l'analyse concrète du texte traduit doivent être effectuées :
> 1- une pré-analyse textuelle sélectionnant un certain nombre de traits stylistiques fondamentaux de l'original ;
> 2- une interprétation de l'œuvre permettant une sélection de ses passages signifiants.[59]

L'intérêt, à nos yeux, que représente une telle base de donnée, réside dans la mise en tension qu'elle permet entre la description détaillée de chaque traduction, et la mise en série de l'ensemble des traductions du corpus, résultant potentiellement dans des études quantitatives ponctuelles. Notre méthode conjugue ainsi d'une part, sur un axe syntagmatique, une étude détaillée, descriptive et non axiologique de chacune des traductions de notre corpus, dans le contexte des publications dans lesquelles elles s'insèrent, et d'autre part, sur un axe paradigmatique, la mise en série d'une sélection de détails. Cette mise en série de relevés ponctuels se gardera bien de déboucher sur la définition de normes ou autres théorèmes. Son but, notamment par l'analyse quantitative, est le repérage de tendances, et, dans le droit fil de la perspective que nous partageons avec l'« histoire rapprochée » de Daniel Arasse, le repérage d'écarts par rapports aux tendances observées. En d'autres termes, si l'observation de tendances est susceptible de confirmer l'hypothèse de contraintes s'exerçant sur la traduction – et tout particulièrement sur la traduction biblique –, contraintes dont nous tenterons de définir l'historicité, l'observation d'écarts tend quant à elle à prouver la part d'arbitraire existant dans toute traduction et, qui plus est, l'originalité à leur époque et dans l'absolu de certaines traductions, isolées ou novatrices.

Notre première perspective de lecture était, pour reprendre un terme bien connu des germanistes, *textimmanent*, c'est-à-dire que nous partons de la lecture du texte en langue

---

[58] Ces critères répondent aux interrogations qu'Yves Chevrel et Jean-Yves Masson considèrent comme fondamentales dans la lecture des textes traduits en vue de l'élaboration d'une histoire des traductions : « Sans chercher à être exhaustif, on peut énumérer quelques points auxquels il convient d'être attentif : la traduction est-elle présentée comme telle (il existe des cas de « traduction cachée » !), et en quels termes (adaptation, imitation, traduction libre, etc.) ? est-elle complète, ou présente-t-elle des coupures, ou, inversement, des ajouts ? peut-on déterminer un degré de recomposition du texte, au niveau des phrases, des paragraphes, des chapitres ? quelle est l'attitude du traducteur devant les éléments d'ordre culturel (argot, dialecte, références littéraires, noms propres [prénoms, dénominations de rue]…) ? quelle est son attitude face à la transposition éventuelle des pratiques typographiques (marque des répliques des dialogues, ponctuation, mise en relief)? comment les néologismes éventuels de l'original sont-ils rendus ? y a-t-il des erreurs caractérisées de compréhension de l'original ? Autant de questions (la liste est loin d'être limitative !) qu'un observateur qui se veut critique doit poser à l'œuvre traduite qu'il examine. », dans « Pour une "histoire des traductions en langue française" », article cité, p. 19.

[59] Antoine Berman, dans *Pour une critique des traductions : John Donne*, Paris, Gallimard, 1995, p. 72. Berman résume en ces termes la méthode qu'il décrit plus longuement p. 70 : « À partir de cette pré-analyse et des lectures l'accompagnant va commencer un patient travail de *sélection d'exemples stylistiques* (au sens large) pertinents et significatifs dans l'original. La rigueur de la confrontation – sauf dans le cas d'un texte court ou « tout » est analysé – doit forcément s'appuyer sur des exemples. Leur découpage est un moment délicat et essentiel.
Sont sélectionnés, découpés aussi, et cette fois à partir d'une *interprétation de l'œuvre* (qui va varier selon les analystes), *ces passages* de l'original qui, pour ainsi dire, sont les lieux où elle se condense, se représente, se signifie ou se symbolise. Ces passages sont les *zones signifiantes* où une œuvre atteint sa propre visée (pas forcément celle de l'auteur) et son propre centre de gravité. L'écriture y possède un très haut degré de nécessité. Ces passages ne sont pas forcément apparents à la simple lecture ; et c'est bien pourquoi, le plus souvent, c'est le travail interprétatif qui les révèle, ou confirme leur existence. »

française issu de la traduction du Cantique des cantiques, dans le but de rendre compte de son fonctionnement textuel, d'un point de vue poétique et linguistique. Nous sommes cependant bien consciente que l'analyse *textimmanent*, interne au texte, comporte des limites, d'autant plus vite atteintes dans le cas des traductions du Cantique que la prise en compte des textes sources, que l'étude du contexte historique et religieux, que l'importance de l'exégèse des textes bibliques dans leurs traductions, sont autant de facteurs externes au texte de l'étude desquels nous ne pouvons faire l'économie. C'est néanmoins la lecture des traductions qui a été première, lecture que nous avons progressivement informée par les éléments externes nécessaires à sa bonne compréhension, et lecture qui reste centrale dans l'ensemble de cette étude. Nous n'avons pas pour but notamment de rendre compte de l'histoire de l'exégèse du Cantique, ou d'en proposer nous-même une nouvelle interprétation, ou de nous positionner sur des questions de critique textuelles en nous prononçant sur la datation ou l'état de langue du texte hébreu du Cantique. Ces questions, tout intéressantes qu'elles soient, ne sont pas notre objet.

L'observation d'un très grand nombre de traductions en langue française du Cantique des cantique, assortie, pour celles qui faisaient partie d'une traduction intégrale de la Bible, d'une prise de connaissance rapide de la façon dont les autres livres de la Bible hébraïque étaient traduits[60], nous a conduite à développer la thèse suivante : toute traduction est la résultante d'une lecture du texte source sur lequel le traducteur s'est fondé ; elle oriente à son tour la lecture que le lecteur fera du texte. Voici comment cette idée est formulée par Eugene Chen Eoyang, auteur d'un ouvrage consacré à la traduction des textes de la poésie chinoise classique, et dont nous partageons bon nombre des analyses :

> Unlike these hypothesized "readers", however, the readers reflected in translations are determinable and documentable; the evidence of reading is explicit and unarguable in the text of the translation. Multiple translations of the same work over generations provide directly available clues on the way the literary text was read. And as every generation insists, rightly, on translating for itself the classics of the past, there is an ample and faithful record of representative readings across generations.[61]

Nous estimons que l'importance de la médiation de la lecture que propose le traducteur du texte, commune à toute traduction, est particulièrement grande dans le cas des textes bibliques, et, au sein du corpus biblique, dans le cas du Cantique des cantiques, pour des raisons que nous exposerons au fil de notre travail. Cela ne tient pas seulement selon nous au statut particulier d'un texte auquel les Églises confèrent le statut de texte sacré, de message divin, mais également, voire en premier lieu, à la posture d'exégète ou du moins de commentateur que revêtent le traducteur et l'éditeur du texte biblique. Cette posture résulte

---

[60] Dans l'optique des travaux préparatoires à notre contribution à l'Histoire des traductions en langue française, nous avons en effet décrit les péritextes des Bibles intégrales, et réalisé des sondages sur les livres de la Genèse, de Jonas, d'Ésaïe et des Psaumes.

[61] Eugene Chen Eoyang : *The Transparent Eye. Reflexion on Translation, Chinese Literature, and Comparative Poetics*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1993, p. 153. « Contrairement à ces "lecteurs" hypothétiques, en revanche, on peut déterminer les lecteurs que reflètent les traductions et se documenter à leur sujet ; l'évidence de la lecture est explicite et incontestable dans le texte de la traduction. Les traductions multiples d'une même œuvre sur plusieurs générations nous mettent directement à disposition des indices de la façon dont le texte littéraire était lu. Et puisque chaque génération insiste, à bon droit, à retraduire pour elle-même les classiques du passé, voilà un témoignage généreux et fidèle de lectures représentatives de génération en génération. » (notre traduction). Eoyang suppose ici que chaque traduction est le reflet de son époque, et d'une traduction de lecture évolutive : nous montrerons qu'à propos du Cantique, on ne peut caractériser d'évolution linéaire, et que plusieurs lectures cohabitent à des époques identiques. Néanmoins, nous ne pouvons qu'assentir à l'idée générale que les traductions sont en elles-mêmes des témoignages fiables des différentes lectures d'un même texte.

dans la manifestation concrète de la lecture opérée par le traducteur et proposée, voire imposée au lecteur, à travers notamment un appareil péritextuel en bonne part spécifique au texte biblique.

Il est en effet manifeste que les traductions du Cantique des cantiques témoignent, en apparence du moins, de variétés formelles bien plus nombreuses que celles qui apparaissent à la lecture de traductions d'œuvres littéraires, qu'elles soient récentes ou anciennes[62]. Certes la réception du Cantique en tant que texte sacré, par une bonne part des traducteurs du moins, conditionne dans une certaine mesure le rapport au texte source tenu pour parole de Dieu ou du moins écrit inspiré ; d'où le possible présupposé d'une traduction de la Bible qui serait plus « littérale », plus « fidèle », en vertu de l'acte de foi que représente la traduction, en vertu du statut inspiré conféré à la lettre du texte[63]. La simple consultation des traductions du Cantique montre que, si tant est que l'impératif de fidélité et de littéralité soit commun aux traducteurs des textes sacrés (ce qui reste à prouver, et ce dont nous montrerons les limites), les traducteurs en ont pour le moins des représentations très diverses, puisque la diversité des traductions est extrêmement grande – bien plus grande que ce à quoi nous nous attendions en définissant notre sujet de recherche. Cette diversité est elle-même très diverse, pour ainsi dire, et touche notre corpus de traductions à tous les niveaux : celui du livre dans lequel la traduction est publiée ; celui, macrostructural, du projet de traduction élaboré par le traducteur ; celui, microstructural, des choix lexicaux et syntaxiques. Chaque niveau est sous l'influence d'un réseau de contraintes (confessionnelles, éditoriales, idéologiques, sociologiques, etc.) relativement spécifique ; ces contraintes, et la variété des traductions qui résultent de leur complexe combinatoire, évoluent elles-mêmes à travers les cinq siècles couverts par notre étude, si bien qu'il nous a semblé impossible de décrire d'une façon chronologique l'histoire des traductions du Cantique des cantiques.

La construction de notre réflexion ne s'est donc pas organisée en premier lieu selon un principe chronologique. L'histoire rapprochée des traductions en langue française du Cantiques des cantiques ne saurait selon nous se réduire à une perspective narrative, reposant sur la construction de périodisations, et ce, pour deux raisons essentielles. La première est que nous échouons à élaborer une périodisation qui réussisse à rendre compte, sinon de la totalité des traductions incluses dans le corpus, du moins de la majorité d'entre elles. À chaque siècle – c'est en effet, vu l'ampleur de la période étudiée, à cette unité temporelle artificielle que nous recourrons le plus souvent –, on constate une grande variété des traductions, au sein de laquelle on peut cependant délimiter des unités, au sein de laquelle également des phénomènes apparaissent qui ensuite parfois se perpétuent. Si cependant nous serons amenée à dater l'apparition de changements significatifs au sein de notre corpus[64], nous constaterons que le développement de tendances nouvelles ne signifie pas nécessairement l'élimination de celles qui les précédaient, rendant ainsi relative la portée d'une périodisation qui couvre l'ensemble du corpus. La seconde raison, d'ordre méthodologique, est une conséquence de la première : rendre compte de la diversité des traductions françaises du Cantique des cantiques à l'intérieur de plusieurs segments historiques aurait conduit à de fortes redondances, dans la mesure où les enjeux de traduction, certes sous une forme évolutive, se répètent d'une période à l'autre. C'est donc, paradoxalement peut être, à des fins de simplification de notre propos, et

[62] On pense notamment aux épopées homériques, dont le Cantique a longtemps été estimé contemporain.

[63] Les questions de la littéralité et de la fidélité, courantes dans le discours traductologique, participent évidemment du vocabulaire religieux. Nous reviendrons ultérieurement sur leur incidence dans les théories de la traduction qui s'élaborent en marge des traductions de la Bible.

[64] On peut évoquer par exemple l'apparition de traductions en lignes ou vers libre, la massification de la traduction depuis l'hébreu chez les traducteurs catholiques, qui sont des phénomènes dont le *terminus a quo* est facilement repérable.

de clarté de la construction de notre travail, que nous avons rapidement renoncé à construire notre histoire rapprochée des traductions en langue française du Cantique des cantiques selon un principe chronologique.

Nous n'avons pas non plus opté pour une analyse des traductions du Cantique des cantiques construite selon un principe confessionnel, contrairement aux travaux d'histoire de la Bible (que ce soit l'ouvrage de Pierre-Maurice Bogaert[65], celui de Frédéric Delforge[66], les chapitres consacrés à la traduction de la Bible dans la collection Bible de tous les temps, voire nos propres travaux au sein de l'Histoire des traductions en langue française), qui sont tous conçus selon un principe premièrement chronologique, et secondairement confessionnel, abordant dans des chapitres ou section séparées traduction protestante et traduction catholique, et, le cas échéant, traduction juive et traduction non-confessionnelle. Nous n'avons pas procédé de cette façon pour le travail présent, dans la mesure où nous considérons que l'appartenance confessionnelle du traducteur, et la publication d'une traduction s'insérant dans une tradition ecclésiale, sont certes des facteurs déterminants dans l'histoire de la diffusion du texte biblique, mais, du point de vue du traducteur, ne représentent qu'une contrainte parmi de nombreuses autres, d'autant plus dans le cas des éditions séparées du seul Cantique, pour lesquelles la question de l'appartenance confessionnelle est plus problématique que dans le cas des Bibles intégrales. Le choix de nous concentrer sur une étude de cas, à travers l'analyse des traductions du seul Cantique des cantiques, nous a de ce point de vue rendu possibles d'autres systèmes de classifications qui auraient été intenables si nous avions étudié les traductions de l'ensemble de la Bible. D'autres classifications auraient encore été imaginables : on aurait pu partir par exemple de l'identification de la langue source, puisque les textes bibliques présentent la particularité d'être traduits en français depuis des textes sources rédigés dans des langues diverses, et étant eux-mêmes pour certains des traductions.

Il nous a paru plus pertinent d'articuler notre recherche et notre propos, non selon les catégories externes à notre objet et à notre démarche que sont la chronologie et l'appartenance confessionnelle, mais selon les enjeux qui sous-tendent spécifiquement la traduction des textes bibliques, et selon plusieurs niveaux de lecture. L'ordre de notre discours suivra ainsi le chemin de notre regard, dans un mouvement de rapprochement progressif, de l'extérieur à l'intérieur, du global au singulier. Pour ainsi dire, nous appliquerons à notre démarche traductologique le principe d'optique des focales en photographie qui veut que, plus l'ouverture du diaphragme est large, moins la profondeur de champ est grande : en nous focalisant progressivement sur des détails plus réduits, disparaîtront de notre champ de vision certains éléments du paysage des traductions du Cantique. Encore que nous ne désespérons pas de montrer comment l'examen d'éléments très réduits, à l'échelle du mot, de la proposition, peut révéler des phénomènes à la portée bien plus grande. À chaque étape de ce mouvement de rapprochement, nous montrerons comment, selon nous, les traductions du Cantique en proposent une lecture. Nous travaillerons ponctuellement (plus systématiquement dans la dernière partie que dans les deux premières) en recourant à des analyses quantitatives, dans le but non de proposer une taxinomie absolue des traductions en langue française du Cantique des cantiques, mais plutôt de montrer la multiplicité, et le non-recoupement, des taxinomies possibles[67]. La proposition de classifications est nécessaire si l'on veut proposer

[65] Pierre-Maurice Bogaert (dir.) : *Les Bibles en français : histoire illustrée du Moyen-Âge à nos jours*, ouvrage cité.

[66] Frédéric Delforge : *La Bible en France et dans la francophonie : Histoire, traduction, diffusion*, ouvrage cité.

[67] Méthode qui a fait dire à Jean-Louis Backès (à qui nous exposions, au tout début de notre travail, alors que nous prenions mesure de l'échec d'une classification systématique de nos traductions), que nous faisions une thèse de taxinomie critique. Nous trouvons l'expression très heureuse et la revendiquons désormais.

une vue d'ensemble de notre objet d'étude ; c'est également par l'usage de ces classifications que l'on est en mesure de rendre compte de l'historicité des contraintes qui s'exercent sur la traduction, voire de l'historicité de l'arbitraire du traducteur. Ces catégories (répartition confessionnelle, identification du texte source, genre littéraire du texte source et du texte traduit, traduction des noms propres, etc.) fondent l'articulation interne en chapitres de plusieurs parties de notre travail. Néanmoins ces classifications ne sauraient être une fin en soi, et nous devrons garder à l'esprit leur double relativité : relativité d'une part à l'égard des détails discordants se refusant à la mise en série, et d'autre part à l'égard des contradictions, des non-superpositions des catégories entre elles

La première partie a pour objet principal le contexte éditorial des traductions en langue française du Cantique des cantiques. Nous porterons donc notre regard sur le livre dans lequel est inséré le texte traduit du Cantique. Ce que nous souhaitons montrer est que l'identité de l'éditeur, la mise en page du texte, la nature de ses péritextes, déterminent matériellement la lecture, par le lecteur francophone, de la traduction. La deuxième partie se concentrera sur la façon dont les traductions du Cantique des cantiques matérialisent un projet global de lecture du texte source traduit. Notre regard se portera alors à l'échelle des traductions en tant que textes. La troisième partie, bien plus longue que les deux premières, proposera trois types d'études de cas, chaque type témoignant d'un angle de vue différent porté sur notre corpus. Nous travaillerons cette fois à l'échelle microstructurale, à travers la mise en série de détails.

La première partie de notre travail est intitulée « Les traductions du Cantique des cantiques et leur contexte éditorial ». Le postulat qui la sous-tend est qu'il est impossible de décrire correctement une traduction publiée en faisant abstraction de l'objet matériel du livre dans lequel elle paraît. Comme l'écrivent Yves Chevrel et Jean-Yves Masson en effet,

> une œuvre traduite n'est pas seulement un texte : elle nécessite un support matériel, qui, depuis l'invention de l'imprimerie et jusqu'à une date très récente, a été un objet, livre, revue, journal, affiche […] Il est de toute façon indispensable de placer l'étude des traductions dans le contexte de l'histoire matérielle des imprimés, en attendant de mesurer l'impact des nouvelles techniques informatiques[68].

Il était nécessaire de commencer par le contexte éditorial des traductions du Cantique des cantique, pour deux raisons. D'une part il est plus logique d'entamer notre histoire rapprochée des traductions de ce texte par l'examen de la publication dans laquelle il s'insère, avant d'entrer progressivement dans les textes et d'aborder des unités de texte toujours plus petites. D'autre part, dans la mesure où nous définissons notre corpus selon deux principes uniques, le principe linguistique de la traduction vers la langue française, et le principe éditorial de la publication imprimée de la traduction, l'examen du contexte éditorial est l'occasion d'une description détaillée et méthodique des principes bibliographiques qui ont présidé à la constitution de notre corpus, et qui gouvernent les deux répertoires que nous proposons dans les annexes. Autrement dit, la première partie de notre étude répond à l'annonce, dans le sous-titre de notre travail, de l'étude « *bibliographique* des traductions en langue française du Cantique des cantiques publiées depuis la Renaissance ». Cette première partie, la plus courte de notre étude, sera divisée en cinq chapitres, pour certains très brefs.

Le premier chapitre aura pour but de fixer les limites de notre corpus, dont il définira les principes de la constitution, en exposant notre démarche bibliographique d'une part, et d'autre part en définissant, selon des bornes assez large, ce que nous considérons ici comme une « traduction ».

[68] Yves Chevrel et Jean-Yves Masson, article cité, p. 19-20.

Le deuxième chapitre proposera un panorama des publications incluses dans le corpus, selon des méthodes quantitatives. Sera abordée la distribution des publications du corpus par siècle, par type de publication (Bibles intégrales, éditions séparées du Cantique, divers types de recueils…), par lieu de publication. Ces deux premiers chapitres trouvent leur reflet dans le répertoire bibliographique qui constitue la première annexe.

Le troisième chapitre présentera un panorama des traducteurs du Cantique des cantiques, tout d'abord en en exposant les méthodes qui ont conduit à leur identification (ou qui ont débouché sur un constat d'impossible identification du traducteur), puis en proposant de nouveau une série de synthèses quantitatives, fondée sur la répartition des traducteurs dans des catégories sociologiques significatives lorsqu'il s'agit d'un texte religieux. Nous étudierons donc la part que représentent les traductrices ; le cas des traducteurs ecclésiastiques ; et la question de la professionnalisation des traducteurs, spécifique à nos yeux dans le cas des textes religieux. Les enquêtes dont rend compte ce chapitre trouvent leur synthèse dans le répertoire des traducteurs, deuxième annexe placée en fin de notre étude.

Le quatrième chapitre sera consacré aux éditeurs et aux diffuseurs des traductions du Cantique des cantiques. Les ayant identifiés, nous nous interrogerons sur ce que l'insertion de la publication dans une politique éditoriale peut dire d'une nouvelle traduction du Cantique, lorsqu'il s'agit, aussi bien avec les Bibles intégrales qu'avec le Cantique édité séparément, de publier un texte dont il existe déjà des versions nombreuses. Nous aborderons des éléments de diffusion (tirage, prix, public visé), en nous demandant dans quelle mesure ils influent concrètement sur le travail des traducteurs.

Le cinquième chapitre, le dernier et le plus long de cette première partie, abordera la question de l'édition à proprement parler du texte traduit, par l'angle du rapport de la traduction à ses péritextes. Nous répertorierons d'abord les types de textes (bibliques ou non) traduits conjointement avec le Cantique. Nous examinerons ensuite la présence dans les publications de péritextes, et leur typologie (préfaces et introductions, commentaires, paraphrases, texte original, notes marginales et infrapaginales), puis celle d'inserts dans le texte traduit lui-même (arguments, nom des locuteurs, éléments identifiant le découpage du texte). Nous nous pencherons pour finir sur le lien qui unit les traductions nouvelles à l'image, lorsque les publications du corpus contiennent des illustrations.

La deuxième partie est intitulée « La traduction comme lecture des textes sources ». Notre niveau d'analyse sera non plus la publication dans sa totalité, mais la traduction du Cantique des cantiques envisagée dans son ensemble comme proposant une lecture globale du texte source, en fonction de présupposés linguistiques ou idéologiques déterminant un projet de traduction. C'est en effet cette notion, empruntée à Antoine Berman, qui sera le fil conducteur de la deuxième partie. Le sixième chapitre lui sera consacré, et posera des jalons théoriques auxquels nous recourrons dans la suite de notre travail. Nous nous intéresserons tout particulièrement aux considérations sur la traduction qu'on peut trouver dans les péritextes, et notamment aux définitions de la littéralité et de la fidélité ; nous montrerons que si ces notions sont centrales dans la traduction biblique, elles recoupent concrètement des injonctions parfois très contradictoires.

Le septième chapitre sera consacré à l'identification du texte source sur lequel se sont fondées les traductions. Le Cantique des cantiques partage en effet avec l'ensemble des livre de la Bible hébraïque la caractéristique d'être très fréquemment traduit depuis une version relai, grecque (traduction des Septante) ou, le plus souvent, latine (traduction par Jérôme de Stridon incluse dans la Vulgate romaine), mais aussi depuis d'autres versions latines modernes, ou en langues modernes. Nous élaborerons des critères permettant de reconnaître, en l'absence d'indications explicites, quel texte source a été traduit, et, si possible, quelle

édition ou quel type d'édition a été utilisé. Nous analyserons ensuite ce que révèle la répartition de notre corpus en fonction du texte source utilisé.

Ayant ainsi établi la pluralité des textes et des langues sources sur lesquels se fondent les traductions du Cantique des cantiques, nous tenterons d'articuler les projets de traductions tels qu'ils apparaissent dans les péritextes et dans les traductions elles-mêmes, avec la question du génie des langues qui apparaît fréquemment dans les discours des traducteurs, et en fonction de laquelle ils légitiment le cas échéant une adaptation formelle du texte source aux codes et aux usages de la langue cible, mais surtout de la culture cible. Nous évoquerons à ce sujet les points linguistiques et culturels autour desquels se cristallise le discours des traducteurs : lexique et système verbal hébreu d'une part, images du texte d'autre part, différence des génies des peuples enfin. Nous montrerons ce faisant l'évolution historique des notions de génie des langues et de génie des peuples, et leur remise en cause actuelle par une frange des traducteurs.

Le neuvième chapitre, dernier chapitre de la deuxième partie, portera sur la traduction du Cantique comme reflet de la compréhension du genre littéraire du Cantique des cantiques. Le Cantique est en effet classé dans la tradition chrétienne parmi les livres poétiques, mais au vu des traductions, son appartenance à un genre littéraire est problématique. Nous montrerons d'une part, la définition des genres littéraires de la Bible ne va pas de soi ; nous décrirons ensuite comment la forme stylistique adoptée par les traducteurs dans le texte français qu'ils produisent peut – non systématiquement – être le signe d'une lecture générique.

La troisième et dernière partie ne comporte que trois chapitres, mais elle ne représente pas moins de la moitié du volume de notre travail. C'est dans cette dernière partie en effet que nous proposons trois séries (une par chapitre) d'études de cas, chacune développée selon un angle de vue différent. Nous l'avons intitulée « Microlectures », puisque de fait c'est dans cette partie que nous employons véritablement la méthode définie précédemment de la mise en série des détails textuels .

Le premier chapitre de cette dernière partie, et dixième chapitre de notre étude, se différencie des deux chapitres suivants en ce qu'il ne met pas en tension l'ensemble des traductions : en effet, nous le consacrons à une série d'études de cas centrées autour des figures de onze traducteurs ou groupes de traducteurs, en autant de petites monographies. Nous chercherons à chaque fois à étudier comment s'articulent horizon du traducteur (en insistant le cas échéant sur la formation du traducteur, sa position sociologique, mais également l'insertion de la traduction dans son œuvre) et projet de traduction, et si le texte français de la traduction reflète les attentes que l'on pourrait avoir au vu du profil des traducteurs. Nous avons choisi, un peu arbitrairement il faut dire, de consacrer ces études de cas à des traducteurs dont l'œuvre a été déterminante dans l'histoire des traductions du Cantique, et a influencé le travail des traducteurs ultérieurs (ainsi Renan[69], Chouraqui[70], les traducteurs de la Bible de Port-Royal[71] et de la Bible de Jérusalem[72]), des traducteurs connus

[69] *Le Cantique des Cantiques*, traduit de l'hébreu avec une étude sur le plan, l'âge et le caractère du poème. Paris, Michel-Lévy frères, 1860 [80].

[70] André Chouraqui, *Le Cantique des cantiques*, Desclée de Brouwer, Paris, 1953 [159] ; *Le Cantique des cantiques suivi des Psaumes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970 [178] ; *Les cinq volumes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1975 [182] ; *La Bible*, traduction d'André Chouraqui, Paris, Desclée de Brouwer, 1985 [198].

[71] *Cantique des cantiques traduit en françois, avec une explication tirée des saints Pères & des Auteurs Ecclésiastiques*, Paris, chez Guillaume Desprez, 1694 [39] ; *La Sainte Bible contenant l'Ancien et le Nouveau Testament, En Latin & en François : Avec des notes courtes pour l'intelligence des endroits les plus difficiles de l'Ecriture Sainte, De la Traduction de Monsieur Le Maistre de Sacy*, Paris, chez Guillaume Desprez Impr. & Libr. ord. du Roy, 1700 [40].

pour leur œuvre littéraire (Voltaire[73], Claudel[74]), et aussi des figures méconnues, ou dont l'œuvre n'a été redécouverte que récemment (Castellion[75], Ledrain[76]). Nous consacrons également quelques pages à des cas traductologiques intéressants, et quasiment contemporains. Henri Meschonnic[77] présente l'intérêt d'être un traducteur du Cantique qui est également un théoricien de la traduction, et qui de plus s'avère être entré dans la traduction — sa théorie et sa pratique – par le biais même du Cantique. La traduction française de la traduction et du commentaire italiens de Guido Ceronetti[78] nous permettra de nous interroger sur ce qui fonde l'intérêt, en des termes éditoriaux notamment, de traduire une traduction, et sur les spécificités stylistiques que cela entraîne. Nous avons rencontré Julien Darmon[79], auteur de la dernière traduction en date incluse dans notre corpus : quelques pages seront consacrées à l'exposé de cette entrevue.

Dans les onzième et douzième chapitres, nous effectuons des microlectures mettant en tension l'ensemble du corpus autour d'une sélection de détails sélectionnés dans les textes. C'est essentiellement dans ces deux derniers chapitres que se justifie le sous titre d'«étude linguistique des traductions françaises du Cantique des cantiques », puisque nous serons amenée à opérer de nombreuses microlectures terminologiques, syntaxiques, stylistiques, aussi bien sur les textes sources que sur leurs traductions. Nous nous référerons en cela largement à la typologie des tendances déformantes telle qu'elle est présentée par Antoine Berman dans son article « La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain »[80], en veillant cependant à ne pas tomber dans un catalogue fastidieux des écarts des traductions : nous veillerons en effet à caractériser, outre les divers phénomènes de déplacement ou de transformation observés, ce que ces phénomènes disent de la représentation que les traducteurs se font de leur tâche, et de l'historicité de ces représentations.

Le onzième chapitre aborde les problèmes de traduction du Cantique des cantiques sous un angle théorique, et examine les solutions employées dans chacune des traductions du corpus, solutions pour lesquelles nous proposons, quand nous le pouvons, un classement en catégories distinctes, afin d'étudier dans une approche quantitative la distribution des traductions ; nous tâcherons de mesurer si, entre autres, une évolution historique ou un scission confessionnelle sont perceptibles. Les questions théoriques qui sont examinées dans ce chapitre sont pour certaines communes à toute traduction, pour certaines propres au

---

[72] André Robert, *Le Cantique des cantiques*, Paris, les éditions du Cerf, 1951 [156] ; *La Bible de Jérusalem*, traduite en français sous la direction de l'école biblique de Jérusalem, Paris, les Editions du Cerf, 1956 [160] ; *Le Cantique des Cantiques, traduction et commentaire*, traduction et commentaire d'André Robert, édités par Raymond Tournay, Paris, Gabalda, 1963 [168] ; *Le Cantique des Cantiques : commentaire abrégé,* traduction d'André Robert, texte révisé par Raymond Tournay, et Miriam Nicolaÿ Paris, Editions du Cerf, 1967 [171] ; Raymond Tournay, *Quand Dieu parle aux hommes le langage de l'amour. Etudes sur le Cantique des cantiques*. Avec une traduction nouvelle. Paris, J. Gabalda, 1982 [194].

[73] Voltaire, *Précis de l'Ecclésiaste et du Cantique des cantiques*, par M. de Voltaire, à Liège, chez J. F. Bassompierre, libraire, 1759, [57].

[74] Paul Claudel, *Paul Claudel interroge le Cantique des cantiques*, Paris, Egloff, 1948, [150].

[75] Sébastien Castellion, *La Bible nouvellement translatée, avec la suite de l'histoire depuis le tems d'Esdras iusqu'aux Maccabées : depuis les Maccabées jusqu'a Christ. Item avec les annotacions sur les passages difficiles*, Bâle, pour Jehan Hervage, 1555, [8].

[76] Eugène Ledrain, *La Bible*, traduction nouvelle d'après les textes Hébreu et Grec par Eugène Ledrain, Paris, Alphonse Lemerre, 1886-1899.

[77] Henri Meschonnic, *Les cinq rouleaux*, Paris, NRF Gallimard, 1970, [177].

[78] Guido Ceronetti, *Le Cantique des cantiques*, Milan, 1975. Traduit de l'italien par Anna Devoto et Danielle Van de Velde, Paris, Samuel Tastet Editeur, 1989 pour la traduction française, [203].

[79] Meïr Leibusch Malbim, *Cantiques de l'âme. Chirei ha-néfech*, double commentaire sur le Cantique des cantiques de Meïr Leibusch Malbim, traduit de l'hébreu, annoté et présenté par Julien Darmon, Lagrasse, Verdier, 2009, [246].

[80] Antoine Berman, « La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain », dans *Les Tours de Babel*, Mavezin Trans-Europ-Repress 1985.

Cantique des cantiques. Seront ainsi analysées les prises en compte dans les traductions les points suivants : la fonction de la ponctuation ; la traduction des images, métaphores et comparaisons ; la traduction des appellatifs ; l'usage du tutoiement et du vouvoiement ; la traduction des noms propres ; la traduction des *realia* ; la prise en compte de l'érotisme.

Le douzième et dernier chapitre réalisera enfin lui aussi une confrontation des solutions dans chacune des traductions du corpus ; en revanche l'angle par lequel nous aborderons cette confrontation ne sera plus celui des problèmes théoriques, mais d'une sélection opérée sur les textes sources, pour reprendre la formulation d'Antoine Berman, « *d'exemples stylistiques* (au sens large) pertinents et significatifs dans [les originaux] »[81]. Les exemples retenus l'ont été en vertu d'une forme de décantation du texte, après de multiples lectures aussi bien des originaux que des traductions. Nous avons sélectionné six versets, qui ont l'avantage d'illustrer assez largement les cas théoriques évoqués dans le chapitre précédent, mais surtout de permettre une interrogation de l'articulation, dans les traductions mêmes, du travail linguistique et de l'exégèse. Nous étudierons donc les versets suivants, pour les raisons suivantes : Ct 1,1 à cause du lien de ce verset au titre du texte ; Ct 1,2 parce qu'il fait partie des versets permettant de mesurer l'incidence du choix du texte source, et les répercussions de ce choix sur l'exégèse quand elle s'appuie sur la traduction ; Ct 2,3 parce que la référence à des *realia* difficilement identifiables permet d'illustrer cette question capitale dans la traduction biblique ; Ct 6,12 parce qu'il présente le cas d'un verset incompréhensible, et est ainsi particulièrement à même d'agir comme révélateur des projets de traduction ; Ct 7,3 parce qu'il est au contraire un verset limpide linguistiquement, mais que la référence à la nudité le rend de ce fait problématiques pour certains traducteurs ; Ct 8,6 enfin parce que ce verset est en quelque sorte l'acmé du texte, tant du point de vue de la force signifiante de l'affirmation « l'amour est fort comme la mort », que parce que dans ce verset convergent de manière exceptionnelle les enjeux théoriques qui auront été exposés précédemment.

[81] Antoine Berman, *Pour une critique des traductions*, ouvrage cité, p. 70.

Première partie : Les traductions du Cantique des cantiques et leur contexte éditorial.

Il nous paraît nécessaire de débuter notre étude bibliographique, historique et linguistique des traductions en langue française du Cantique des cantiques par un examen des publications dans lesquelles elles sont incluses. L'histoire des textes est en effet largement liée à celle de leur édition[82], parce que cette dernière témoigne d'une part de la lecture qu'en font traducteurs et éditeurs, et détermine d'autre part dans une certaine mesure leur réception par les lecteurs.

L'histoire rapprochée des traductions françaises du Cantique des cantiques que nous nous proposons de réaliser commencera ainsi par un regard porté de près sur les livres dans lesquels sont publiées les traductions du Cantique. Cette première partie est celle dans laquelle l'analyse bibliographique prend la place la plus importante ; c'est néanmoins le répertoire bibliographique qui est le lieu principal de ce type d'analyse. Notre première partie, axée sur le contexte éditorial des traductions incluses dans notre corpus, ne s'en tiendra pas aux données bibliographiques. Après avoir défini les limites de notre corpus, selon des critères essentiellement éditoriaux, et décrit les divers types de publication dans lesquelles les traductions du Cantique s'insèrent, elle identifiera les principaux acteurs de l'édition d'une nouvelle traduction du Cantique – en l'occurrence, le traducteur et l'éditeur –, et analysera le rapport de la traduction du Cantique aux péritextes.

Ainsi, sans encore entrer dans le détail des traductions elles-mêmes, nous montrerons comment le contexte éditorial est susceptible de révéler en partie la lecture qui est faite du texte – notamment en termes confessionnels et exégétiques. Le but des parties suivantes de notre travail sera entre autres de confirmer ou d'infirmer cette première analyse.

Premier chapitre : Définition du corpus

L'étude bibliographique et traductologique des traductions françaises du Cantique des cantique que nous présentons ici se fonde sur la constitution d'un corpus, dont la clôture permet d'étudier les problèmes éditoriaux et traductologiques entre autres selon des méthodes quantitatives. Le but de ce premier chapitre est de décrire les modalités de la constitution du corpus, des limites fixées *a priori* en vue des premiers sondages bibliographiques, à la décision, une fois les ouvrages consultés, d'inclure ou non les versions du Cantique après avoir examiné dans quelle mesure elles relevaient véritablement de la traduction. Ce dernier examen s'est effectué en vertu d'une définition de la traduction, et d'une distinction entre la traduction et les modes de transferts textuels voisins que sont la paraphrase, le commentaire et l'adaptation ; ce chapitre en présentera des tentatives de définitions, qui ont servi de critères à l'inclusion éventuelle des versions dans le corpus.

[82] De fait, les travaux concernant l'histoire de la traduction de la Bible effectuent en grande part l'histoire de l'édition de la Bible en français. Il faut dire que c'est sans doute cet aspect de l'histoire des textes qui est le plus facile à documenter, dans la mesure où il repose largement sur une exploration bibliographique.

I- Limites linguistiques, éditoriales et historiques du corpus.

Notre étude s'appuie sur un relevé tendant dans la mesure du possible à l'exhaustivité des traductions du Cantique en langue française, sans présupposer de l'importance des traductions, que ce soit en fonction de critères objectifs (nombre d'exemplaires parus, nombre de rééditions) ou subjectifs (valeur des traductions). Aucune hiérarchisation n'est opérée *a priori* au sein des textes du corpus. Le relevé des publications proposé dans le répertoire bibliographique n'exclut donc aucune traduction consultée, quand bien même l'analyse des traductions ne les étudie pas toutes également, mais privilégie certaines d'entre elles. Le corpus doit cependant être délimité. Les critères qui ont permis de poser *a priori* les bornes du corpus de cette étude sont ceux de la langue cible des traductions, du support éditorial et de l'ère historique.

1- Limites linguistiques et géographiques

La première limite du corpus est une limite linguistique. Les traductions du Cantique des cantiques analysées sont des traductions en langue française : le corpus est en premier lieu défini par la langue d'arrivée dans laquelle le Cantique est traduit. Cela implique principalement deux délimitations. Premièrement, si le corpus est défini par la langue d'arrivée, cela signifie qu'il est déterminé par des facteurs linguistiques et non géographiques. En d'autres termes, est intégrée au corpus toute traduction en langue française, quel que soit son lieu d'édition, et quelle que soit la nationalité du ou des traducteurs. Réciproquement, une traduction publiée en France dans une autre langue que le français ne sera pas intégrée au corpus. Notre but est en effet de répertorier les traductions du Cantique des cantiques en langue française, et non la traduction du Cantique en France. Cela suppose ainsi de prendre en compte les traductions publiées hors des frontières françaises, particulièrement dans les pays de la francophonie (Suisse, Belgique, Canada). Cette première définition du corpus par la langue d'arrivée – le français – a pour corollaire la non-restriction de la langue de départ : cela entraîne l'existence de plusieurs textes sources utilisés par les traducteurs.

2- Limites éditoriales et définition du support

La deuxième limite concerne les supports matériels des traductions. Nous consultons et analysons les traductions du Cantique des cantiques éditées et imprimées, si possible à partir de leur édition originale. En amont des traductions publiées, sont exclus les manuscrits et brouillons qui témoignent du travail préliminaire à la publication, ainsi que les traductions qui n'auraient pas été publiées du fait de leur auteur[83]. En aval les rééditions des traductions ne sont pas prises en compte lorsqu'elles sont reproduites à l'identique. Dans le cas où il

[83] La traduction de Bossuet n'est ainsi pas incluse dans le corpus. Elle n'est pas éditée avant 1862. (*Le Cantique des cantiques de Salomon*, dans *Œuvres inédites de Bossuet*, publiées d'après les manuscrits originaux par F. Lachat, Paris, Librairie de Louis Vivès, éditeur, 1862). L'éditeur Lachat écrit p. ii : « En 1694, il traduisit en français, pour les Ursulines de Meaux, le texte et les commentaires du divin poëme. Tout le monde admirera cette traduction, qui joint la force à la délicatesse, la grandeur et la simplicité. C'est une copie faite en 1695, au monastère de Meaux, qui nous a servi de modèle dans l'impression ».

existerait plusieurs éditions simultanées de la même traduction[84], nous nous fondons sur une seule édition, de préférence la mieux diffusée, sans rechercher systématiquement les variantes entre les différentes éditions, sauf si celles-ci sont suffisamment significatives pour être analysées. Les différentes éditions sont le cas échéant mentionnées dans le répertoire, qui ne comporte cependant qu'une seule entrée correspondant à la traduction unique. C'est en effet vers l'exhaustivité du relevé des différentes traductions du Cantique des cantiques, et non du relevé des différentes éditions, que tend cette étude. Nous insistons bien sur ce point : notre travail se fonde sur des textes, et non sur des livres. Néanmoins la prise en compte des textes ne peut se faire sans lien avec leur contexte éditorial premier, d'où la nécessité de se pencher sur la façon dont le texte et sa lecture sont conditionnés par l'édition dans laquelle il est pour la première fois offert au public.

Les traductions du Cantique des cantiques sont publiées dans des ouvrages aux contenus et aux formats très divers. Là encore, notre recherche de l'exhaustivité du relevé des traductions françaises du Cantique nous porte à n'exclure du corpus aucun type de publication. Nous incluons dans le corpus les traductions publiées dans les Bibles intégrales, dans lesquelles figure nécessairement le Cantique en tant que livre canonique ; les traductions publiées dans des éditions séparées consacrées au seul Cantique (qu'il s'agisse de traductions seules, de traductions servant de support à un commentaire, d'éditions illustrées, etc.) ; les traductions comprises dans des recueils, qu'ils rassemblent une sélection de textes bibliques ou le Cantique associé à des textes profanes ; enfin les traductions du Cantique publiées dans des périodiques. Lorsque la même traduction est publiée à la fois dans une Bible intégrale et dans une édition séparée, les deux publications sont consultées et font l'objet de deux notices dans le répertoire bibliographique[85].

3- Limites historiques

La définition du support éditorial du corpus a pour corollaire la fixation des bornes historiques de cette étude qui a donc pour *terminus a quo* l'invention de l'imprimerie et pour *terminus ad quem* l'époque contemporaine. La première traduction étudiée est publiée vers 1481[86], et la dernière en 2009[87]. Sont exclues du corpus les traductions antérieures à l'invention de l'imprimerie, qui poseraient des problèmes d'établissement du texte dépassant les limites de cette étude. Les traductions médiévales éditées et imprimées plusieurs siècles après leur rédaction ne sont pas non plus incluses dans le corpus.

---

[84] C'est le cas notamment des Bibles publiées par l'Agence Biblique internationale ; une édition d'étude avec des péritextes développés paraissant aux côtés d'une édition moins complète et aussi moins coûteuse à la production et à l'achat. Nous nous sommes ainsi fondés sur l'édition d'étude de la Nouvelle Bible Segond (Alliance biblique universelle, 2002, [233]), mais il en existe également une édition standard, dans lesquelles le texte de la traduction est identique, publiée la même année.

[85] En général, les péritextes sont davantage développés dans l'édition séparée ; néanmoins la Bible intégrale est susceptible de délivrer des renseignements sur l'ensemble du projet éditorial.

[86] Il s'agit d'un ouvrage paru à Lyon chez Martin Huss, ne comprenant pas de page de titre, et publié selon la notice FRBNF38793429 de la Bibliothèque nationale de France vers 1481. Il contient les Proverbes, la Sagesse, le Cantique et l'Ecclésiaste ; le traducteur est anonyme.

[87] La publication concernée est une traduction d'un commentaire hébreu du Cantique : *Cantiques de l'âme. Chirei ha-néfech*, double commentaire sur le Cantique des cantiques de Meïr Leibusch Malbim, traduit de l'hébreu, annoté et présenté par Julien Darmon, Lagrasse, Verdier, 2009. Le traducteur a entièrement retraduit le texte du Cantique afin qu'il coïncide avec le commentaire.

II- Méthode de recherche bibliographique.

1- Localisation des publications contenant une traduction du Cantique des cantiques

Le point de départ de la prospection bibliographique est la consultation des catalogues des bibliothèques, et tout particulièrement des bibliothèques à dépôt légal dans les pays francophones.

Des recherches dans les catalogues de la Bibliothèque nationale de France, de la Bibliothèque royale de Belgique, de la Bibliothèque et Archives nationales du Québec, de la Bibliothèque de Genève ont été menées, en croisant les critères de recherche dans les bases de données. Nous avons eu recours à la recherche par titre, par sujet et par mots avec comme mots-clés « cantique des cantiques », mais aussi « *shir hashirim* », titre hébreu du texte par lequel il est fréquemment appelé, et également, entre autres « cinq rouleaux », « livres de Salomon », titres possibles de recueils contenant le Cantique. À partir des notices proposées dans les catalogues nous avons établi des listes de cotes et avons consulté les ouvrages consacrés en tout ou en partie au Cantique. Nous avons élargi le cercle des explorations bibliographiques aux Bibles intégrales, qui contiennent une traduction du Cantique. Nous avons également cherché à voir si les cotes voisines des ouvrages consultés correspondaient à des volumes consacrés au Cantique[88].

La première phase de recherche des publications contenant des traductions du Cantique des cantiques s'est donc faite à partir de l'exploitation des catalogues des bibliothèques nationales conservant les ouvrages du dépôt légal. La deuxième phase a consisté à exploiter les références bibliographiques de ces publications. Nombreuses sont en effet celles qui citent des travaux précédents touchant de près ou de loin au Cantique. La consultation des ouvrages cités est capitale dans la mesure où elle permet de se rendre compte des lectures préliminaires du traducteur. Elle aboutit essentiellement à la constitution de la bibliographie secondaire. Cependant il peut arriver que soient mentionnées des traductions qui n'avaient pas été relevées lors de la consultation des catalogues des bibliothèques : il s'agit alors de publications dont le titre n'a pas de rapport avec le Cantique des cantiques, qui ne sont pas conservées dans les bibliothèques nationales ou encore qui ont été publiées au sein de périodiques et n'ont pas donné lieu à une entrée séparée dans les catalogues.

Ce dernier point a révélé la nécessité de dépouiller les périodiques dans lesquels on pouvait vraisemblablement trouver une traduction du Cantique. Ont été consultées les tables de la *Revue Biblique*, du *Correspondant*, de la *Revue du monde catholique*, des *Études Bibliques*, périodiques auxquels faisaient référence les publications consultées. Pour les autres périodiques, la *Bibliographie biblique* de Paul Langevin[89] a été utilisée pour la période 1930-1983.

Les répertoires bibliographiques ont été utilisés d'une part pour s'assurer du dépouillement maximal des catalogues, et d'autre part pour obtenir sur les publications consultées des renseignements de l'ordre de la bibliographie matérielle. La bibliographie de

[88] C'est ainsi que nous avons découvert l'ouvrage de Bruston intitulé *La Sulammite*, qui contient une traduction dramatique du Cantique qui nous avait échappé dans une première exploration des fonds de la BnF parce que son titre ne comprenait pas les mots que nous avions utilisés.

[89] La *Bibliographie biblique* de Paul Lagevin comporte trois tomes. Le tome 1 couvre les revues catholiques parues entre 1930 et 1970 (Québec, les presses de l'université Laval, 1972) ; le tome 2 couvre les revues sans limite confessionnelle entre 1930 et 1970 (Québec, les presses de l'université Laval, 1978) ; le tome 3 est une mise à jour des volumes précédents et s'étend jusqu'à 1983 (Québec, les presses de l'université Laval, 1985).

Bettye Chambers[90], qui recense les Bibles publiées en français du quinzième au dix-septième siècle, a été d'une grande aide afin de ne pas manquer de consulter les Bibles françaises conservées à l'étranger. Le répertoire des Bibles conservées à Paris[91] édité par les éditions de la Bibliothèque nationale de France a également été utilisé, notamment parce qu'il recense, outre les Bibles françaises, les traductions séparées de livres bibliques, les compilations, et surtout les éditions bibliques en hébreu, grec, latin conservées à Paris, et susceptibles d'avoir servi de sources aux traductions françaises. Ce répertoire couvre les éditions publiées du seizième au dix-huitième siècle ; il ne prend pas en compte systématiquement les paraphrases ou les commentaires bibliques contenant le texte biblique, son objet est en effet de proposer un catalogue des exemplaires conservés à Paris des éditions de textes bibliques, quelque soit leur langue. Certaines publications ayant paru à cette époque et incluses dans notre corpus (essentiellement des éditions séparées du Cantique commentées), ne figurent pas dans ce catalogue ; elles n'auront pas correspondu, pour les auteurs du catalogue, à la notion d'édition du texte biblique[92]. L'absence de répertoire consacré aux dix-neuvième et vingtième siècles a été compensée par la consultation des nombreux ouvrages consacrés à l'histoire de la Bible et comprenant une bibliographie faisant état des nouvelles parutions de Bibles intégrales[93]. Par ailleurs, nous avons exploité les annexes de l'ouvrage que Max Engammare a consacré au Cantique à la Renaissance[94], qui comporte un répertoire bibliographique décrivant aussi bien des éditions françaises du texte que des éditions de ses sources. Pour les siècles ultérieurs, aucun ouvrage consacré au Cantique des cantiques n'a visé à l'exhaustivité de l'étude bibliographique, que ce soit des éditions, des traductions ou des commentaires du Cantique.

Le croisement des critères et des méthodes de recherche bibliographique vise à établir un relevé aussi exhaustif que possible des publications contenant une traduction du Cantique des cantiques. L'exhaustivité, si elle est visée, ne sera sans doute pas atteinte, pour plusieurs raisons. Le principe d'un dépôt légal est que sont conservés par la Bibliothèque nationale des exemplaires de chacune des publications légales. Il est cependant difficile de se fier aveuglément aux dépôts légaux pour établir un relevé bibliographique des traductions du Cantique. Tout d'abord, il existe des publications antérieures à la fondation du dépôt légal[95], qui s'il a été instauré dès 1537 en France, n'existe que depuis 1968 au Canada ; et a été suspendu entre 1594 et 1965 en Belgique[96]. Pour les publications antérieures, on ne peut qu'espérer qu'une consultation minutieuse des catalogues des principales bibliothèques

---

[90] Bettye Chambers, *Bibliography of French Bibles. Fifteenth- and Sixteenth- Century French-Language Editions of the Scriptures*, Genève, Librairie Droz, 1983, et *Bibliography of French Bibles. Seventeenth Century French-Language Editions of the Scriptures*, Genève, Librairie Droz, 1994.

[91] Martine Delaveau et Denise Hillard (éd.), *Bibles imprimées du XVI^e^ au XVIII^e^ siècle conservées à Paris,* éditions de la Bibliothèque nationale de France, 2003.

[92] De fait l'introduction du catalogue précise : « Outre les publications qui s'en tiennent exclusivement au texte de l'Ecriture, le catalogue contient en effet un certain nombre de paraphrases, parfois fort éloignées du texte ; de même, du texte annoté on passe insensiblement au texte accompagné d'un commentaire de plus en plus important, au point de l'emporter totalement. Si bien qu'en dépit de nos efforts, le choix de retenir telle édition ou d'écarter telle autre pourra parfois apparaître arbitraire ou du moins pas toujours en adéquation avec les attentes de tel groupe de chercheurs. En principe, seuls ont été retenus les ouvrages ou le commentaire n'était pas plus important que le texte ». (Dans *Bibles imprimées du XVI^e^ au XVIII^e^ siècle conservées à Paris*, ouvrage cité, p. xv).

[93] Voir notamment Pierre-Maurice Bogaert (dir.), *Les Bibles en français : histoire illustrée du Moyen-Âge à nos jours*, Turnhout, Brepols, 1991.

[94] Max Engammare, *Qu'il me baise des baisiers de sa bouche. Le Cantique des cantiques à la Renaissance*, étude et bibliographie, Genève, Droz, 1993.

[95] Le dépôt légal a été instauré en France dès 1537 par l'ordonnance royale de François I^er^ du 28 décembre. La législation touchant au dépôt légal a fortement évolué depuis sa création.

[96] Voir « Principes directeurs pour l'élaboration d'une législation sur le dépôt légal », de Jules Larivière, étude publiée par l'UNESCO, Paris, 2000.

permettra d'établir un relevé le plus exhaustif possible. Quant à la Suisse, elle ne possède pas de dépôt légal national ; les cantons sont libres de légiférer en la matière. Le canton de Genève a instauré un dépôt légal en 1967.

Il faut par ailleurs être conscient que les dépôts légaux ne contiennent pas nécessairement l'ensemble des publications nationales[97].

2- Choix des publications retenues dans le corpus

Une fois les catalogues dépouillés et une fois constituées les listes de publications susceptibles de contenir des traductions françaises du Cantique des cantiques, ces publications sont consultées. Chaque ouvrage contenant une traduction du Cantique fait l'objet d'une fiche, et se voit brièvement décrit dans le répertoire bibliographique.

Le nombre de publications consultées est bien supérieur au nombre finalement retenu dans le corpus. Ont été exclus du corpus plusieurs types d'ouvrages. D'abord, les ouvrages consacrés au Cantique, mais n'en donnant pas de nouvelle traduction, soit qu'il s'agisse d'un commentaire ou d'une étude sur le Cantique qui n'en donne pas le texte, soit que la traduction incluse dans l'ouvrage ait déjà été publiée[98], et qu'elle ne soit donc pas nouvelle. Les publications ne contenant qu'une traduction très partielle du Cantique, par exemple d'un seul livre, n'ont pas été prises en compte. Figurent néanmoins dans le corpus des traductions non exhaustives, à partir du moment où la traduction rend compte au moins de la majeure partie du texte. L'inclusion dans le corpus des paraphrases et des adaptations a été problématique ; la définition de ces versions du texte fera l'objet d'un développement ultérieur. La bibliographie générale mentionne plusieurs éditions du Cantique des cantiques qui n'ont pas été retenues dans le corpus parce que le texte français qu'elles contiennent provient d'une traduction antérieure du Cantique, mais qui méritent de figurer dans la bibliographie, afin notamment d'en identifier le traducteur.

Au final, le corpus sur lequel se fonde cette étude est constitué de deux cent cinquante publications, pour un total de deux cent soixante cinq textes français considérés, au sens large, comme des traductions. La non coïncidence de ces nombres tient au fait que plusieurs publications contiennent plus d'une version du Cantique[99].

---

[97] Notamment, l'impossibilité après la révocation de l'édit de Nantes de publier des Bibles protestantes françaises a conduit, d'une part, à la production d'éditions clandestines non déposées, et d'autre part à l'impression de Bibles françaises hors des frontières du royaume. Frédéric Delforge, dans *La Bible en France et dans la francophonie : Histoire, traduction, diffusion,* s.l., Publisud/ Société Biblique de France, 1991, montre l'importance des effets de la révocation de l'édit de Nantes, en 1685, sur la diffusion de la Bible en France : « Le roi ordonne la suppression de tout exercice public du culte, la démolition des temples, le bannissement des pasteurs dans un délai de quinze jours, l'obligation pour les protestants de faire instruire leurs enfants dans la religion « Catholique, apostolique et romaine » […]. Dans ces conditions l'impression des Ecritures en France par les Églises de Réforme devient impossible. […] Le protestantisme français devra attendre le Consulat (1799-1804) pour imprimer à nouveau les textes bibliques dont il a besoin », p. 166.

[98] Bon nombre d'ouvrages récents utilisent par exemple la traduction de la Bible de Jérusalem. C'est le cas notamment de l'ouvrage de commentaire du dominicain Benoît Lacroix, avec des lithographies d'Albert Carpentier : *Le Cantique des Cantiques et son interprétation*, Saint-Hippolyte, les éditions du Noroît, 1994. C'est également le cas de la première édition œcuménique de la Bible, qui ne contient pas de traduction nouvelle, mais reprend le texte de la Bible de Jérusalem : *Le Trésor spirituel de l'humanité. La Sainte Bible. Première édition œcuménique*, Paris, éditions Planète, 1965.

[99] Les ouvrages de Cotin [30], du traducteur anonyme de 1717 [47], de Voltaire [57] , de Renan [80)], de Taoussi [132], de Junès [141], d'Albert Hazan [145] et de Pringle [211] contiennent deux versions françaises du Cantique ; ceux de Hersent [22], du traducteur anonyme de 1690 [37] et de Le Blanc d'Ambonne [87] en contiennent trois.

III- Définition du concept de traduction et limites du corpus

1- Proposition de définition de la traduction

Définir la traduction n'est pas tâche facile, à plus forte raison lorsque la définition proposée doit s'appliquer à des textes parus en l'espace de plus de cinq cents ans. Peut-être, à défaut de recourir aux outils lexicographiques, peut-on partir d'un constat : il ne semble pas y avoir d'écart méthodologique séparant radicalement les traductions figurant aux deux bornes temporelles de notre corpus. La démarche de Lefèvre d'Etaples en 1530 de celle du Chanoine Osty en 1973. Malgré l'écart temporel séparant les deux traducteurs, le fruit de leur travail dans les deux cas, et pour les mêmes raisons, peut être appelé une traduction.

De fait, il est assez frappant de constater que la traduction est définie de façon relativement semblable dans les dictionnaires de la période couverte par le corpus. On lit ainsi à l'article « traduire » dans le premier dictionnaire de l'Académie Française[100], paru en 1694 :

> *Traduire,* signifie aussi Tourner un ouvrage d'une Langue en une autre. *Il a traduit un tel livre en françois, en italien; il le traduit en vers, en prose ; cela est bien traduit, fidellement traduit, traduit de mot à mot.*

Et à l'article « traduction » :

> Traduction. s. f. v. Version d'une langue en une autre. *Traduction nouvelle, fidelle, exacte, elegante. vieille traduction. meschante traduction. je ne m'arreste pas aux traductions, je veux voir les originaux. traduction de la Bible, traduction de Plutarque.*

En 1935, dans la huitième édition de ce dictionnaire[101], le mot « traduction » est défini ainsi :

> TRADUCTION. n. f. Action de traduire. *La traduction est un travail difficile. La traduction demande une grande intelligence des deux langues et de la matière dont il s'agit.*
> Il désigne aussi la Version d'un ouvrage dans une langue différente de celle où il a été écrit. *Traduction libre, Traduction littérale.*
> *Traduction juxtalinéaire. Traduction en prose, en vers. Une traduction de l'*Odyssée.

Le dictionnaire historique de la langue française[102] mentionne une préexistence du mot « traduire » dans les textes[103], avant son entrée dans le dictionnaire de l'Académie française (le mot est en effet ignoré notamment du *Thresor de la Langue Française*[104] de Jean Nicot). À l'entrée « traduire » figure la notice suivante :

---

[100] *Le Dictionnaire de l'Académie Françoise*, Dédié au Roy, Paris, chez J.-B. Coignard, 1694, entrée « traduire »
[101] *Dictionnaire de l'Académie Française*, huitième édition, Paris, Librairie Hachette, 1932-1935, entrée « traduction »
[102] *Dictionnaire historique de la langue française*, sous la direction de Alain Rey, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1992, entrée « traduire ».
[103] Le *Dictionnaire historique* mentionne une introduction du mot « traduire » en 1520, sans préciser dans quel texte. Quoi qu'il en soit, le mot préexiste bel est bien au *Thresor de la Langue Française* qui paraît en 1606 puisqu'il est présent dans le titre même de l'ouvrage de Dolet : *La maniere de bien traduire d'une langue en aultre* (Lyon, Estienne Dolet, 1540).
[104] Jean Nicot, *Thresor de la langue Françoyse, tant ancienne que moderne*, à Paris, chez david Douceur, libraire juré, 1606.

> faire passer d'une langue dans une autre » est emprunté (1520) pour le sens à l'italien *tradurre* ou directement au latin *traducere*. *Traduire* a tendu à se limiter au sens de « transposer dans une autre langue », d'où *traduire un auteur* (1559) aux dépens des acceptions plus générales : « montrer sous un certain aspect » (1561), « incarner par des personnages » (1677), reprises au latin par la langue lettrée. Par extension, le verbe a pris le sens abstrait d'« exprimer, interpréter » (1654), par exemple dans *traduire la pensée*, répandu au XIX^e^ siècle dans le domaine artistique, psychologique, puis dans le réflexe didactique.

Les définitions du mot « traduire » ne semblent pas évoluer significativement. La traduction (que l'on désigne par ce mot l'action de traduire, ou, par métonymie, le texte résultant de cette action) est semble-t-il, en son sens premier, constamment considérée comme passage d'un texte d'une langue à une autre. Voilà ce qui peut constituer le noyau irréductible du concept de traduction.

Appliquée à notre corpus, cette définition porterait à considérer comme « traduction française du Cantique des cantiques » tout texte résultant du passage en langue française d'un texte premier, rédigé en une langue autre que le français, correspondant au Cantique des cantiques. Une telle définition cependant semble un peu trop large, en ce qu'elle n'est pas exclusive d'autres modes de passages interlinguistiques, et notamment de la paraphrase et de l'adaptation. Il convient donc de définir plus précisément ce qui dans cette étude est entendu par « traduction ». Cette définition s'articule en deux temps : tout d'abord, il s'agit de proposer une définition d'un facteur commun à tout texte considéré, au moins partiellement, comme une traduction du Cantique, et de ce fait inclus dans le corpus ; ensuite, il convient de définir les textes qui sont, au sens large du mot, des versions du Cantique des cantiques, sans en être des traductions, en l'occurrence, les paraphrases, commentaires et adaptations. La difficulté est ici que la frontière entre les deux catégories est mouvante, dépendante des critères fixés par le traductologue.

Afin de donner une définition plus étroite de la notion de traduction, on peut s'appuyer sur la proposition de Michael Schreiber dans l'article « Une typologie de la traduction et de l'adaptation »[105] :

> Ma typologie des méthodes de traduction s'appuie sur la définition suivante de la notion de *traduction* :
> Une traduction est la transformation interlinguale d'un texte, basée sur une hiérarchie de demandes d'invariances (*Invarianzforderung*).[106]

Le recours à la notion des « demandes d'invariances » dans l'article de Schreiber, s'ajoutant à celle de « transformation interlinguale » qui *a priori* va de soi dans une définition de la traduction, est capitale. Une traduction ne s'arrête pas en effet au passage d'un texte d'une langue dans une autre : encore faut-il que les deux textes aient suffisamment de caractéristiques communes, « d'invariances » pour qu'on puisse considérer qu'ils tendent à la similitude. Que les « demandes d'invariances » soient hiérarchisées, c'est inévitable dans la mesure où traduire est affaire de choix : de la forme ou du message, du rythme du texte de départ ou de la lisibilité du texte d'arrivée, etc. Il y a là en germe, dans cette notion de « hiérarchie des demandes d'invariances », le plus gros des débats qui semblent

[105] Michael Schreiber, « Une typologie de la traduction et de l'adaptation », dans *Poésie, traduction, retraduction*, dirigé par Christine Lombez (dir), Revue Transfert, Travaux franco-allemands de traduction Montpellier-Heidelberg, n°1, Praxiling, Université Montpellier III, 2004, p. 67-83.
[106] Voir également Michael Schreiber, *Übersetzung und Bearbeitung*, Tübingen, Narr, 1993, p. 36.

consubstantiels aux discours sur la traduction[107]. En d'autres termes, c'est sur la nature de « l'invariant » à préserver en priorité dans la traduction que porte le débat qui agite « sourciers » et « ciblistes »[108]. Ce n'est pas la définition même de la traduction qui est alors en question, c'est davantage la question de sa mise en œuvre.

Si la définition de la traduction, quoique formulée en des termes d'un degré de technicité divers, est globalement la même, en revanche, les formes de transferts textuels qui lui sont limitrophes connaissent des variations au cours des siècles couverts par le corpus étudié ici.

Les paraphrases, commentaires et adaptations du Cantique des cantiques ne sont pas le sujet de notre étude. Ils sont cependant abordés de façon obvie, pour ce qu'ils contiennent de traduction, et parce que leur examen permet de mieux cerner les contours de ce qu'est la traduction. Les traductions du Cantique peuvent être publiées dans le cadre d'une paraphrase ou d'un commentaire du Cantique. La traduction et la paraphrase ou le commentaire coexistent alors dans la même édition. Un des enjeux de notre travail est de définir ce qui distingue la traduction de la paraphrase, du commentaire et de l'adaptation, et, réciproquement, d'établir à partir de quel moment, et sur quels critères, il y a de la traduction dans la paraphrase, le commentaire et l'adaptation. La définition d'une limite entre les textes inclus et exclus du corpus n'est donc pas évidente. La majeure partie des textes du corpus ne pose pas de problème d'identification. Une édition qui désigne le texte publié du nom de « traduction » sera en principe incluse dans le corpus. Cependant un nombre restreint de textes pose problème. L'enjeu méthodologique consiste alors à déterminer la limite entre ce qui relève de la traduction et ce qui s'en écarte. Nous postulons, avant d'entrer dans l'étude des textes, qu'il n'y a pas de discontinuité absolue entre traduction et paraphrase, traduction et adaptation, etc. Cette absence de discontinuité s'exprime notamment sur le mode de l'indistinction, quand l'objet étudié ne permet pas d'être classé, ou sur le mode de la superposition, ce qui peut se produire lorsqu'un texte est, par exemple, *à la fois* paraphrase et traduction, parce que chaque mot est traduit, pour être ensuite glosé. La fixation d'une limite entre ces modes de rapport au texte n'a de valeur que relative, même s'il convient de fixer des critères et de proposer des définitions permettant d'élaborer une typologie des textes.

2- Traduction et commentaire

Le commentaire est sans doute le rapport au texte qui se distingue le plus aisément de la traduction. Le commentaire ne suppose pas de passage d'une langue à une autre, ni de demande d'invariance. Le dictionnaire de l'Académie Française de 1694 commence par définir le commentaire en ces termes :

---

[107] Nous consacrerons la deuxième partie de notre étude à la notion de « projet de traduction » ; nous détaillerons alors la façon dont les discours sur la traduction sont présents en marge des traductions incluses à notre corpus, et dans quelle mesure ils ont sur elles des répercussions.

[108] Les termes de langue ou de texte « source », de langue ou de texte « cible » ont été introduits dans la théorie francophone de la traduction par Jean-René Ladmiral, d'après les termes anglais *source* et *target*. Voir l'article de Ladmiral « Sourciers et ciblistes », dans *Revue d'esthétique*, 1986, n° 12. La langue source, en d'autres termes la langue de départ, est la langue dans laquelle est rédigé le texte que l'on traduit, la langue cible, ou langue d'arrivée, est la langue dans laquelle est rédigé le texte produit de la traduction. Jean-René Ladmiral distingue en outre des traducteurs « sourciers » et d'autres « ciblistes », dont les positions s'opposent en ce qu'ils veulent respectivement laisser autant que possible l'auteur en paix et attirer le lecteur, ou laisser autant que possible le lecteur en paix et conduire l'auteur jusqu'à lui. Notons que si les termes de « sourciers » et « ciblistes » sont de Ladmiral, les positions qu'ils désignent leur préexistaient.

> Explication, esclaircissement, observations, & remarques sur quelque Autheur pour expliquer & illustrer son ouvrage. *Docte commentaire. gros, ample commentaire. commentaire,* ou *Commentaires sur la Bible, sur Aristote, sur Hypocrate. faire un Commentaire,* ou *des Commentaires. ce livre est si obscur & si difficile, qu'on ne le peut entendre sans Commentaire. il le faut lire avec un Commentaire.*

Suivant cette définition, qui correspond du reste à la pratique du commentaire biblique à la fin du XVII^e^ siècle, le commentaire est distinct de la traduction dans la mesure où d'une part, il ne suppose pas de transfert linguistique, et où d'autre part il consiste en un apport de données explicatives extérieures au texte lui-même. D'après le Dictionnaire historique de la langue française[109], le mot commentaire, attesté depuis 1675, avait une « valeur péjorative classique » ; ce qui explique peut-être pourquoi bon nombre des publications du corpus contenant selon notre description dans le répertoire bibliographique un commentaire, n'appellent pas « commentaire » le texte qui vient expliquer le Cantique des cantiques, mais, notamment, « explication »[110]. La désignation par le terme « commentaire » d'une explication du Cantique apparaît dans notre corpus en 1726 : il s'agit du *Commentaire littéral* de Calmet[111]. Cela dit, le « commentaire » de Calmet se rapproche davantage de ce que nous appelons « paraphrase », puisqu'il insère les éléments exogènes au texte dans le corps même du texte.

Si notre travail ne s'intéresse pas directement aux commentaires du Cantique des cantiques, il doit les prendre en compte dans la mesure où ils ont un rapport avec les traductions, parce qu'une publication présentée comme étant une « explication » ou un « commentaire » du Cantique est rarement dépourvue de tout élément de traduction, ne serait-ce que parce que le commentaire s'appuie sur le texte lui-même, et le cite à des degrés variés.

Les commentaires du Cantique du cantique sont de natures très variées, et se rattachent à différentes méthodes de lecture des textes. Les commentaires portent ainsi sur l'exégèse[112] du Cantique, sur son étude philologique[113], etc. On peut trouver plusieurs modes de cohabitation de la traduction et du commentaire, quel que soit le mode de lecture fondant le commentaire. De nombreux ouvrages de commentaires du Cantique en comportent une traduction intégrale, qui est soit empruntée à une publication précédente, soit une nouvelle

---

[109] Ouvrage cité, entrée « commentaire », p. 814.

[110] Ainsi les ouvrages suivants : *Explication du Cantique des cantiques, tirée des Saints Péres & des Autheurs Ecclésiastiques*, par D. M B. S., Paris, 1689 [35] ; *Le Cantique des cantiques traduit en François : Avec une explication du sens litteral et spirituel. Tiré des Saints Peres, & des Auteurs Ecclesiastiques. Divisé en deux parties*, Lyon, 1689 [36] ; également les ouvrages auxquels correspondent les notices [37], [39], [43], [47], [56], [60], [72]. Le dernier ouvrage du corpus comportant, d'après sa page de titre, une « explication », est paru en 1843.

[111] Augustin Calmet, *Commentaire litteral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, Paris, chez Emery, 1707-1716. [48]

[112] Ainsi la traduction et commentaire de l'Abbé Le Hir, professeur d'hébreu et d'Écriture Sainte d'Ernest Renan : *Le Cantique des cantiques, avec traduction spéciale sur l'hébreu et commentaire*, Paris, 1890 [109] ; la version de Pierre Doreau : *L'Épopée du cœur de l'Humanité : Le Cantique des Cantiques, traduction et commentaire,* Paris, 1904, [122] ; dans la tradition juive, on peut citer *שִׁיר הַשִּׁירִים ; Chir Hachirim ; Le Cantique des cantiques*, traduction et commentaires fondés sur les sources talmudiques, midrachiques et rabbiniques. Edition originale : compilation des commentaires par le rabbin Meir Zlotowitz ; traduction allégorique selon le commentaire de Rachi et introduction par le rabbin Nosson Scherman ; avant propos par le rabbin Mordekhaï Gifter ; édition en langue française et traduction par Alexis Nouss, Paris, 1989 [206].

[113] Ainsi la traduction et commentaire de Paul Joüon, qui fait encore autorité : *Le Cantique des Cantiques, commentaire philologique et exégétique*, Paris, 1909 [127], plus récemment, le *grand livre du Cantique des cantiques,* qui contient une traduction juxtalinéaire et un commentaire grammatical du texte hébreu verset par verset par Patrick Calame, Paris, 1999 [225].

traduction. Dans ce cas, la publication est intégrée au corpus en ce qu'elle comporte une nouvelle traduction du texte. Cette traduction peut s'insérer dans la publication de différentes manières. Elle est parfois proposée en un bloc, avant le texte du commentaire[114]. Elle figure parfois au contraire après le commentaire, en annexe[115]. Bien souvent elle est fractionnée, et figure en alternance avec le commentaire. Il y a là encore plusieurs possibilités : la traduction de chaque livre peut précéder son commentaire[116] ; on peut également avoir affaire à un commentaire progressant verset par verset, et citant à chaque fois la traduction[117], ou encore à un commentaire procédant par blocs de texte réunissant plusieurs versets ne coïncidant pas avec le découpage en chapitres[118]. En général, la mise en page et la typographie soulignent la distinction entre traduction et commentaire, par exemple en faisant figurer la première en italiques, ou en utilisant un système de sauts de lignes.

Quoi qu'il en soit, le fait même que l'on puisse facilement déterminer l'alternance de la traduction et du commentaire montre que la délimitation des deux est relativement évidente d'un point de vue formel. Il est ainsi facile de déterminer qu'une publication présentée comme un commentaire contient une traduction. C'est plus difficile dans le cas de la paraphrase, puisque si le commentaire agit à côté, en marge du texte du Cantique des cantiques, la paraphrase agit quant à elle à l'intérieur du texte, par insertion et développements. Il y a toutefois plusieurs cas dans lesquels la limite entre commentaire et traduction est plus problématique. Le premier cas est celui de la présence de la traduction dans le commentaire. Des éléments de traduction peuvent être repris dans le texte du commentaire, que ce soit explicitement, par des citations mises en exergue, ou implicitement, par reprise du lexique. Il est intéressant de s'interroger sur le rapport des extraits cités à la traduction présentée comme telle, dans la mesure où les citations s'écartent parfois de la traduction utilisée. Le second cas est celui de la porosité de la traduction au commentaire. Cela se traduit de plusieurs façons, la plus frappante étant peut-être la présence dans le texte de la traduction d'inserts fonctionnant comme des sous-titres[119], et qui véhiculent souvent un sens procédant du commentaire, qu'il soit exégétique ou littéraire.

---

[114] C'est le cas dans la traduction de Denis Buzy, s.J. : *Le Cantique des Cantiques,* Paris, 1950 [153] : la traduction occupe les pages 37 à 52, puis est reprise dans le commentaire par extraits de longueur variable. Le même cas se présente dans le commentaire de sœur Marie-Ancilla, o.p. : *Le Royaume de Dieu est en vous ! Une lecture symbolique du Cantique des Cantiques*, Paris, 2008 [244].

[115] C'est le cas dans la version récente de Jacques Cazeaux, *Le Cantique des cantiques. Des pourpres de Salomon à l'anémone des champs*, Paris, 2008 [245], dans laquelle la traduction figure en annexe, aux p. 229-237.

[116] C'est notamment ainsi que Claudel présente *Paul Claudel interroge le Cantique des cantiques*, Paris, 1948 [150] : le commentaire de chaque livre est précédé d'une traduction où alternent, verset par verset, la Vulgate en italique et la traduction claudélienne en romaine. C'est également le cas dans l'ouvrage de Divo Barsotti traduit par Elisabeth de Solms, *Le Cantique des Cantiques*, Paris, 1983 [197] : la traduction, en italiques, est placée en tête des chapitres, et suivie du commentaire.

[117] Ce cas est fréquent, surtout aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles. *Dans Le Cantique des cantiques traduit en François : Avec une explication du sens litteral et spirituel. Tiré des Saints Peres, & des Auteurs Ecclesiastiques*, Lyon, 1689 [36], le texte du Cantique alterne verset par verset avec le commentaire, en outre il est disposé en deux colonnes : la traduction française dans la colonne intérieure, le texte de la Vulgate dans la colonne extérieure. On trouve une présentation similaire dans le Cantique d'Innocent Le Masson, à la différence près que le texte de la Vulgate figure dans la marge. (*Sujets de Meditations sur le Cantique des cantiques de Salomon, expliqué selon le Sentiment des Saints Peres de l'Eglise*, Lyon, 1692, [38]). On pourrait multiplier ainsi les exemples, qui sont fort nombreux.

[118] La version d'Albert Réville fonctionne ainsi : dans « Le Cantique des cantiques », dans *Essais de critique religieuse,* Paris, 1860 [81], alternent de longs extraits de texte traduit et des commentaires visant à expliquer la lettre du texte notamment en précisant le contexte naturel ou ethnologique de l'Orient ancien.

[119] L'insertion de commentaires dans le corps même de la traduction, par le biais d'inserts poétiques (découpage du texte, comme c'est le cas dans la traduction de Jérusalem, qui distingue dans le Cantique cinq « poèmes ») ou exégétiques (sommaires exposant le sens mystique des divers chapitres) fera l'objet du quatrième chapitre.

Il est parfois difficile de déterminer si une traduction jouxtant un commentaire est véritablement une traduction nouvelle. Parfois les auteurs des traductions sont également auteurs des commentaires, et une note ou un avertissement sur la traduction le déclare explicitement. Dans ce cas, l'inclusion de la publication dans le corpus est automatique. Parfois au contraire il est précisé que la traduction utilisée provient d'une publication antérieure : la réédition n'est alors pas incluse au corpus, en revanche il faut vérifier que la première publication de la traduction utilisée y est incluse. Un problème plus sérieux se pose lorsque rien ne permet d'identifier le traducteur d'une traduction figurant dans un ouvrage de commentaire, si bien qu'on ne sait pas s'il s'agit d'une nouvelle traduction. Une recherche par mot dans l'ensemble des fiches réalisées pour cette étude a permis de distinguer des cas où la traduction existait déjà précédemment. L'ouvrage n'est alors pas inclus dans le corpus. Lorsque aucun lien avec une traduction précédente n'est apparent, on présuppose qu'il s'agit d'une nouvelle traduction, sans présumer pour autant de l'identité du traducteur, même s'il y a des chances qu'il s'agisse de l'auteur du commentaire.

3- Traduction et paraphrase

La constitution d'un corpus fondé sur les traductions françaises du Cantique des cantiques doit s'interroger sur la limite entre paraphrase et traduction, en tenant compte de la signifiante évolution historique du concept de paraphrase. Le lien entre paraphrase et traduction est étroit et complexe, en particulier dans les premiers siècles couverts par notre corpus. La définition de la paraphrase dans le *Thresor de la Langue Française*[120] de Jean Nicot est en effet formulée en ces termes :

> Paraphrase, *C'est à dire Exposition et interpretation qui ne se fait point de mot pour mot, ains de sentence pour sentence,* Paraphrasis. *Et celuy qui expose ainsi,* Paraphrastes huius paraphrastae.

Cette définition semble étrangement proche de l'injonction de Jérôme de ne pas traduire *verbum e verbo, sed sensum de sensu*[121] : la paraphrase « expose », « interprète », selon des modalités qui ne sont pas bien précisées dans la définition de Nicot, non mot pour mot (doit-on voir là en creux une définition de la traduction ?), mais phrase par phrase. L'idée d'une amplification du texte par la paraphrase n'est pas présente dans cette définition, qui est assez proche de la notion de traduction mis à part qu'elle ne fait pas appel à la notion d'un transfert interlinguistique. Lorsque le mot paraphrase fait son apparition dans le *Dictionnaire* de l'Académie française dans l'édition de 1762, c'est en revanche avec cette notion d'amplification, de développement :

> PARAPHRASE. s.f. Explication plus étendue que le texte, ou que la simple traduction littérale du texte. *Paraphrase du Cantique des Cantiques. La paraphrase Chaldaïque. Il y a plusieurs paraphrases sur les Pseaumes.*
> Il se dit aussi dans le discours familier, & principalement en parlant des interprétations malignes que des gens mal intentionnés donnent aux choses qui font d'elles-mêmes indifférentes. *On avoit dit la chose du monde la plus indifférente ; il est allé faire là-dessus une paraphrase maligne.*[122]

---

[120] Dans ouvrage cité, p. 457.
[121] Voir Michel Ballard, *De Cicéron à Benjamin : traducteurs, traductions, réflexions* (Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1992), p. 44-51. Nous reviendrons sur les implications de l'injonction de Jérôme, dans la deuxième partie consacrée à la notion de projet de traduction.
[122] *Dictionnaire de l'Académie Française*, cinquième édition, Paris, Bernard Brunet, 1762, entrée « paraphrase ».

La paraphrase, selon cette définition, semble donc un mode d'explication privilégié du texte biblique (il est singulier que ce soit précisément le Cantique des cantiques qui soit cité, peut-être parce les paraphrases de ce livre biblique sont particulièrement nombreuses et représentatives). Les paraphrases bibliques que nous incluons dans le corpus ont par ailleurs une spécificité, qui dépasse les définitions que nous venons de citer : pour reprendre les éléments de la définition de la traduction selon Schreiber, elles s'articulent en partie autour de la « transformation interlinguale » du texte, mais introduisent des variations, qui portent potentiellement sur l'étendue du texte. Dans le contexte biblique, nous considérons comme caractéristique de la paraphrase l'insertion au sein du texte d'éléments exégétiques. Michel Jeanneret expose ainsi les spécificités de la paraphrase biblique :

> La paraphrase biblique *actualise* la Parole et cela, dans les deux sens du terme. D'inépuisables trésors reposent, latents, dans les Écritures, un potentiel de connaissances, de promesses, que Dieu nous invite à exhumer. L'interprète ouvre le texte, il en étend les plis : geste fondamental du déploiement, de l'ex-plication, qui déplie les ressources cachées, exprime et dévoile ce que Dieu n'avait dit qu'à demi.[123]

Nous avons donc inclus dans notre corpus un certain nombre d'ouvrages présentés explicitement comme des « paraphrases »[124] du Cantique des cantiques, provenant quasi exclusivement des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles. Ils semblent se rattacher aux deux définitions de Nicot et de l'Académie Française, dans la mesure où certains proposent des paraphrases qui transposent le texte « phrase pour phrase », sans nécessaire expansion, mais avec un glissement herméneutique (est introduite par exemple une lecture mariale du Cantique), et où d'autres proposent une réelle « explication plus étendue que le texte ».

Notre corpus intègre plusieurs paraphrases du Cantique des cantiques. Dans notre corpus la paraphrase semble constituer, sinon un genre littéraire, du moins une forme textuelle distincte de la traduction, mais qui ne lui est cependant pas totalement étrangère. Cette émergence de la paraphrase en tant que mode spécifique de version française du texte est relativement circonscrite historiquement, puisqu'elle est, au sein de notre corpus, à peu près exclusivement propre aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles[125], époque où se multiplient du reste les paraphrases bibliques. Le premier cas est celui des ouvrages présentés comme des paraphrases du Cantique, mais qui font figurer une traduction en regard de la paraphrase[126].

---

[123] Voir l'introduction à *Les Paraphrases bibliques aux XVI^e^ et XVII^e^ siècle*, ouvrage cité, p. 11.

[124] Voir M. de Chanvallon, *Paraphrase sur le Cantique des cantiques de Salomon*, Paris, 1601 [16] ; Claude Geuffrin, *Paraphrases sur le Cantique des cantiques de Salomon, et autres sur les Pseaumes de David*, Paris, 1618 [19], attribuée par le catalogue de la BnF à Honoré d'Urfé ; Charles Hersent, *La Pastorale Saincte, ou Paraphrase du Cantique des cantiques de Salomon Roy d'Istraël, selon la lettre & selon les sens allégorique & Mystique*, Paris, 1635 [22].

[125] Le genre de la paraphrase biblique se développe néanmoins dès le XVI^e^ siècle. En témoigne les actes du colloque de Bordeaux tenu en septembre 2005 : *Les Paraphrases bibliques aux XVI^e^ et XVII^e^ siècle*, ouvrage cité.

[126] Ainsi l'ouvrage anonyme *Le Cantique des cantiques de Salomon, traduit en françois, avec une Paraphrase selon le sens littéral, faite sur les Versions du Texte Hébreu, du Grec des Septante, & du Latin de la Vulgate ; et une autre selon le sens historique de Jesus-Christ & de l'Eglise. A quoi on a joint une explication selon le sens Literal & Historique, et une autre selon le sens spirituel,* Paris, 1690 [37], ou encore cet ouvrage qui juxtapose à la traduction du Cantique une traduction du targum : *Cantique des cantiques, avec la paraphrase chaldaïque, et traité d'Aboth, ou des Pères de la doctrine, qui contient plusieurs Sentences Rabbiniques. Traduit de l'Hébreu, du Chaldaïque & du Rabbinique. Auxquels on a ajouté des notes élémentaires, pour en faciliter l'intelligence,* par Mardochée Venture, Nice, 1774 [59]. Christian Bourgeois, dans un article intitulé « Les paraphrases littéraires : imitation ou explication ? » paru dans l'ouvrage dirigé par Véronique Ferrer et Anne Mantero et consacré à la question (*Les Paraphrases bibliques aux XVI^e^ et XVII^e^ siècle*, ouvrage cité), montre comment le terme de « paraphrase » intervient dans de nombreux ouvrages de la période, sans qu'une taxinomie claire le distingue des genres voisins à l'époque : « On voit que de nombreux textes revendiquent explicitement le terme

Dans ces cas, la traduction est formellement distincte de la paraphrase ; nous nous intéressons alors prioritairement à la traduction, tout en étudiant les rapports qu'entretient la paraphrase avec elle. Le second cas est celui des paraphrases présentées comme telles, mais dont nous estimons qu'elles contiennent des éléments de traduction significatifs, parce qu'elles témoignent d'un transfert linguistique de l'intégralité du texte source vers le français.

La question de la paraphrase ne se limite cependant pas à la paraphrase comme forme littéraire développée aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles. De fait, la définition de la notion de paraphrase évolue avec le temps, pour désigner désormais non tant un mode de transformation intégrale d'un texte donné, mais une transformation ponctuelle du texte, par le biais de la reformulation et de l'extension, relevant alors davantage de la figure que du genre littéraire. On peut ainsi s'interroger sur ce qui, à l'intérieur même d'une traduction, relève de la paraphrase, comprise cette fois en tant que figure. Georges Molinié et Michèle Aquien, dans leur dictionnaire de rhétorique, définissent ainsi la paraphrase :

> La paraphrase est une figure macrostructurale, forme à la fois la plus simple et la plus puissante de l'amplification. […] Elle consiste à développer une information centrale, un thème essentiel, en une série d'indications secondaires, de monnayages indicatifs, qui en donnent autant d'aspects, de détails ou d'illustrations différentes.[127]

Cette définition porte sur la création littéraire et non sur les textes seconds que sont les traductions ; néanmoins elle s'y applique également, dans la mesure où les traductions se donnant pour traduction, mais ayant des tendances à la paraphrase, fonctionnent sur un mode similaire d'amplification ponctuelle du texte. C'est notamment le cas des traductions en vers. C'est également le cas lorsque des traductions, par souci de clarté peut-être, glosent un mot pour donner un sens français plus précis. La paraphrase devient alors une figure non plus macrostructurale, mais microstructurale, puisqu'elle se concentre sur un très petit nombre d'éléments (il peut s'agir d'un seul mot dont la signification est développée).

Faute de mieux, nous appelons dans notre étude du même nom de « paraphrase » deux choses relativement différentes : d'une part le genre textuel de la paraphrase biblique, qui concerne l'ensemble du texte, et d'autre part la pratique, non exclusive des paraphrases en tant que genre, qui consiste à gloser ponctuellement un ou plusieurs mots dans la traduction, à des fins de lisibilité. Dans les deux cas, notons que le but est relativement semblable, et va dans le sens de l'explicitation d'une lecture du texte traduit.

4- Traduction, imitation, adaptation

Le terme d'« adaptation » appliqué au Cantique des cantiques renvoie à deux réalités différentes. D'une part, peuvent être nommées adaptation des créations littéraires ayant pour arrière-fond thématique ou poétique le texte biblique du Cantique, mais n'en étant en aucune

---

« paraphrase » dans leur titre ou leurs péritextes. Plus encore, le terme renvoie à divers procédés de récriture souvent considérés comme équivalents : Pierre de Deimier utilise comme synonymes *imitation attachée, version, traduction,* et *paraphrase*. Il qualifie les Psaumes de Desportes de « paraphrase » et loue les qualités de « Traducteur » qu'illustre le recueil ». (Ouvrage cité, p. 115)

[127] Michèle Aquien et Georges Molinié, *Dictionnaire de rhétorique et de poétique*, Le Livre de Poche, 1996, p. 287.

manière des transpositions linguistiques[128]. Aussi intéressant soit leur rapport avec le Cantique, dans la mesure où il ne se fait pas sur le mode de la traduction, mais plutôt sur celui de l'intertextualité ou de la réécriture, ces textes ne sauraient être étudiés ici[129], et ne sont pas inclus au corpus.

D'autre part, on peut appeler « adaptations » certaines versions du Cantique. Le *Dictionnaire Historique de la Langue Française* précise que le mot « adaptation » a pris au XIX^e^ siècle le sens suivant, qui correspond à la catégorie des adaptations du Cantique des cantiques qui nous intéresse :

> Le mot, qui ne se diffuse qu'au 16e s., désigne l'action d'adapter, approprier (1501) ou d'ajuster (1561) Il se spécialise très tôt en rhétorique pour « convenance (d'un mot, de l'expression) à l'idée » (1539) et « convenance (d'une œuvre) à une situation » (1578). Ce dernier sens, considéré comme vieux au XVIIIes, a été repris avec une autre valeur vers la fin du 19es : « transformation (d'une œuvre) pour l'adapter à une forme nouvelle » (1890). Le mot concerne en particulier le passage d'un récit, d'un contenu narratif, à la forme dramatique, puis (1912) au cinéma.[130]

Cette notion de « transformation d'une œuvre pour l'adapter à une forme nouvelle » est celle que nous retenons ici, parce que l'étude des versions françaises du Cantique des cantiques nous montre que la distinguer de la traduction simple du texte est souvent problématique. Michael Schreiber propose une définition qui semble très opérante pour différencier les notions de traduction et adaptation, tout en montrant qu'il existe des textes qui relèvent de ces deux notions :

> *L'adaptation (Bearbeitung)*, telle que je la conçois, se distingue de la traduction sur le point suivant : elle n'est pas basée sur des demandes d'invariance, mais sur des *demandes de variance (Varianzforderung*), c'est-à-dire que les changements entre le texte de départ et le texte d'arrivée ne sont pas dus au maintien d'un invariant supérieur, mais à l'intention de l'adaptateur. Certes, la différence entre traduction et adaptation ne correspond pas à une dichotomie stricte : il existe des textes mixtes, par exemple, des traductions avec des *adaptations ponctuelles* […], mais il existe aussi des *adaptations globales,* affectant la totalité du texte.[131]

L'application de cette définition aux versions françaises du Cantique est parfois problématique. Certaines publications consacrées au Cantique s'autodésignent du terme d'« adaptation ». En les consultant, il apparaît que cette dénomination désigne une transposition faisant passer le texte français d'un genre ou d'une forme littéraire à une

---

[128] Il est frappant que bon nombre d'ouvrages littéraires ont pour titres *Cantique des cantiques*, sans être une traduction du Cantique. On peut songer à la pièce de Giraudoux, aux poèmes d'Arsène Houssaye *Poésie complètes d'Arsène Houssaye. Le Cantique des cantiques, les sentiers perdus, la poésie dans les bois, poèmes antiques* (Paris, 1852), d'inspiration bucolique et antique, ou encore au roman de Pierre Hamp *La Peine des hommes. Le Cantique des cantiques* (Paris, 1922), qui a pour lien essentiel au Cantique le fait qu'il se déroule à Grasse et que les parfums y sont très présents.
Existent également des œuvres inspirées en tout ou en partie par le Cantique, et qui, sans en comporter de traduction, en sont dans une mesure variable une réécriture. *La Marche* de Bernard-Marie Koltès (Paris, 2003) a ainsi été inspiré à son auteur par la lecture de la traduction du Cantique par Henri Meschonnic (1973).

[129] Sur ces questions, voir l'ouvrage de Dominique Millet-Gérard, consacré précisément aux variations littéraires du Cantique des cantiques : *Le Signe et le Sceau, variations littéraires sur le Cantique des cantiques*, Genève, Droz, 2010.

[130] Ouvrage cité, p. 31.

[131] Michael Schreiber, article cité, p. 76.

autre[132], sans nécessaire passage d'une langue à une autre. On se situe alors davantage dans le champ de la définition du *Dictionnaire Historique de la langue française* que dans celui de Schreiber, dont la définition s'applique aux textes issus de ce qu'il appelle « transformation interlinguale ». De telles versions, qui ne sont pas des traductions puisqu'elles n'opèrent pas de transformation interlinguistique, sont parfois tout de même incluses dans le corpus, parce qu'il est intéressant d'étudier leur articulation aux traductions préexistantes. Certaines versions du Cantique sont désignées par le traducteur ou l'éditeur comme des adaptations[133]. L'auto-désignation n'est pas pourtant un critère suffisant pour déterminer quelles versions relèvent de l'adaptation davantage que de la traduction à proprement parler. Seule une confrontation minutieuse avec les textes originaux et les traductions préexistantes, permet de déterminer si l'on peut considérer les textes étudiés comme des traductions ou comme des adaptations, avec ou sans transformation interlinguistique[134].

En d'autres termes, nous faisons figurer dans le corpus deux types d'adaptations, afin de mieux cerner la façon dont traduction et adaptation se limitent, et parfois se superposent. D'une part quelques publications du corpus sont des adaptations dans le sens où elles se fondent sur une traduction française préexistante qu'elles transforment en en changeant le genre littéraire. D'autre part, nous incluons dans le corpus des versions du Cantique, notamment en vers, qui du point de vue de la pratique de la traduction à notre époque, ne correspondent pas à une définition stricte de la traduction, mais qui au moment de leur production, ont été conçues comme telles.

Une fois proposée cette définition de l'adaptation à partir de normes traductologiques qui sont en bonne part contemporaines, il convient d'effectuer un retour dans le temps et de s'interroger sur la façon dont la notion d'adaptation peut s'appliquer aux versions du Cantique publiées à l'âge classique, en rapport avec la notion d'imitation. Christine Lombez, considérant l'âge classique, distingue la traduction de l'imitation, comme étant deux modalités de la version française d'une œuvre étrangère :

> Pour importer un texte poétique étranger en français, on disposait durant la période classique de deux termes génériques : l'*imitation* et la *traduction*. L'*imitation* était généralement réalisée en vers. Ainsi furent traduits en France les genres élevés grecs et latins, tels que le théâtre, l'épopée et les poètes anciens. Si, à l'époque, l'imitation ne prétend pas à la « fidélité », elle se révèle plutôt l'occasion, pour l'imitateur, de faire valoir sa virtuosité d'écrivain et offrira à la France quelques fort beaux fleurons de ce que l'on a pu désigner sous le termes de « Belles infidèles ». […] La *traduction* recourait quant à elle à la prose. Activité littéraire « utilitaire », elle était orientée, depuis la Renaissance, vers l'enrichissement de la langue nationale. La prose évolue

[132] On peut ainsi citer l'ouvrage publié par Yann Le Pichon, *Le Cantique des cantiques, Dit du Roi Salomon*, Paris, 1993 [210], dont la page de titre précise qu'il s'agit d'une « traduction-adaptation et méditation » ; c'est une adaptation, d'après l'auteur, en ce qu'il a choisi de rédiger sa version du Cantique en alexandrins.

[133] La version de Roger Parmentier est une « actualisation » du texte, transposé dans le monde contemporain, et dans le cadre Pyrénéen (*Les Prophètes JONAS et le CANTIQUE des Cantiques ACTUALISES*, avec une préface de Jean Cardonnel, Paris, L'Harmattan, 2005 [242]). Dans le cas de Stavrakas, le Cantique est bel et bien « adapté », et même doublement : le Cantique est « adapté » en haïkai grecs, et la version française d'Aufrère est elle-même « adaptée » du grec. (*Le Cantique des cantiques. Versets choisis et adaptés en haïs-kaïs*. Traduit et adapté du grec par Gaston-Henry Aufrère, Athènes, imprimerie A. Mavridis, 1989 [205]). La version de Lahor est explicitement fondée sur la traduction de Reuss : *Le Cantique des Cantiques*, traduction en vers d'après la version de M. Reuss, Paris, 1885 [104].

[134] On peut ainsi penser à certaines versions dramatiques du Cantique, qui contiennent un appareil scénique absent des textes sources, et qui parfois semblent s'appuyer essentiellement sur une traduction française préexistante, comme par exemple celle de Victor Vian, qui en bien des aspects semble une mise en vers de la traduction de Renan.

> d'ailleurs de plus en plus au cours du XVIII[e] siècle vers un statut de « langue de traduction » presque indéniable. […] En l'absence de toute prétention esthétique et libérée des contraintes imposées par le vers, elle semble *a priori* garante d'une plus grande « fidélité » à l'original que l'imitation.[135]

L'imitation est, d'après cette mise au point de Christine Lombez, un des deux versants possibles de l'importation d'un texte en français. Selon elle, à l'âge classique, se proposent deux choix, traduction en prose, ou imitation en vers, cette dernière produisant des œuvres du reste volontiers plus courtes, ou au contraire plus longues, des œuvres importées. L'imitation à l'âge classique répond dans cette mesure à la définition de l'adaptation selon Michael Schreiber.

Les textes bibliques sont moins peut-être que des textes littéraires profanes susceptibles de donner lieu à des imitations. De fait, la mention sur les pages de titres de versions du Cantique « imitées » du latin ou de l'hébreu est à peu près absente du corpus[136]. Cependant, plusieurs publications du corpus peuvent correspondre aux « imitations » décrites par Christine Lombez, quand bien même elles ne se donnent pas pour telles. Nous les incluons dans notre corpus, dans la mesure où elles procèdent tout de même d'un transfert interlinguistique, même si le travail de mise en vers introduit des variations (augmentation, introduction de lexique…) qui vont au-delà d'une définition stricte de la traduction. En effet, même si pour Christine Lombez, il y a une différence entre traduction et imitation, on peut considérer que l'imitation à la période classique, ainsi que les traductions en vers du XIX[e] siècle, procèdent tout de même de pratiques traductives, dans la mesure où elles articulent un rapport interlinguistique aux textes sources à un travail de virtuosité stylistique sur le texte cible.

5- Traductions révisées

La définition des limites du corpus se pose également dans le cas des éditions corrigées des traductions. Il faut ici distinguer plusieurs cas de figure. Sont éditées des traductions qui se présentent comme des traductions nouvelles, mais qui, examinées dans le détail, se révèlent des corrections d'une traduction préexistante[137]. À l'inverse, des éditions corrigées présentent parfois un texte à ce point différent du texte français de départ qu'on est en droit de se demander s'il ne s'agit pas plutôt de nouvelles traductions[138]. Ce qui est en jeu ici c'est la question de l'articulation du rapport, dans les éditions corrigées, d'un côté au texte français corrigé, et de l'autre au texte source. La définition de la limite entre correction et nouvelle traduction est elle aussi problématique. Ce travail n'est pas en premier lieu concerné par les corrections, et nous n'avons donc pas cherché à relever chaque modification faite dans

---

[135] Christine Lombez, « traduction de la poésie en vers ou en prose. Le cas de Gérard de Nerval », dans *Poésie, traduction, retraduction*, Montpelliers, III, 2004, p. 27-42, ici p. 27-28.

[136] Le seul exemple que nous en ayons est celui, non pas de la traduction, mais du commentaire du Père Athanase Taoussi : *Le Cantique des cantiques de Salomon. Texte et traduction de la Vulgate. Traduction d'après l'hébreu confrontée avec plusieurs autres manuscrits et versions antiques, suivie d'un commentaire poétique imité du parallélisme hébreu*, Abbeville, imprimerie F. Paillart, 1919. [132]

[137] C'est le cas des traductions protestantes de la Bible diffusées avant la parution de la traduction de Segond. David Martin corrige la version de Genève, qui corrige la version d'Olivétan, qui s'inspire largement de Lefèvre d'Etaples. Le répertoire bibliographique de Bettye Chambers (*Bibliography of French Bibles. Fifteenth- and Sixteenth- Century French-Language Editions of the Scriptures,* Genève, Droz, 1983 et *Bibliography of French Bibles. Seventeenth Century French-Language Editions of the Scriptures* Genève, Droz, 1994) décrit cette filiation, mentionnée également dans le répertoire bibliographique.

[138] On pense par exemple aux éditions corrigées de la Bible de Segond : la Bible dite « à la Colombe » de 1978 [187] et la Nouvelle Bible Segond de 2002 [233], dans lesquelles le lexique, les noms des locuteurs, la mise en page changent considérablement par rapport à la traduction de Segond de 1874.

les éditions corrigées. Nous incluons cependant dans notre corpus plusieurs éditions révisées. Ce sont majoritairement des Bibles intégrales. Il est en effet frappant de constater que plusieurs éditions bibliques se présentant comme des révisions ont un texte français fort différent (notamment dans le lexique et la mise en page) du texte français corrigé ; leur réception en tant que nouvelle Bible dotée d'un nom ou surnom nouveau tend à montrer que ces éditions s'imposent comme de nouvelles versions de la Bible[139]. Ces traductions révisées se présentant comme des nouvelles traductions entrent dans le corpus lorsqu'elles sont historiquement importantes. Concrètement, cela concerne dans le corpus de cette étude les principales révisions de la Bible de Genève[140] et de la Bible de Segond[141]. En la matière, la Bible de Genève est exemplaire, puisqu'elle donne lieu à la fois à des révisions importantes présentées comme de nouvelles traductions (la Bible d'Olivétan de 1535 s'inspire largement de celle de Lefèvre d'Etaples ; la Bible de David Martin est elle-même une révision de la Bible de 1588…), et à des révisions présentées comme telles, ainsi la version de 1552 ou celle de 1588, incluses dans le corpus à cause de leur rôle dans l'histoire du texte[142].

Enfin, les différentes versions données par un même auteur du Cantique font l'objet d'entrées séparées dans le corpus. La limite entre révision et retraduction est on ne peut plus ténue, et les deux notions se superposent pour bonne part. Un traducteur reprenant sa traduction française pour la revoir va en effet sans doute se tourner de nouveau vers le texte traduit, de même qu'une nouvelle traduction depuis le même texte source peut difficilement se faire dans un total oubli et déni d'une première traduction, qu'elle soit pôle d'attraction ou de répulsion. Nous reviendrons sur cette problématique de la retraduction[143].

Les limites de ce qu'on considère comme une nouvelle traduction sont donc problématiques, que ce soient les limites avec le commentaire, la paraphrase, l'adaptation ou la révision. Le corpus de cette étude, quoi qu'ayant une définition théorique simple, est difficile à définir en pratique. Si bon nombre de textes s'y rattachent sans discussion, le corpus est bordé, sur ses marges, par un certain nombre de cas limites, dont l'inclusion dans corpus peut être discutable. Il a semblé intéressant, dans une perspective d'analyse théorique du concept de traduction, de définir les bornes du corpus de façon assez large, afin de mettre en lumière la façon dont les distinctions entre traduction et commentaire, traduction et paraphrase, etc., ne se font pas de manière abrupte, mais qu'il y a une forme de continuité et de superposition, certaines versions pouvant être paraphrastiques par certains aspects seulement, par exemple. Par ailleurs, la confrontation, dans les études de cas effectuées dans la dernière partie de ce travail, de versions relevant de modes différents de rapport aux textes sources, permettra de faire tout de même émerger les différences concrètes d'un genre à l'autre.

---

[139] On peut penser à la révision de 1978 de la Bible Segond, connue sous le nom de « Bible à la colombe » [187].

[140] A ce titre figurent dans le corpus les Bibles suivantes : Bible d'Olivétan, Neuchâtel, Pierre de Wingle, 1535 [4] ; Bible d'Olivétan révisée, Genève, à l'Olivier de Robert Estienne, 1552 [7], Bible de Genève, traduction d'Olivétan corrigée par les Pasteurs de Genève, chez Jérémie des Planches, 1588 [15], Bible de Diodati, Genève, chez Pierre Aubert, 1644 [24], Bible parue à Charenton, 1652 [27], reprenant quasiment à l'identique le texte de 1588 ; Bible de Desmarets, Amsterdam, 1669 [31].

[141] La Bible de Segond paraît en 1877 (Paris, Agence de la société biblique protestante) ; La Bible dite « à la colombe », Paris, Alliance Biblique Universelle, 1978 [187] et la Nouvelle Bible Segond, Villiers le Bel, Alliance Biblique universelle, 2002 [233] présentent un texte très sensiblement différent de la Bible Segond, dont elles sont pourtant des versions révisées.

[142] La Bible parue chez Robert Estienne en 1552 introduit dans le texte du Cantique les noms des locuteurs ; la Bible de 1588 est celle qui sert de support au travail de David Martin.

[143] L'exemple de Chouraqui, qui est l'auteur de quatre traductions du Cantique des cantiques (voir *Le Cantique des cantiques*, Paris, 1953 [159] ; *Le Cantique des cantiques suivi des Psaumes*, Paris, 1970 [178] ; *Les cinq volumes*, Paris, 1975 [182] ; *La Bible,* Paris, 1985 [198]) est ici particulièrement révélateur.

IV- Le répertoire bibliographique, reflet du corpus

1- Recension des publications constituant le corpus

Le répertoire bibliographique présenté à la fin de notre étude a pour vocation de présenter rapidement par une et une seule notice chaque publication incluse dans le corpus. Il se distingue de la section de la bibliographie consacrée à la bibliographie primaire, dans la mesure où cette dernière mentionne à l'occasion plusieurs éditions d'un même texte (même si elle ne vise en aucun cas à énumérer l'intégralité des éditions de versions françaises du Cantique), et mentionne également les textes sources, ainsi que les traductions en des langues autres que le français. Le corpus dont fait état le répertoire est constitué de deux cent cinquante publications, pour un total de deux cent soixante cinq versions.

Le répertoire bibliographique précise en caractères gras la localisation de l'exemplaire consulté (bibliothèque, cote), avec pour objet de renvoyer le lecteur à l'exemplaire consulté. Sont mentionnées les cotes de quelques autres exemplaires conservés dans les bibliothèques parisiennes ; la mention de ces cotes n'est en aucun cas exhaustive : les catalogues des bibliothèques n'ont pas été entièrement dépouillés, dans la mesure où le grand nombre des publications consultées, et le nombre sans doute très important, du moins pour les publications récentes, de leur lieux de conservation, aurait abouti à la constitution d'un répertoire bibliographique d'une ampleur démesurée.

Le répertoire bibliographique identifie dans la mesure du possible les traducteurs ; le répertoire des traducteurs permet de présenter une synthèse des données biographiques dont nous disposons. Le nombre des traducteurs ne correspond pas au nombre des publications, dans la mesure où d'une part, certains traducteurs ont publié plusieurs versions du Cantique[144], et où d'autre part certaines traductions ont été réalisées en équipe. La position auctoriale est parfois difficile à déterminer, notamment dans le cas des commentaires comprenant une traduction dont l'auteur n'est pas explicite. Le répertoire bibliographique tente de refléter cette ambiguïté, en précisant alors l'identité de l'auteur du commentaire, sans le désigner automatiquement comme traducteur du texte.

2- Vue synoptique de type de texte.

Le répertoire bibliographique donne un aperçu du contenu de la publication et de la nature de la version du Cantique qui s'y trouve. Les trois parenthèses qui précèdent le titre de la publication donnent ainsi une indication, successivement, sur le type de publication, le type de version, et le texte source. La première utilise les lettres « B » pour Bible intégrale, « AT » pour Ancien testament, « R » pour Recueil, « P » pour Périodique, et « Ct » pour Cantique, c'est-à-dire édition consacrée au seul Cantique des cantiques. La deuxième met « T » pour traduction, « P » pour paraphrase, « C » pour commentaire ; une précision est éventuellement apportée s'il s'agit d'une version dramatique ou versifiée. Quand bien même la classification qui résulte de cette codification est sommaire, elle permet du moins, dans un premier temps, de donner une idée globale du contenu de l'ouvrage. Les publications indexées en tant que « traduction » ont une nouvelle traduction au centre de l'ouvrage, quand bien même elles contiendraient des péritextes (introduction, notes…). Les publications indexées comme des « paraphrases » contiennent une paraphrase du Cantique qui entretient avec les originaux un

[144] André Chouraqui remporte la palme du traducteur le plus prolixe, puisqu'il a publié quatre traductions suffisamment différentes l'une de l'autre pour qu'on considère qu'il ne s'agit pas d'éditions corrigées, et qu'on les fasse figurer dans quatre notices différentes du répertoire ([159], [178], [182], [198]).

rapport assez proche pour qu'on puisse la prendre un compte dans un relevé des traductions. Sont indexées en tant que « commentaire » des publications qui ont pour raison d'être un commentaire du Cantique, au sein duquel, ou en marge duquel, est publiée une nouvelle traduction. La troisième et dernière parenthèse indique le texte source principal, si on a pu l'identifier : « TM » pour texte massorétique hébreu, « LXX » pour version des Septante, « V » pour Vulgate.

3- Absents

Si l'exhaustivité est visée par le relevé bibliographique, elle n'est certainement pas atteinte. Ce travail comporte donc un certain nombre d'absents, qui pour certains sont identifiables. Ainsi le catalogue de la Bibliothèque nationale de France fait état dans la notice FRBNF39954581 d'un ouvrage intitulé *Le Poème des Poèmes*, publié en 2004, et comprenant une « transcription » par Pierre-Claude Venet ; cet ouvrage semble avoir été perdu dans les rayonnages de la bibliothèque, et il ne semble pas consultable dans les autres bibliothèques françaises. Nous avons eu connaissance trop tard de la traduction de Jean-Julien Weber[145], consultée à Strasbourg, mais pas à la BnF et n'étant référencée par le CCFr que dans la « base patrimoine » ; le corpus étant clôt, et les études quantitatives bien avancées, nous n'avons pas inclus l'ouvrage dans notre corpus.

Par ailleurs, certaines publications qui mériteraient d'entrer dans le corpus peuvent avoir été manquées. Il peut s'agir d'articles de périodiques publiés dans des revues non dépouillées ; d'ouvrages qui ne contiendraient ni dans leur titre, ni dans la description de leur sujet, de mention aux Cantique des cantiques, à Salomon, à l'Ancien Testament ; enfin d'ouvrages publiés en dehors de France et non conservés dans les bibliothèques visitées. Nous pensons notamment à des versions du Cantique qui auraient pu être publiées dans les pays d'Afrique francophone ou dans les pays où la langue française a joué un grand rôle, à travers la colonialisation. Le corpus ne comprend pas de traductions du Cantique publiées en Afrique (à l'exception de la traduction de Junès publiée à Tunis en 1932[146]) ou en Asie, ce qui ne signifie pas qu'il n'en existe aucune.

[145] Jean-Julien Weber : *Le Livre des proverbes, le livre de la Sagesse, le Cantique des cantiques. Texte et commentaire*, Paris, Tournai, Rome, Société de Saint Jean l'Évangéliste, Desclée et Cie, 1949.
[146] Émile Junès, *Le Cantique des Cantiques de Salomon*, Tunis, Éditions « Orient et Occident », 1932.

Deuxième chapitre : panorama des publications du corpus. Dates, lieux, types de publications

Le deuxième chapitre de cette étude a pour objet de proposer un panorama de la répartition par siècle, lieu de publication, type de publication et répartition confessionnelle des traductions du Cantique des cantiques incluses dans le corpus. Notons bien que ces éléments statistiques se fondent sur les publications du corpus, et n'ont pas de prétention à la totale exhaustivité, quand bien même le grand nombre des publications recensées peut laisser présumer une certaine représentativité. Nous ne citons pas le titre et l'édition de chaque publication : les numéros renvoient aux notices du répertoire bibliographique

I- Répartition par siècles

Dans un premier temps, la répartition des traductions dans le temps sera décrite par siècles. Ce découpage par siècles a des inconvénients, notamment parce qu'il ne prend pas en compte des articulations historiques qui auraient lieu au cœur des siècles. Il a cependant l'avantage de proposer des tranches temporelles homogènes, de même longueur, permettant ainsi d'observer de façon plus régulière la progression du nombre de publications par siècle. La question d'une périodisation sera reposée ultérieurement.

1- Nombre de publications par siècle et proportion au sein du corpus

- Avant 1500 : une publication ([1]), soit 0,4 % du corpus.
- XVI^e^ siècle, 1501-1600 : 14 publications ([2] à [15]), soit 5,6 % du corpus.
- XVII^e^ siècle, 1601-1700 : 25 publications ([16] à [40]), soit 10 % du corpus.
- XVIII^e^ siècle, 1701-1800 : 20 publications ([41] à [60]), soit 8 % du corpus.
- XIX^e^ siècle, 1801-1900 : 59 publications ([61] à [119]), soit 23,6 % du corpus.
- XX^e^ siècle, 1901-2000 : 112 publications ([120] à [231]), soit 44,8 % du corpus.
- XXI^e^ siècle, à partir de 2001 : 15 publications ([232] à [246]), soit 6 % du corpus.
- Publications sans date d'édition : 4 publications ([247] à [250]), soit 1,6 % du corpus.

2- Fréquence des publications par siècle

Si l'on considère que la première et la dernière publications considérées dans le corpus ont paru respectivement en 1481 et 2009, la période couverte comprend 529 ans. Il y a donc approximativement 0,47 publication comprenant une traduction du Cantique des cantiques par an, soit un peu moins d'une tous les deux ans.

Cela dit, le rythme de publication, au sein de toute la période considérée, n'a rien de constant. Si l'on calcule la fréquence moyenne des publications par siècle, on obtient les résultats suivants :

- Avant 1500 : une publication en 20 ans (compte tenu du *terminus a quo* de notre étude, fixé en 1481, avec la première impression d'une traduction nouvelle du Cantique), soit 0,05 par an.
- XVI^e^ siècle, 1501-1600 : 14 publications, soit 0,14 par an.
- XVII^e^ siècle, 1601-1700 : 25 publications, soit 0,25 par an.

- XVIII^e siècle, 1701-1800 : 20 publications, soit 0,20 par an.
- XIX^e siècle, 1801-1900 : 59 publications, soit 0,59 par an.
- XX^e siècle, 1901-2000 : 112 publications, soit 1,12 par an.
- XXI^e siècle, à partir de 2001 : 15 publications en 9 ans, soit 1,6 par an.

Le rythme de publication des ouvrages de notre corpus tend donc à s'accélérer au cours des cinq siècles pris en compte dans cette étude. On note toutefois un léger recul du nombre des publications au XVIII^e siècle, pendant lequel vingt ouvrages du corpus sont publiés, soit cinq de moins qu'au siècle précédent. Cela constitue une rupture certaine dans le rythme des publications, d'autant que la croissance, abstraction faite du XVIII^e siècle, est elle-même en hausse. Il ne faut pas voir là pour autant un phénomène spécifique au Cantique des cantiques : la production de livres a elle aussi été en hausse exponentielle depuis la Renaissance. Le ralentissement du rythme de parution d'ouvrages contenant une traduction du Cantique est cependant peut-être un phénomène singulier, ne reflétant pas le développement général de l'édition[147].

3- Années écoulées par tranche de cinquante publications

Un autre indice permettant de comprendre la dissémination des publications du corpus dans le temps est l'étude du temps qui s'écoule par tranche de cinquante publications.

- Les cinquante premières publications (notices [1] à [50]) sont publiées entre 1481 et 1733 (253 ans)
- Les cinquante suivantes (notices [51] à [100]) sont publiées entre 1739 et 1877 (139 ans)
- Les cinquante suivantes (notices [101] à [150]) sont publiées entre 1885 et 1948 (63 ans)
- Les cinquante suivantes (notices [151] à [200]) sont publiées entre 1949 et 1987 (38 ans)
- Les quarante-six suivantes (notices [201] à [246]) sont publiées entre 1987 et 2009 (22 ans)

L'accélération du rythme de parutions des publications contenant une traduction du Cantique des cantiques est frappante. Ici, le creux représenté par le XVIII^e siècle semble absorbé, puisque le nombre d'années nécessaires à la publication de cinquante ouvrages du corpus va s'amenuisant régulièrement.

II- Répartition par type de publication

Les publications contenant une traduction du Cantique des cantiques sont de nature très différente. Il peut s'agir de Bibles intégrales, de recueils de livres bibliques ou non, de périodiques ou encore, dans la majeure partie des cas, de publications consacrées au Cantique des cantiques.

[147] Il serait intéressant, si de telles données existaient, de comparer le rythme de parution des traductions du Cantique, à celui des traductions d'ouvrages littéraires, et à celui de la production éditoriale dans son ensemble. Il n'est pas du tout certain que la hausse de la fréquence des parutions observée dans notre corpus soit du même ordre que celle des traductions et des autres ouvrages ; il est même vraisemblable que la hausse des publications de traductions nouvelles du Cantique soit inférieure à la hausse des publications de traductions nouvelles en général.

1- Bibles intégrales chrétiennes

Le corpus de cette étude comporte cinquante-huit traductions de l'intégrité du canon chrétien de la Bible intégrale (Ancien et Nouveau Testament), avec des variantes dans le canon selon les traditions confessionnelles. La majeure partie de ces Bibles sont confessionnelles. Quelques-unes sont non-confessionnelles. Par siècle, ces publications se répartissent de la façon suivante :

XVI^e^ siècle : [3], [4], [5], [7], [8], [12], [14], [15] soit 8 publications.

XVII^e^ siècle : [23], [24], [27], [31], [40] soit 5 publications.

XVIII^e^ siècle : [42], [48], [51], [52], [53], [54] soit 6 publications.

XIX^e^ siècle : [65], [78], [90], [92], [95], [98], [99], [100], [101], [105], [106], [107], [112], [114], [117] soit 15 publications.

XX^e^ siècle : [123], [130], [145], [151], [152], [155], [160], [161], [180], [181], [184], [187], [188], [191], [192], [198], [209], [212], [215], [223], [231] soit 21 publications

XXI^e^ siècle : [232], [233], [236], soit 3 publications.

2- Traductions chrétiennes de l'Ancien Testament

Le corpus comporte une seule édition chrétienne séparée de l'Ancien Testament traduit intégralement, non suivie du Nouveau Testament : il s'agit de l'Ancien Testament de Perret-Gentil [73].

3- Traductions juives de la Bible hébraïque

Le corpus comporte deux Bibles juives donnant une traduction intégrale du canon hébraïque, celles de Cahen et celle du rabbinat, sous la direction de Zadoc Kahn. Toutes deux ont paru au XIX^e^ siècle. Leur correspondent les notices [64] et [118].

4- Traductions partielles de la Bible

Deux publications incluses dans le corpus sont des traductions partielles de la Bible, dans lesquelles se trouvent soit une traduction intégrale, soit de très larges extraits du Cantique des cantiques. Il s'agit de la Bible de Beauvillier de Saint Aignan (1745, [55]) et de la *Bible illustrée par le cinéma* avec des traductions de Monique Gilbert (1987, [201]).

5- Recueils de livres bibliques

Le corpus comporte vingt-deux publications réunissant des traductions de divers livres bibliques. Ces publications sont les suivantes :

- XV^e^ siècle : [1]
- XVI^e^ siècle : [6], [9,] [11], soit trois publications.
- XVII^e^ siècle : [26].
- XVIII^e^ siècle : [41], [56], [57], [58], [59], soit cinq publications.
- XIX^e^ siècle : [62], [79], [119], soit trois publications.

- XX^e^ siècle : [125], [165], [169], [177], [178], [182], [189], [195], soit huit publications.

- XXI^e^ siècle : [242].

6- Recueils comportant également des textes non bibliques

Dans le corpus figurent huit traductions du Cantique, parfois accompagnées de traductions d'autres livres bibliques, et jouxtant dans une même publications des textes religieux qui ne sont pas des traductions de livres bibliques, ou des textes profanes de nature très diverse (poèmes composés par le traducteur, traduction d'œuvres profanes, textes théoriques).

- XVI^e^ siècle : [13].
- XVII^e^ siècle : [17], [25].
- XIX^e^ siècle : [63], [88].
- XX^e^ siècle : [126], [138], [139].

7- Traductions publiées dans des périodiques

Quatre traductions sont publiées dans des périodiques. Il s'agit des publications suivantes :

- XIX^e^ siècle : [81] et [97].
- XX^e^ siècle : [120] et [176].

8- Traductions publiées dans des ouvrages consacrés au seul Cantique.

La part la plus importante des publications incluses dans le corpus est celle des traductions publiées dans des ouvrages entièrement consacrés au Cantique des cantiques. Elles peuvent prendre une forme très différente (être constituées de la seule traduction, ou au contraire avoir au cœur de la publication un commentaire ou une paraphrase du texte, ou encore être centrée sur des illustrations picturales du Cantique).

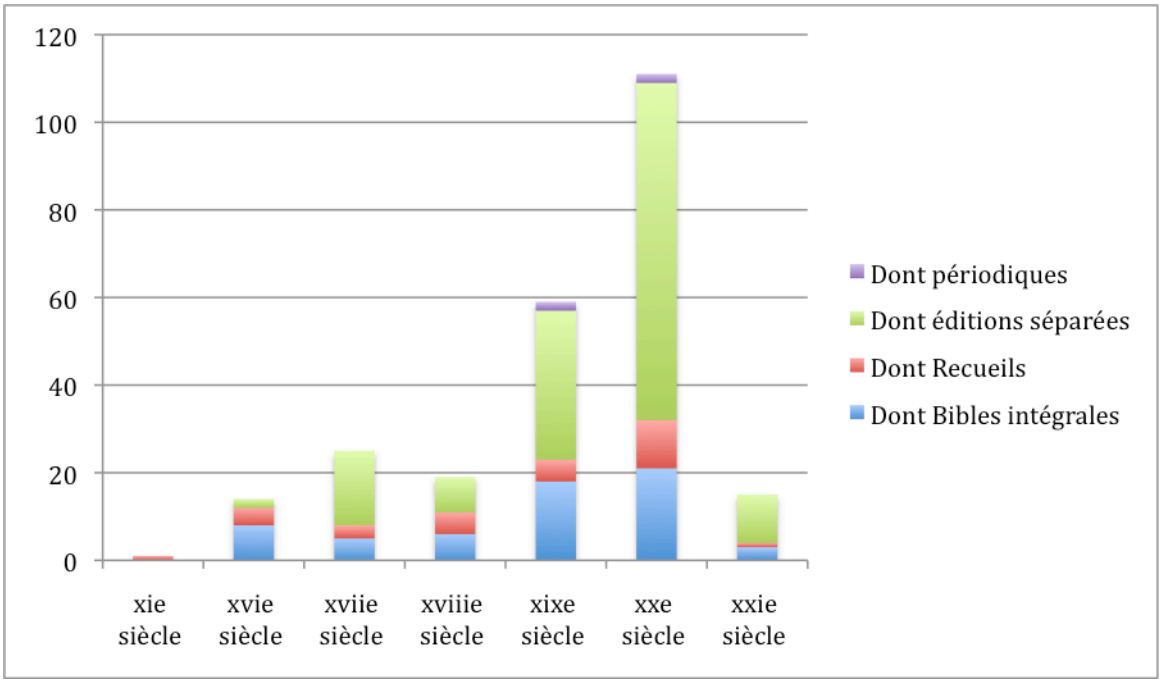
Le corpus comporte 152 ouvrages consacrés au seul Cantique et en contenant une nouvelle traduction ; la répartition de ces publications par siècle est la suivante :

- XVI^e^ siècle : [2], [10], soit deux publications.
- XVII^e^ siècle : [16], [18], [19], [20], [21], [22], [28], [29], [30], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], soit 17 publications.
- XVIII^e^ siècle : [43], [44], [45], [46], [47], [49], [50], [60], soit 8 publications.
- XIX^e^ siècle : [61], [66], [67], [68], [69], [70], [71], [72], [74], [75], [76], [77], [80], [82], [83], [84], [85], [86], [87], [89], [91], [93], [94], [96], [102], [103], [104], [108], [109], [110], [111], [113], [115], [116], soit 34 publications.
- XX^e^ siècle : [121], [122], [124], [127], [128], [129], [131], [132], [133], [134], [135], [136], [137], [140], [141], [142], [143], [144], [146], [147], [148], [149], [150], [153], [154], [156], [157], [158], [159], [162], [163], [164], [166], [167], [168], [170], [171], [172], [173], [174], [175], [179], [183], [185], [186], [190], [193], [194], [196], [197], [199], [200], [202], [203], [204], [205], [206], [207], [208], [210], [211], [213], [214], [216], [217], [218], [219], [220], [221], [222], [224], [225], [226], [227], [228], [229], [230], soit 77 publications.

- XXIe siècle : [234], [235], [237], [238], [239], [240], [241], [243], [244], [245], [246] soit 11 publications.

- Publications non datées : [248], [249], [250], soit trois publications.

9- Bilan : graphique et tableau représentant la répartition par type de publication et par siècle.



L'évolution de la proportion de chaque type de publication au cours des siècles représentés dans le corpus de cette étude est intéressante. Le tableau suivant récapitule la proportion de chaque type de publication par siècle. Les couleurs dans les cases indiquent, en rouge, une hausse de plus de trois pour cent, en bleu, une baisse de plus de trois pour cent, par rapport à la proportion de chaque type de publication au siècle précédent. La couleur verte indique que la proportion se maintient à peu près. Sont exclues de ce décompte les publications fragmentaires de la Bible et les publications impossibles à dater.

	XVIe	XVIIe	XVIIIe	XIXe	XXe	XXIe
Nombre de publications	14	25	20	59	112	15
Bibles intégrales	57,14 %	20 %	30 %	30,5 %	18,75 %	20 %
Recueils	28,5 %	12 %	25 %	8,5 %	9,8 %	6,6 %
Éditions séparées	14,28 %	68 %	40 %	57,6 %	68,75 %	73,3 %

Quelques éléments d'interprétation permettant d'éclairer la proportion prise par chaque type de publication : la part des Bibles intégrales est majoritaire au XVIe siècle, puisque huit publications sur les quatorze du corpus pendant ce siècle sont des Bibles

intégrales, ce qui représente 57,14 %. Au XVII^e siècle, cinq publications sur vingt-cinq sont des Bibles intégrales, ce qui représente donc 20 % des publications du corpus au XVII^e siècle. Ce grand recul dans la proportion occupée par les Bibles intégrales peut s'expliquer d'une part par le relatif déficit de nouvelles traductions intégrales de la Bible, dans la mesure où les versions de Louvain et de Genève s'imposent et sont rééditées. D'autre part se multiplient alors les paraphrases du Cantique, qui représentent une part importante des publications de ce siècle. La part des éditions séparées du Cantique au sein du corpus connaît en effet une progression spectaculaire entre le XVI^e et le XVII^e siècle, puisqu'elle passe de 14,28 à 68 %.

Au XVIII^e siècle les six Bibles intégrales représentent 30 % des vingt publications du corpus : si le nombre des Bibles intégrales a à peine augmenté, la proportion de ces publications augmente quant à elle d'un tiers du fait de la spectaculaire diminution des éditions séparées du Cantique. On peut peut-être expliquer ce recul (les éditions séparées consacrées au Cantique représentaient 68 % du corpus au XVII^e siècle et 40 % au XVIII^e) par le recul de la vogue des paraphrases, tandis qu'apparaissent de nouvelles traductions intégrales de la Bible, les traductions de Genève et de Louvain étant trop anciennes.

Au XIX^e siècle, les quinze Bibles intégrales chrétiennes, auxquelles on peut ajouter l'Ancien Testament de Perret-Gentil et les deux Bibles juives de Cahen et de Zadoc Kahn représentent 30,5 % des cinquante-neuf publications de ce siècle comprises dans le corpus. Le nombre des Bibles intégrales augmente au même rythme que le nombre total des publications et la part que les Bibles intégrales représente est constante. La part des recueils diminue au profit des éditions consacrées au seul Cantique, qui représentent de nouveau plus de la moitié du corpus pour cette époque.

De fait, à partir du XIX^e siècle, l'évolution des proportions des différents types de publication évolue encore, mais dans des proportions moins importantes. La part des publications entièrement consacrées au Cantique augmente constamment, puisqu'elle compte 57,6 % au XIX^e siècle, 68,75 % au XX^e siècle et 73,3 % au début du XXI^e siècle. La part des recueils tend à baisser, et reste en dessous du seuil des 10%, puisque ce type de publication représente 8,5 %, 9,8 % et 6,6 %. Le nombre des Bibles intégrales, s'il progresse en valeur absolue, diminue en valeur relative entre le XIX^e siècle et le XX^e siècle en passant de 30,5 % à 18,75 % ; il semble se maintenir au début du XXI^e siècle.

III- Répartition des traductions par lieu de publication

Dans la mesure où la définition du corpus est régie par des critères avant tout linguistique, et qu'il s'agit d'étudier les traductions du Cantique des cantiques en français, et non en France, les lieux de publications des textes du corpus dépassent les limite géographiques de la France. C'est pourquoi nous classerons globalement les publications du corpus en fonction qu'elles ont paru en France, en Suisse, en Belgique et dans le provinces unies, au Canada et dans d'autres pays, avant de détailler les villes dans lesquelles paraissent les traductions.

1- Publications publiées en France

Les frontières françaises se sont sensiblement modifiées au cours de la période couverte par le corpus de l'étude présente. Nous considérons que sont publiés en France les ouvrages parus dans des lieux qui au moment de la parution étaient situés dans les territoires du royaume de France ou de la République française. Le relevé suivant présente l'endroit où sont publiées des traductions du Cantique, indiquées par leur numéro de notice. Nous classons

les lieux de publication en fonction du nombre de publications qui y paraissent ; dans le cas où plusieurs lieux contiennent le même nombre de publications, nous les classons par ordre chronologique.

- Paris : cent quarante sept publications ([2], [10], [11], [12], [13], [16], [19], [20], [21], [22], [23], [25], [26], [29], [30], [32], [33], [35], [37], [39], [40], [41], [43], [45], [47], [48], [49], [50], [53], [56], [60], [61], [62], [64], [65], [66], [67], [71], [79], [80], [81], [83], [91], [92], [93], [94], [95], [96], [97], [98], [100], [101], [102], [103], [104], [105], [106], [108], [109], [110], [111], [112], [113], [114], [116], [117], [118], [119], [120], [121], [122], [123], [124], [125], [126], [127], [128], [129], [130], [131], [133], [134], [135], [137], [138], [139], [140], [142], [144], [145], [146], [147], [148], [149], [150], [153], [155], [156], [158], [159], [160], [161], [165], [166], [168], [169], [170], [171], [173], [174], [175], [177], [178], [179], [180], [182], [184], [185], [186], [187], [192], [194], [196], [197], [198], [202], [203], [204], [206], [210], [213], [214], [217], [223], [224], [225], [226], [228], [229], [231], [232], [234], [235], [240], [242], [244], [245])
- Lyon : huit publications ([1], [9], [18], [34], [36], [38], [69], [243])
- La Rochelle : trois publications ([58], [74], [84])
- Toulouse : trois publications ([70], [86], [248])
- Marseille : trois publications ([85], [152], [200])
- Toulon : trois publications ([99], [183], [227])
- Beaune : deux publications ([87], [88])
- Villiers le Bel : deux publications ([233], [236])
- Angers : deux publications ([157], [221])
- Saint Gervais : [17]
- Charenton : [27]
- Rouen : [28]
- Caen : [44]
- Nancy : [46]
- Nice : [59]
- Châteauroux : [63]
- Périgueux : [68]
- Le Mans : [72]
- Nantes : [75]
- Orléans : [76]
- Nogent : [77]
- Metz : [82]
- Tours : [90]
- Poitiers : [115]
- Abbeville : [132]
- Lamalou les bains : [143]
- Aix en Provence : [189]
- Houilles : [190]
- Vedène : [207]
- Méry sur Oise : [209]
- Revin : [220]
- Colleville : [222]
- Saint Benoît du Sault : [230]
- Nouan le Fuzelier : [238]
- Saint Denis de la Réunion : [241]
- Lagrasse : [246]

- Saint Raphaël : [250]

En France ont paru 201 des publications du corpus, dont 147 à Paris. 80,4 % des publications figurant dans le corpus ont donc paru en France. Les 147 publications publiées à Paris représentent 73,13 % des ouvrages du corpus parus en France, et 58,8 % des publications totales du corpus.

Paris est de très loin la ville où sont publiées le plus grand nombre de publications contenant une traduction du Cantique des cantiques. Les autres villes dans lesquelles ont paru plusieurs publications incluses dans le corpus sont relativement peu nombreuses. Il s'agit, loin derrière Paris, de Lyon (huit publications), de La Rochelle, Toulouse, Marseille et Toulon (trois publications), Beaune, Villiers le Bel, Angers (deux publications). Lyon est la deuxième ville de France, et un important centre d'édition à la Renaissance : c'est sans surprise que l'on constate que c'est la ville la plus représentée dans le corpus après Paris. Notons de plus qu'abstraction faite de la dernière publication publiée à Lyon en 2007[148], les ouvrages du corpus parus à Lyon le sont tous avant 1840, avec une concentration autour de 1690. Cela semble noter une forme de recul de l'édition religieuse lyonnaise depuis la deuxième moitié du XIX^{e} siècle. Il serait hasardeux de justifier plus avant la répartition des publications dans les autres villes françaises. Quelques éléments cependant. On pourrait s'attendre à trouver à La Rochelle des ouvrages en lien avec le passé protestant de la ville ; ce n'est cependant pas le cas : les trois publications publiées à La Rochelle sont le fait d'auteurs catholiques ; la première est publiée en 1767, après le siège de la Rochelle. Marseille, Toulouse sont des villes importantes, il n'est pas surprenant que plusieurs ouvrages du corpus y paraissent. Mais nombre de villes françaises sont peu ou pas représentées dans le corpus : aucune traduction à Grenoble, Strasbourg, Lille ou Montpellier par exemple. 28 villes ne comptent qu'une parution au sein de ce corpus. Parmi ces villes, certaines sont de grandes capitales régionales (Metz, Nice, Rouen, Caen, Nantes, Tours, Poitiers, etc.), d'autres des localités beaucoup moins importantes (Lamalou les Bains, Houilles, Vedène, Revin, etc.).

2- Publications publiées dans les Provinces Unies et en Belgique

Les lieux de publications situés dans les Provinces Unies puis en Belgique sont présentées dans le relevé ci-dessous en fonction de la date de parution des publications, afin de montrer le déplacement des centres d'imprimerie et d'édition.

- Anvers : deux publications ([3], [14])
- Louvain : [5]
- Amsterdam : trois publications ([31], [42], [52])
- Bruxelles : cinq publications ([55], [163], [176], [218], [239])
- Liège : [57]
- Bruges : [136]
- Namur : [151]
- Tournai : [164]
- Jette : [172]
- Braine l'Alleud : [195]
- La Hulpe : [208]
- Amay : [237]

[148] Pierre Trigano et Agnès Vincent, *Le Cantique des Cantiques ou la psychologie mystique des amants (toute la sagesse de l'amour dans la lettre hébraïque du cantique)*, Lyon, Réel Éditions, 2007. [243]

19 publications du corpus ont paru dans les Provinces-Unies, puis en Belgique et aux Pays-Bas. Cela correspond à 7,6 % du total des publications du corpus. Rassembler ces publications dans la même rubrique ne va pas nécessairement de soi, puisque les frontières des états représentés ont fluctué. Il convient ici de distinguer d'une part les publications antérieures à 1830 et à la création du royaume de Belgique, et d'autre part les publications postérieures à cette date. Dans la première catégorie se trouvent les ouvrages publiés à Anvers, Louvain, Amsterdam, Liège ainsi que la première des publications bruxelloises. À l'époque des parutions en question, ces villes se situaient dans les Provinces-Unies et étaient d'importants centres éditoriaux protestants (Amsterdam, Anvers) ou catholiques (Louvain). Les publications postérieures à la création de la Belgique paraissent avant tout dans la capitale Bruxelles, et dans des villes de la Wallonie francophone.

Si aucune traduction française du Cantique des cantiques ne paraît dans les territoires néerlandophones après 1830, ce n'est pas dû qu'à la création de la Belgique. Les villes flamandes d'Anvers[149], Louvain[150] et Amsterdam[151] étaient en effet des lieux où l'édition de Bibles francophones a fleuri du XVI^e^ au XVIII^e^ siècle, du fait de la présence des réfugiés protestants.

3- Publications publiées en Suisse

- Genève : six publications ([6], [7], [15], [24], [89], [216])
- Neuchâtel : quatre publications ([4], [54], [73], [107])
- Bâle : [8]
- Lausanne : [78]
- Sion : [199]

Treize publications incluses dans le corpus ont paru en Suisse. Elles représentent 5,2 % du corpus. Les villes de Genève et de Neuchâtel sont les plus représentées, sans surprise pour la première dans la mesure où la ville de la Réforme calviniste est évidemment un centre important d'édition de Bibles protestantes, au XVI^e^ siècle lorsque s'y installe Robert Estienne, et dans les siècles suivants. Neuchâtel[152], Lausanne[153] sont également d'importants centres pastoraux, où sont éditées des traductions confessionnelles. Bâle n'est représentée que par la traduction de Castellion.

---

[149] La Bible de Lefèvre d'Etaples [3] paraît à Anvers chez Martin Lempereur en 1530. Curieusement, la Bible diffusée sous le nom de Bible de Louvain n'est pas publiée à Louvain, mais à Anvers : il s'agit de la Bible revue sur le texte de René Benoît, parue chez Christophle Plantin en 1578 [14].

[150] La Bible de Nicolas de Leuze [5] paraît à Louvain chez Bartholomy de Graue, Anthoine Marie Bergagne et Jehan de Uvaen. Ce n'est pas la Bible diffusée sous le nom de Bible de Louvain [14].

[151] A Amsterdam paraissent la révision par Desmarets de la Bible de Genève de 1588 (chez Louis & Daniel Elzevier, 1669 [31]), la Bible de David Martin (chez Henry Desbordes, Pierre Mortier, Pierre Brunel, 1707 [42]), la Bible de Le Cène (chez son fils Michel Charles Le Cène, 1741 [52]). Amsterdam est ainsi un centre de production de Bibles Genevoises, les deux premières étant en effet fondées de près ou de loin sur le texte genevois de 1588.

[152] C'est à Neuchâtel que paraît la première Bible protestante, celle d'Olivétan (Pierre de Wingle, 1535 [4]) ; y paraissent ensuite la Bible d'Ostervald (Abraham Boyve, 1744 [54]), l'Ancien Testament de Perret-Gentil (Imprimerie de Henri Wolfrath, 1847 [73]), la *Bible annotée* par une société de théologiens et de pasteurs (Attinger frères éditeurs, 1889-1909 [107]).

[153] *La Sainte Bible. Ancien Testament. Nouvelle version du texte hébreu*, Lausanne, Georges Bridel Éditeur, 1861-1871 [78].

4- Publications publiées au Canada

- Montréal : [167], [211], [212]
- Lac Beauport : [188], [191], [193]
- Boucherville : [219]

Sept publications comprises dans le corpus ont paru au Canada – en l'occurrence, dans la Province francophone du Québec. Elles représentent 2,8 % du corpus. Ce pourcentage congru doit être pondéré par le fait que la première des publications québécoises du corpus a paru en 1963. Le Québec, pour être très marqué par la religion catholique, n'a pas été jusque récemment une terre de traduction biblique. La capitale de la province du Québec, Montréal, siège des éditions catholiques Médiaspaul, est le lieu de publication de trois ouvrages du corpus. La ville de Lac Beauport est le siège des éditions Anne Sigier, qui publient en 1981 et 1982 trois ouvrages contenant une traduction du Cantique (deux Bibles et un commentaire du Cantique).

5- Publications publiées hors des pays francophones

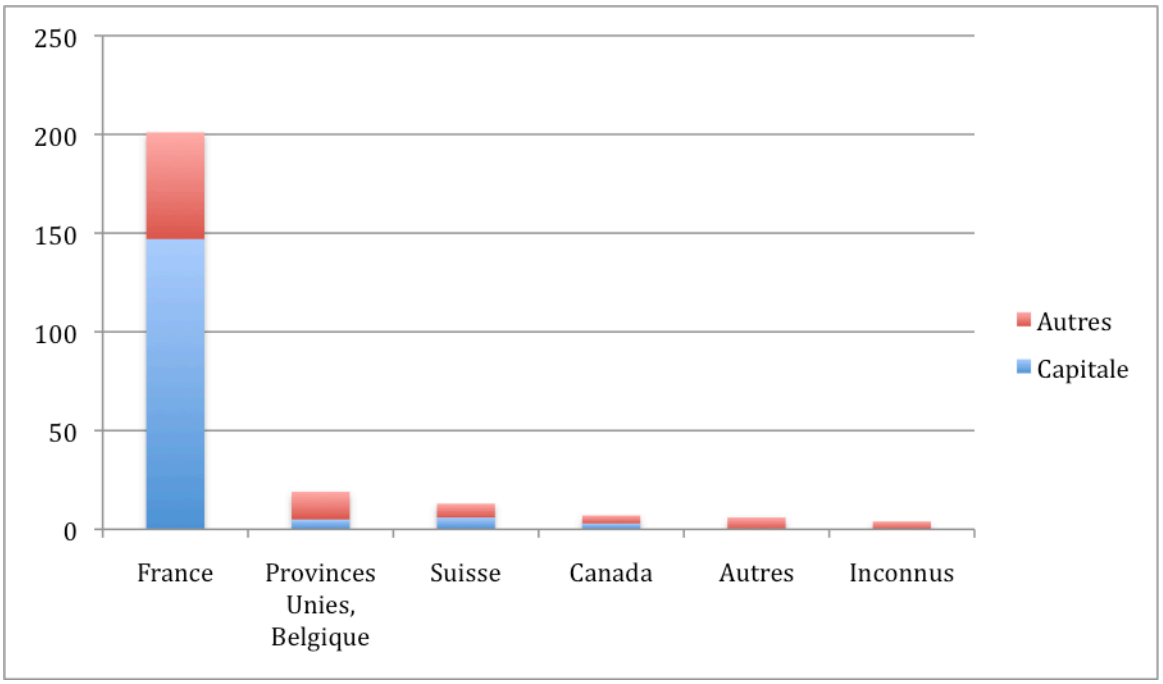
- Cologne : [51]
- Tunis : [141]
- Rome : [154]
- New York : [181], [215]
- Athènes : [205]

Six publications du corpus sont publiées dans des pays non francophones (encore que Tunis, à l'époque de la parution de l'ouvrage en question, était sous protectorat français). Elles représentent 2,4% du corpus. On pourrait rattacher la traduction publiée à Cologne des traductions publiées dans les Provinces-Unies : la traduction janséniste de Le Gros paraît en effet hors de France parce que lors de sa parution en 1739, la parution d'une Bible non catholique est interdite à l'intérieur des frontières du royaume. Les deux traductions publiées à New York émanent des témoins de Jéhovah ; elles sont traduites de l'anglais.

6- Publications dont le lieu n'est pas connu

Dans le cas des quatre publications [162], [201], [247], [249] il est impossible de déterminer le lieu d'édition, d'après les informations de la page de titre et celles délivrées par la notice du catalogue de la BnF. Ces quatre publications représentent 1,6 % du corpus.

7- Bilan : graphique et tableau récapitulant les lieux de publication



Si l'on croise ces données avec la répartition des publications par siècle, on obtient le tableau qui suit (ce tableau ne prend pas en compte les quatre ouvrages dont le lieu de publication est impossible à déterminer). La couleur rouge indique une progression de plus de trois pour cent, la couleur bleu une diminution, et le vert indique une relative stagnation de la proportion.

	XV^{e} et XVI^{e} siècles	XVII^{e} siècle	XVIII^{e} siècle	XIX^{e} siècle	XX^{e} siècle	XXI^{e} siècle
Total	15	25	20	59	112	15
France	7 : 46,6 %	23 : 92 %	14 : 70 %	55 : 93,33 %	88 : 78,57 %	13 : 86,77 %
Provinces-Unies, Belgique	3 : 20 %	1 : 4 %	4 : 20 %	-	10 : 8,9%	2 : 13,33 %
Suisse	5 : 33,3 %	1 : 4 %	1 : 5 %	4 : 6, 77 %	2 : 1,78 %	-
Canada	-	-	-	-	7 : 6,25 %	-
Autres	-	-	1 : 5 %	-	5 : 4,46 %	-

On remarque les choses suivantes dans la répartition temporelle des lieux où sont publiés des ouvrages inclus dans le corpus. Le XVI^{e} siècle est le seul siècle dans lequel les publications publiées en France ne représentent pas plus de 50 % du total. Un élément d'explication tient au fait que la Genève de Calvin et la Suisse calviniste en général d'une part, Louvain et Amsterdam d'autre part, sont d'importants lieux de traduction et d'impression de la Bible au XVI^{e} siècle. Au XVI^{e} siècle, la production de nouvelles traductions de la Bible et du Cantique en particulier tend à se faire avant tout hors de France quand bien même les traducteurs et imprimeurs genevois (Calvin, Castellion, Robert Estienne) sont souvent français et exilés. Dans les siècles suivants, la part des publications du corpus

publiées en France est extrêmement majoritaire, puisqu'elle oscille entre 70% au minimum (XVIII^e siècle) et 93,33% au maximum (XIX^e siècle). Notons que cette proportion ne connaît pas de progression continue, comme en témoigne l'alternance des couleurs bleu et rouge dans le tableau.

La part des publications provenant des Provinces unies puis de Belgique connaît des variations plus complexes. Assez importante au XVI^e siècle, elle diminue considérablement au XVII^e siècle, pour connaître une progression importante au XVIII^e siècle. Ce dernier élément semble pouvoir être expliqué par l'interdiction faite de publier des Bibles protestantes en France après la révocation de l'édit de Nantes en 1685. Amsterdam s'impose comme l'un des principaux centres de publication pour les proscrits[154]. La publication de nouvelles traductions intégrales de la Bible ou de traductions de livres bibliques à Amsterdam semble disparaître au lendemain de la Révolution : en effet, le XIX^e siècle ne voit paraître aucun des ouvrages du corpus de cette étude dans les territoires qui forment, depuis 1815, le Royaume des Pays-Bas, et depuis 1830, le Royaume de Belgique. Les XX^e siècle et XXI^e siècle en revanchent voient croître la proportion des ouvrages du corpus publiés en Belgique. Il semble toutefois qu'il s'agit d'une dynamique autre que celle qui présidait aux publications Amstellodamoises du XVIII^e siècle. Les traductions bibliques qui se font en Belgique depuis le début du XX^e siècle ne sont pas le fait d'exilés français, mais de traducteurs belges. La part des moines de Maredsous est significative, puisqu'outre la Bible de Maredsous[155] publiée en 1949, deux traductions séparées du Cantique émanent de la communauté de Maredsous[156]. Il faudra revenir sur la part de la Belgique dans la production de traductions catholiques aux XX^e et XXI^e siècles.

La part des traductions publiées en Suisse est allée, au cours des siècles couverts par le corpus, dans le sens général d'une diminution, même si le XIX^e siècle a connu une légère hausse de la proportion des traductions au sein du corpus. Plusieurs facteurs expliquent cela. La Suisse, et particulièrement les villes de Genève et Neuchâtel, est très marquée par l'influence calviniste. Singulièrement, les traductions du Cantique des cantiques publiées en Suisse sont l'œuvre de pasteurs ou de théologiens calvinistes ; par ailleurs, la part occupée par les ouvrages consacrés au seul Cantique y est très minime[157]. La Suisse n'a pas été touchée par le phénomène de renouveau de l'exégèse catholique qui explique la part croissante des traductions belges et québécoises aux XX^e et XXI^e siècles.

Ce n'est qu'en 1967 que paraît la première publication canadienne contenant une traduction nouvelle du Cantique des cantiques[158]. En quarante ans seront publiées au Québec sept traductions du Cantique (sans compter les éditions publiées à la fois chez Bayard en France et Médiaspaul au Québec). On pouvait s'attendre à ne pas trouver avant le XIX^e siècle de nouvelles traductions du Cantique au Canada ; néanmoins la date de 1967 reste assez

---

[154] Frédéric Delforge le précise dans *La Bible en France et dans la francophonie : Histoire, traduction, diffusion*, s.l., Publisud/ Société Biblique de France, 1991, p. 166 : « Les Provinces-Unies, qui publient depuis le XVI^e siècle des textes bibliques en français, s'appliquent à imprimer davantage de Bibles au moment où celles-ci ne peuvent plus paraître en France. […] Et durant toute une partie du XVIII^e siècle les presses des Provinces-Unies continuent à imprimer des Bibles en français à l'intention des Eglises réformées de France ». Delforge énumère plusieurs éditions amstellodamoises de la Bible, et note parmi les plus significatives la Bible de Desmarets de 1669 et celle de David Martin de 1707.

[155] *La Sainte Bible*, version nouvelle d'après les textes originaux par les moines de Maredsous, Namur, Éditions de Maredsous, 1949 [151].

[156] *Le Cantique des Cantiques, Poème d'amour mué en écrit de sagesse* de Dom Jacques Winandy paraît à Paris chez Castermann ainsi qu'aux Éditions de Maredsous en 1960 ; Les *Résonances du Cantique des cantiques*, Amay, 2004 sont dues au moine de Maredsous José Willibald Michaux.

[157] Seuls l'*Étude sur le Cantique des cantiques* de Théodore Paul, Genève, 1863 [89], *Le Cantique des Cantiques. Brûlant d'amour et fidèle jusqu'au bout*, de Philippe André, Sion, 1986 [199], et *L'Alliance du désir. Le Cantique des cantiques révisité*, de Marc Faessler et Francine Carillo, Genève, 1995 [216] sont, parmi les treize publications suisses du corpus, des ouvrages consacrés au seul Cantique.

[158] Il s'agit du *Cantique des cantiques, lecture et prières*, Montréal, 1963 [167] par l'Abbé Longpré.

tardive et peut surprendre. On peut remarquer déjà deux choses. D'une part, les traductions canadiennes de notre corpus sont québécoises : il semblerait à l'aune de notre corpus que la production de traduction biblique en langue française au Canada soit concentrée dans la partie francophone du pays. D'autre part, si la littérature religieuse catholique était déjà bien développée au Québec avant 1963, on n'y traduisait pas : on peut supposer que les traductions éditées dans les pays francophones d'Europe, et singulièrement les Bibles intégrales catholiques, étaient utilisées. Curieusement, deux des sept publications québécoises du corpus sont des traductions d'inspiration cabalistique. Les cinq autres émanent d'éditeurs catholiques (Médiaspaul, les éditions Anne Sigier.)

Six publications enfin sont publiées en dehors des pays francophones. On ne saurait trouver outre mesure des points communs entre ces ouvrages divers, en ce qui concerne leur lieu ou leur époque de publication, le public qu'ils visent et leur mode de fonctionnement linguistique. Quelques mots cependant. La Bible de Le Gros[159] est publiée à Cologne ; il s'agit d'une Bible janséniste, qui ne pouvait être publiée en France, et qui rejoint, pour ce qui est de son contexte éditorial, les traductions protestantes publiées à Amsterdam. Les deux publications de New York[160] sont deux traductions émanant des Témoins de Jéhovah. Il est significatif que ces deux traductions soient faites depuis l'anglais, et suivent la parution de nouvelles traductions anglaises émanant elles-mêmes des témoins de Jéhovah, dont New York semble le centre éditorial unique à partir duquel les Bibles sont distribuées à l'échelle mondiale. Une publication du corpus est publiée à Rome[161]. On pourrait s'attendre à ce qu'elle émane du Vatican, mais ce n'est pas le cas. L'ouvrage publié à Athènes est une traduction française d'une version du Cantique en grec moderne, sous forme de haïkaï[162]. La publication de Tunis constitue un cas particulier[163]. Elle est publiée en 1932, alors que la Tunisie était un protectorat français. Émile Junès, l'auteur de la traduction en question, est médecin et fait partie de la communauté juive de Sfax. Sans savoir outre mesure la formation de ce traducteur, on peut supposer qu'il était, comme la plupart des Juifs tunisiens éduqués, à la fois arabophone et francophone.

L'intérêt de l'étude des lieux de publications est intéressante pour notre travail, dans la mesure où elle aboutit à la réflexion de certaines évolutions sociales, religieuses et politiques. Les auteurs du catalogue des *Bibles imprimées du XVI^e^ au XVIII^e^ siècle conservées à Paris* en font état également, dans ces termes :

> Les lieux d'édition mettent en lumière l'impact de certains bouleversements politiques et religieux : installation de catholiques anglais en France au XVI^e^ siècle, de protestants français aux Pays-Bas et en Allemagne après 1685, d'émigrés français en Angleterre au moment de la révolution. […] À partir de la Réforme, nombreuses sont les émissions de textes en français qui diffèrent seulement par l'adresse imprimée au titre.

---

[159] *La Sainte Bible, traduite sur tes Textes originaux*, avec les differences de la Vulgate, Cologne, au dépens de la Compagnie, 1739.

[160] *Les Saintes Ecritures, Traduction du monde nouveau, traduites d'après le texte révisé de l'édition anglaise de 1971, mais en tenant régulièrement compte de l'hébreu, de l'araméen et du grec*, Watchtower Bible and Tract Society, New York, 1974 [181], et *Les Saintes Ecritures, Traduction du monde nouveau, traduites d'après le texte révisé de l'édition anglaise de 1984 (New World Translation of the Holy Scriptures), mais en tenant régulièrement compte de l'hébreu, de l'araméen et du grec*, édition révisée de 1995, Watchtower Bible and Tract Society, New York, 1995 [215].

[161] Ernest Rech, *Le Cantique des cantiques (Poème)*, Rome, O.G.C., 1950 [154].

[162] Panayotis Stavrakas, *Le Cantique des cantiques. Versets choisis et adaptés en haïs-kaïs*. Traduit et adapté du grec par Gaston-Henry Aufrère, Athènes, imprimerie A. Mavridis, 1989 [205].

[163] Emile Junès, *Le Cantique des Cantiques de Salomon*, Tunis, Éditions « Orient et Occident », 1932 [141].

> Par exemple, le nom de Genève peut soit ne pas apparaître, soit être ajouté au composteur, soit encore être imprimé.[164]

Le Cantique des cantiques semble lui-même, par la diversité de ses lieux de publications, et par le fait que cette diversité est en accord avec les phénomènes observées par les rédacteurs du catalogue des *Bibles imprimées du XVI^e^ au XVIII^e^ siècle conservées à Paris*, refléter ces mêmes tendances historiques. Cependant, c'est plus directement l'histoire de l'édition que l'histoire des traductions du Cantique des cantiques qui se fait jour ici. Néanmoins, en ce que le relevé des lieux de publication permet de mieux saisir certains éléments des conditions de travail des traducteurs, il contribue indirectement à l'étude traductologique menée ici.

[164] Dans *Bibles imprimées du XVI^e^ au XVIII^e^ siècle conservées à Paris,* catalogue collectif édité par Martine Delaveau et Denise Hillard, Paris, éditions de la Bibliothèque nationale de France, 2003, introduction, p. xii.

Troisième chapitre : Panorama des traducteurs du Cantique des cantiques

Max Engammare intitule le cinquième chapitre de son ouvrage sur le Cantique des cantiques à la Renaissance « Les commentaires nouveaux et leurs auteurs[165] » ; de façon similaire, nous consacrons le chapitre suivant aux traductions nouvelles du Cantique des cantiques et à leurs auteurs. Il ne s'agira donc pas d'accumuler des données biographiques sur les traducteurs, mais d'identifier les auteurs des traductions de notre corpus. Les résultats obtenus sont synthétisés dans le répertoire des traducteurs. Les bilans auxquels nous parvenons relèvent dans une certaine mesure d'une forme de sociologie des traducteurs, analogue à la « sociologie des auteurs » élaborée par Max Engammare[166]. Dans cette première partie du chapitre, nous n'étudions pas encore le texte même des traductions : nous cherchons seulement à tendre vers une vision d'ensemble des traducteurs de notre corpus. Dans la dernière partie de notre étude, le dixième chapitre viendra présenter quelques études de cas centrées autour de figures de traducteurs.

I- Identification des traducteurs

Le premier problème qui se pose lorsqu'il s'agit d'établir une synthèse sur les traducteurs du Cantique des cantiques est leur identification. Si pour une majorité de publications incluses dans notre corpus, l'identification semble aller de soi, parce qu'un traducteur est nommé sur la page de titre, il existe également de nombreux cas de publications anonymes ou collectives. Par ailleurs, on ne peut se fier aveuglément à certaines attributions de textes à des traducteurs. Nous tenterons donc d'élaborer une méthodologie d'identification des traducteurs, qui nous permette en dernière instance d'élaborer un panorama des traducteurs du Cantique des cantiques en français.

1-Traducteurs identifiés

Les traducteurs sont considérés identifiés lorsque les publications précisent explicitement leur identité. On verra par la suite que cette identification peut-être problématique, dans une minorité de cas, notamment lorsque le nom indiqué sur la couverture ou la page de titre est un pseudonyme. Quoi qu'il en soit, le point de départ des recherches sur la vie et la formation des traducteurs, et sur la place du Cantique dans leur œuvre, est la mention dans la publication même d'un nom désignant explicitement le traducteur.

---

[165] Voir Max Engammare, *Qu'il me baise des baisiers de sa bouche. Le Cantique des cantiques à la Renaissance, étude et bibliographie*, Genève, Droz, 1993, p. 141 sq.

[166] Max Engammare écrit en introduction au chapitre sus-cité : « Nous entreprenons ensuite une sociologie des auteurs : milieu d'origine, formation suivie, âge auquel le Ct est expliqué. L'aptitude à commenter est également sondée, au moyen de la connaissance des langues anciennes, de l'expérience et de la production littéraire des auteurs. », dans ouvrage cité, p. 141. Il nous sera difficile d'établir la connaissance des langues anciennes qu'ont plus de deux-cents auteurs ; nous réservons cette information pour la seconde partie du chapitre. En revanche, nous introduirons d'autres critères : sexe des traducteurs ; appartenance confessionnelle voire appartenance à un ordre ecclésiastique.

a- Sources internes

Les sources d'information sur la vie, la formation et l'œuvre des traducteurs sont de plusieurs natures. La première source est interne au corpus, puisque dans les publications elles-mêmes, on trouve, outre le cas échéant le nom du traducteur, parfois d'autres éléments permettant d'obtenir des informations sur son identité et son travail. Dans les publications, ce sont essentiellement la page de titre, précisant le nom du traducteur, et le quatrième de couverture, contenant parfois une notice biographique, qui nous apportent ces informations.

Le nom même du traducteur est parfois accompagné d'indications, notamment quand le traducteur est un religieux. Il y a plusieurs types de formulation dans ce cas. Le nom du traducteur peut être suivi de son statut en apposition. On trouve ainsi, entre autres une *Pastorale sainte* composée « Par Charles Hersent Predicateur, & Chancelier de l'Eglise Cathedrale de Metz[167] ». C'est en apposition qu'est précisé le plus souvent le fait que certaines traductions sont dues à des pasteurs protestants[168] ou à des rabbins[169]. La formulation que l'on retrouve le plus fréquemment est cependant celle qui permet de désigner les prêtres, quand leur nom est précédé de « Dom »[170] ou surtout de « Abbé »[171]. Enfin, les initiales désignant l'appartenance à un ordre monastique suivent parfois le nom du traducteur[172]. La désignation explicite sur la page de titre du traducteur en tant religieux est très importante, parce que d'une part c'est un élément capital dans la compréhension de l'identité, notamment professionnelle, du traducteur ; d'autre part, parce que cela tend à faire de sa traduction une traduction confessionnelle.

Les religieux ne sont cependant pas les seuls à voir leur statut précisé dès la page de titre. En effet le nom des traducteurs peut s'y accompagner des mentions de son titre, notamment du titre de docteur. Le terme de docteur peut toutefois prêter à confusion, puisqu'il correspond en théorie à un titre universitaire[173], mais sert en pratique à désigner entre autres les théologiens ayant obtenu ce titre[174] et les médecins, même si les traducteurs médecins de notre corpus ne sont pas désignés comme docteurs dans les pages de titre[175].

---

[167] Charles Hersent, *La Pastorale Saincte, ou Paraphrase du Cantique des cantiques de Salomon Roy d'Istraël, selon la lettre & selon les sens allégorique & Mystique*, Paris, chez Pierre Blaise, 1635. [22]

[168] Ainsi David Martin, « Pasteur de l'Église Wallonne d'Utrecht » [42] ; J. F. Ostervald, « Pasteur de l'Église de Neûchatel » [54] ; Albert Réville, « Docteur en théologie, Pasteur de l'Église wallonne de Rotterdam » [81] ; Théodore Paul, « pasteur » [89].

[169] La page de titre mentionne ainsi Lazare Wogue, grand rabbin [79] ou, dans le cas de la Bible dirigée par Kahn [118], « *La Bible, traduite du texte original par les membres du rabbinat français* », le fait que le collectif anonyme auteur de la traduction est composé de rabbins.

[170] Dans notre corpus, sur les pages de titre, est désigné comme traducteur Dom Jean de Monléon [175] ; est mentionné comme auteur d'une préface Dom Pierre Miquel [225].

[171] Dans notre corpus, sont désignés comme traducteurs M. de Marolles Abbé de Villeloin [32] ; Monsieur l'Abbé de Bellegarde [41] ; MM. les abbés Duguet & d'Asfeld [55] ; M. l'Abbé Joubert [60] ; M. l'abbé Glaire [65] ; l'abbé Briand [74] ; l'abbé J. B. Glaire [95] ; Abbé P. Brevet [108] ; Abbé Arthur-Marie Le Hir [109] ; l'abbé A. Crampon [123], l'Abbé A. Robert [156].

[172] On trouve dans notre corpus des membres de l'ordre des bénédictins comme Jacques Winandy, o.s.b. [164] ou Elisabeth de Solms, o.s.b. [191], de la société des jésuites comme Blaise Arminjon, s.j. [196], de l'ordre des dominicains comme Raymond Tournay, o.p. [171] et Sœur Marie-Ancilla, o.p. [244].

[173] Est mentionné sur la page de titre comme « docteur », sans plus d'indications : « Docteur B*** N*** » [96].

[174] On trouve ainsi dans le corpus la mention de « M. René Benoist, Augevin, Docteur Regent en la faculté de Théologie à Paris » [12] ; Samuel des Marets, Docteur & Premier Professeur en Theologie [31] ; Albert Réville, Docteur en théologie [81].

[175] Ils sont pourtant assez nombreux. Sont en effet médecins ou docteur en médecine, d'après la page de titre ou la consultation des notices biographiques des catalogues « Rodolphe Le Maistre, Conseiller du Roy, & premier Medecin de Monseigneur Frer unique de sa Majesté » [21] ; Joseph Salvador [83] ; Henri de Cazalis traduisant sous le pseudonyme de Jean Lahor [104] ; Mardrus [139] ; Emile Junès [141].

Les pages de titres nous apprennent encore de nombreuses choses sur la formation[176], la profession, les charges[177] des traducteurs. Le répertoire bibliographique, qui reproduit les informations contenues dans la page de titre, contient ces indications dont nous ne reproduisons pas ici la liste exhaustive. Notons seulement que ces informations sont là encore précieuses pour comprendre quels sont l'horizon du traducteur et son projet de traduction, puisque par exemple il est possible à travers ces informations de déduire la pratique amatoriale d'un traducteur[178].

Les pages de titre ne sont cependant pas le seul endroit où peuvent figurer des renseignements sur l'identité des traducteurs. Les autres péritextes comportent parfois différentes informations. On en trouve sur la quatrième de couverture, à partir du moment où elle existe (c'est-à-dire essentiellement au XX^e siècle). Ces notices de la quatrième de couverture sont particulièrement intéressantes puisqu'elles conjuguent des informations biographiques et bibliographiques, susceptibles d'éclairer la traduction sous un angle bien particulier : celui choisi, ou avalisé, par l'éditeur. Ces informations viennent à la fois définir l'horizon du traducteur et annoncer son projet de traduction. Voilà par exemple la notice bio- et bibliographique qui accompagne la traduction de Claire Patier[179] :

> Claire Patier, de l'ordre des vierges consacrées, est associée à la mission Saint Pierre et Saint Paul, groupe religieux fondé par Jacques Loew pour l'évangélisation du monde du travail. Après avoir été professeur de lettres classiques, elle a été appelée à annoncer la Parole de Dieu dans le monde ouvrier au Brésil puis à Toulouse. Elle exerce actuellement un ministère de prédication dans le cadre de la Maison des serviteurs de la Parole (diocèse d'Evry).

L'auteur de l'ouvrage, et de la traduction partielle qu'il contient, y est définie d'abord par son appartenance à un ordre religieux ; par ailleurs sa formation intellectuelle est soulignée, ainsi que son intégration au monde ouvrier. Partant de cette notice, on peut supposer que l'on lira une traduction catholique, rédigée par une religieuse à la formation classique[180].

Si les notices de ce genre représentent la manière la plus explicite de renseigner le lecteur sur le traducteur, d'autres types de péritextes sont susceptibles de délivrer des indices. Les préfaces ainsi, lorsque leur auteur est différent de l'auteur de la traduction, peuvent contenir des informations précieuses, qui concernent le contexte biographique dans lequel le traducteur a œuvré à sa traduction[181], les conditions du travail des traducteurs[182]. La liste des autres publications dues au traducteur révèle l'orientation générale de son travail[183].

---

[176] Comme « J.-B. de Villegouge, ancien élève au collège royal de Bordeaux » [68] ; « E.-A. Fraisse, licencié en droit et en théologie » [121].

[177] Sous l'ancien Régime, la mention de la charge permet de se faire une idée de la place d'un traducteur à la cour. Ainsi les conseillers du roi Rodolphe Le Maistre [21] Philippe Codurc [26], Charles Cotin [30].

[178] Ainsi par exemple Louis Verdure, « ancien principal du Collège, au Blanc, Indre » [63].

[179] Claire Patier, *Le Cantique des cantiques, La voix de l'amour*, Nouan-le-Fuzelier, Éditions des Béatitudes, 2004. [238]

[180] Dans le même esprit, on lit sur la couverture de *Le Chant de l'amour. Eros dans la Bible,* Paris, Desclée de Brouwer/ Flammarion, 1995, [217] dont l'auteur est Jean-François Six, qu'il est « prêtre, écrivain, philosophe et historien, engagé dans le combat des Droits de l'Homme ».

[181] Ainsi André Neher situe-t-il la deuxième traduction que Chouraqui donne du Cantique, accompagné des Psaumes (Paris, PUF, 1970, ici p. x-xi) : « Sans doute l'*Alya* d'André Chouraqui en Terre d'Israël eût-elle suffi pour rendre souhaitable que les traductions des Psaumes et du Cantique, dans lesquelles il avait investi tant de fidélité et de ferveur lorsqu'il vivait en Exil, revivent sous une forme renouvelée. Mais un autre événement dans l'aventure juive du traducteur exige maintenant ce Redire des Psaumes et du Cantique : la réunification de Jérusalem, à laquelle André Chouraqui donne son apport constructif et quotidien. » Pour Neher, c'est l'*Alyah*,

La multiplication des indications sur la page de titre est un phénomène qu'on peut approximativement dater ; elle apparaît dans la deuxième moitié du XVI^e^ siècle, et disparaît au cours du XX^e^ siècle. Dans notre corpus, la Bible de René Benoist est la première publication qui détaille les titres du traducteur. Avant cette date, le traducteur n'est en général pas même cité dans la page de titre. Castellion en 1555 est le premier à l'être, là où les noms de Lefèvre d'Etaples et d'Olivétan n'étaient pas mentionnés dans la page de titre de leurs Bibles. Jusqu'au XX^e^ siècle, peut-être précisément parce que le quatrième de couverture n'était pas encore développé, c'est en effet sur la page de titre que se concentrent les informations, tant que sur le contenu de la publication (mention dans le titre même de la langue traduite, de la nature des péritextes) que sur l'identité de l'auteur et/ou du traducteur. D'où, dans notre répertoire bibliographique, une longueur bien moindre des notices à partir du XX^e^ siècle.

b- Sources externes

Les sources externes par lesquelles on peut obtenir des informations sur les traducteurs identifiés (comme du reste sur ceux dont l'identité pose problème) consistent, pour l'étude présente, essentiellement dans la littérature secondaire (notamment les monographies consacrées aux principaux traducteurs de la Bible et aux auteurs célèbres qui ont traduit le Cantique, ainsi qu'à l'histoire des textes sacrés), ainsi que dans les notices bio- et bibliographiques des catalogues des bibliothèques.

Le catalogue de la Bibliothèque nationale de France est ainsi une importante source d'informations sur les dates de naissance et de mort des « auteurs » des publications (il est symptomatique en effet qu'il comporte des notices consacrées aux seuls auteurs, au sein desquelles il précise le cas échéant le statut de traducteur, la notion d'auteur subsumant ainsi celle de traducteur). Les notices précisent parfois leurs sources, et citent les ouvrages où elles ont puisé leurs informations, qui peuvent correspondre aux sources internes, en l'occurrence aux ouvrages de notre corpus, mais également aux autres ouvrages du même auteur. De plus, le catalogue de la BnF permet, depuis une notice auteur, d'accéder à l'ensemble des ouvrages conservés par la bibliothèque dont cette personne est l'auteur : cela rend possible dans une certaine mesure de situer la traduction du Cantique au sein de l'œuvre globale du traducteur.

Le recours à ces sources externes ne peut être fait de façon extensive pour l'ensemble des traducteurs dont les versions du Cantique sont rassemblées dans notre corpus. Nous nous contentons pour l'essentiel d'exploiter les notices des catalogues des bibliothèques. Dans les études de cas qui dans la suite de ce travail sont consacrées à un choix de traducteurs significatifs, des recherches plus poussées ont été menées par la consultation de la littérature secondaire. D'autres publications nécessitent également une enquête plus approfondie : ce sont tous les cas, minoritaires à l'échelle de notre corpus, mais importants dans la perspective de l'élaboration d'une méthodologie de l'histoire des traductions, des traductions dont les auteurs ne sont pas clairement identifiés. Cette non-identification peut survenir parce que les

---

c'est-à-dire la « montée » de Chouraqui en Israël, qui a été plus que l'impulsion, la nécessité d'une nouvelle traduction.

[182] A.M. Dubarle, o.p., précise ainsi que Winandy, auteur de la traduction qu'il préface (*Le Cantique des Cantiques, Poème d'amour mué en écrit de sagesse*, Paris, Casterman, Éditions de Maredsous, 1960 [164]), a travaillé « « loin des bibliothèques bien fournies » ; l'*imprimi potest* par ailleurs, émis « E monasterio nostro B. M. V. in insula Martinica », confirme cette notation du préfacier : Winandy, travaillant dans son monastère dominicain à la Martinique n'a sans doute pas accès aux outils dont disposent les philologues du continent.

[183] Le dizième chapitre, consacré à des études de cas centrées autour de plusieurs figures de traducteurs, en donnera de nombreux exemples.

traducteurs sont anonymes, qu'ils utilisent un pseudonyme, ou que la traduction est due à un collectif dont les participants ne sont pas, ou difficilement individualisables.

2- Traducteurs utilisant un pseudonyme

Le problème posé par les traducteurs publiant leur traduction sous un pseudonyme, c'est que dans la mesure où un nom figure tout de même dans la publication, on ne peut savoir que ce nom n'est pas le nom réel de l'auteur de la traduction. C'est donc dans la mesure où des sources secondaires nous l'apprennent que nous savons que les traducteurs suivants ont utilisé un pseudonyme.

Albert Fornelles[184] serait, d'après la notice FRBNF12443196 du catalogue de la BnF, le pseudonyme d'Amélie Bauche, épouse Fournier, née en 1844. Cet auteur aurait également publié *La crue à Paris*[185] et *Souvenirs de la piraterie barbaresque. La campagne de « l'Invincible »*[186].

Jean Lahor serait le pseudonyme d'Henri de Cazalis. D'après la notice FRBNF11895660 du catalogue de la BnF, Henri de Cazalis (1840-1909), médecin et homme de lettres, publie des études médicales sous son nom propre et des poèmes sous le pseudonyme de Jean Lahor. Les ouvrages médicaux d'Henri de Cazalis sont majoritairement consacrés à des questions d'hygiène et de prophylaxie[187] ; les ouvrages parus sous le pseudonyme de Jean Lahor, trop nombreux pour être tous cités, sont à priori de nature poétique, dans une esthétique parfois orientale[188] ; Cazalis ne pratiquant semble-t-il pas la traduction : le Cantique[189] serait un exemple isolé, s'il n'était en fait lui-même une adaptation, une mise en vers, depuis la traduction française de Reuss.

L'auteur de romans érotiques Raoul Vèze fait paraître l'essai *Le baiser. Babylone & Sodome*[190] qui contient, dans la section intitulée « Le baiser d'Israël », une traduction nouvelle d'extraits du Cantique. La notice FRBNF11928110 précise que Raoul Vèze, auteur sous son vrai nom d'essais intitulés entre autres *Sociétés d'amour. Anecdotes pour servir à l'histoire secrète des ebugors. Statuts des sodomites au XVIIe siècle*[191], et éditeur de romans érotiques tel *Les Faits et gestes du vicomte de Nantel. Ma vie de garçon*, conservés pour la plupart à « l'Enfer » de la BnF, publie également beaucoup sous deux pseudonymes : Jean Hervez et Bagneux de Villeneuve. Sous les apparences scientifiques de la philologie orientalisante, l'ouvrage de Raoul Vèze qui figure dans notre corpus est une compilation de textes poétiques érotiques, dont tout ce qui pouvait rester du domaine de l'allusif est explicité, voire développé, afin d'exposer les différentes manières de pratiquer l'acte sexuel (car c'est ainsi qu'il faut comprendre le titre *Le Baiser*).

On peut supposer qu'Amélie Bauche publie sous un nom masculin par souci de préserver sa respectabilité, ou de vendre davantage ; Henri de Cazalis quant à lui a dû vouloir

---

[184] Albert Fornelles (pseudonyme d'Amélie Bauche), *Le Cantique des cantiques*, Paris, A. Lahure, imprimeur-éditeur, 1885. [103].
[185] Paris, Lahure, 1910.
[186] Paris, V. Lecoffre, 1882.
[187] Ainsi *Enquête sur l'alimentation à bon marché en Suisse et en Allemagne* (Paris, A. Rousseau, 1907), *Hygiène et régime des arthritiques* (Paris, O. Doin, 1891), etc.
[188] Au catalogue de la BnF figurent entre autres *L'Enchantement de Siva* (Paris, la « Revue bleue », 1891), *Danse des Devadasis, pour choeur et piano à 4 mains*, Poésie solo, de Jean Lahor (Paris, A. Durand, 1909).
[189] Jean Lahor (pseudonyme de Henri de Cazalis), *Le Cantique des Cantiques*, traduction en vers d'après la version de M. Reuss, Paris, Alphonse Lemerre, éditeur, 1885. [104]
[190] Raoul Vèze (pseudonyme de Bagneux de Villeneuve) *Le baiser. Babylone & Sodome*, Paris, H. Daragon, 1906. [126]
[191] Paris, bibliothèque des curieux, 1912.

séparer l'œuvre du médecin, publiée sous son vrai nom, de l'œuvre du poète. On n'observe en revanche pas de telle clarté dans la répartition des œuvres publiées sous pseudonyme ou sous son nom par Raoul Vèze. Que le catalogue de la BnF ne fasse apparaître que ces trois traducteurs dans le cas des utilisateurs de pseudonymes ne veut pas dire qu'ils soient les seuls à publier une traduction du Cantique des cantiques sous un faux nom. Magdalith est l'auteur d'une traduction du Cantique[192], auquel elle a apparemment consacré un spectacle donné à Avignon en 1976. Elle semble principalement chanteuse. Le nom de Magdalith cependant ne peut être son nom complet, peut-être s'agit-il de son prénom, ou bien d'un pur pseudonyme. Son vrai nom est en tout cas bien difficile à obtenir.

3- Traductions anonymes

Notre corpus comprend un nombre important de publications anonymes : aucun auteur n'est mentionné dans la publication même. Il existe cependant dans certains cas des moyens de déterminer l'identité des traducteurs anonymes.

Le premier moyen est évidemment le croiser les informations contenues dans les catalogues des bibliothèques avec celles dispensées par les répertoires ou bibliographies bibliques. Cette démarche est essentiellement productive pour les Bibles intégrales, dont la bibliographie donné lieu à des ouvrages détaillés (Bibles Paris, Chambers[193]). On peut ainsi par exemple attribuer la Bible publiée à Charenton en 1652[194] à Samuel Demarets[195].

Un autre moyen de déterminer l'identité du traducteur est de procéder par recoupement avec des éditions non anonymes du même texte. Paraît ainsi à Lyon en 1688 l'ouvrage *Le Cantique des cantiques de Salomon, interpreté selon le sens mistique & la vraie representation des Etats interieurs*[196]. Le même texte est publié en 1699[197], cette fois attribué à « Madame Guion ». Cette attribution est ce qui a légitimé le fait que dans le catalogue de la BnF comme dans le répertoire des Bibles parisiennes figure pour la publication de 1688 : « traduction de la Vulgate et commentaire de Jeanne-Marie Guyon ».

En croisant ainsi les informations, on peut avancer que les traductions anonymes sont attribuables aux auteurs suivants :

- L'ouvrage *Le Cantique des cantiques traduit en François : Avec une explication du sens litteral et spirituel. Tiré des Saints Peres, & des Auteurs Ecclesiastiques. Divisé en deux parties*[198] *(*Lyon, 1689, [36]) contient une traduction attribuée à François Aurat par le répertoire BIBLES PARIS et la notice FRBNF3004001 du catalogue de la BnF pour l'exemplaire conservé sous la cote A 6264. Le même ouvrage, dans la même édition,

[192] Magdalith, *Le Cantique des cantiques*, Paris, 1976. [185]
[193] Ouvrages cités.
[194] *La Bible, qui est toute la sainte Ecriture du Vieil et du Nouveau Testament. Autrement l'Ancienne et la Nouvelle Alliance. Le tout reveu & conferé sur les Textes Hebreux & Grecs*, Charenton, par Anthoine Cellier, 1652. [27]
[195] La notice 16521263 B(OT)1652cel du répertoire de Bettye Chambers estime qu'il s'agit d'une « révision de la Bible de Genève avec variantes attribuables à Samuel Des Marets » ; la notice du catalogue de la BnF attribue la traduction de l'ouvrage à Samuel Desmarets, 1699-1673.
[196] Jeanne Guyon, *Le Cantique des cantiques de Salomon, interpreté selon le sens mistique & la vraie representation des Etats interieurs*, à Lyon, chez Antoine Briasson, 1688. [34]
[197] Jeanne Guyon, *Recueil de divers traitez de théologie mystique qui entrent dans la célèbre dispute du quiétisme qui s'agite présentement en France. Contenant : I. Le Moyen court et très facile de faire oraison. II. L'explication du Cantique des Cantiques. Tous deux par Madame Guion […]*, Cologne, Jean de la Pierre, 1699.
[198] Anonyme, *Le Cantique des cantiques traduit en François : Avec une explication du sens litteral et spirituel. Tiré des Saints Peres, & des Auteurs Ecclesiastiques. Divisé en deux parties*, Lyon, Benoist Bailly, 1689. [36]

conservé à l'Arsenal sous la cote 8 T 337 reste anonyme. Christophe Langlois confirme cependant cette attribution[199].

- L'*Explication en vers du Cantique des cantiques de Salomon, à l'honneur de la très-sainte Vierge Marie Mère de Dieu, l'Epouse de ce sacré Cantique. Avec des Notes, & des Passages tirez des Saints Peres*[200] (Paris, 1717, [47]), est attribué par la notice FRBNF31460749 du catalogue de la BnF, « d'après une note manuscrite au titre, et d'après Quérard et Barbier », à Jean Thomas, conseiller au Châtelet.

- *Le Cantique des cantiques*, par l'Abbé ****[201] (Paris, 1865, [91]) : une des deux notices du catalogue de la BnF décrivant un unique ouvrage conservé sous la cote A 13543 attribue cet ouvrage à l'Abbé Léon Joly.

- Le *Cantique des cantiques, énigme restée incomprise depuis près de 3000 ans*, expliquée par le Docteur B*** N***[202] (Paris, 1873, [96]) est attribué par la notice FRBNF31007837 du catalogue de la BnF à Barthélémy Nègre.

Le cas de la publication décrite par la notice [247] du répertoire bibliographique est spécifique. En effet, l'exemplaire conservé à la Bibliothèque de l'Arsenal sous la cote 8 T 1098 contient une traduction en vers du Cantique ; cet exemplaire est néanmoins privé de page de titre, si bien que son auteur n'est pas identifié dans le catalogue de la Bibliothèque nationale[203] ; néanmoins sa confrontation avec les textes réunis dans notre corpus fait apparaître explicitement qu'il s'agit d'un exemplaire de la traduction de Lancelot de Carle[204], décrite dans la notice [10] : le texte versifié est le même, ainsi que la dédicace au duc d'Orléans. La notice 1549 du catalogue des BIBLES PARIS, consacrée à l'édition de 1562 du texte de Carle, ne mentionne pas l'exemplaire de l'Arsenal, si bien que de prime abord, nous avions inclus cette édition dans notre traduction comme comportant une traduction nouvelle ; nous ne l'en retranchons pas en raison de l'intérêt que comporte pour notre travail l'identification du traducteur.

Restent anonymes les publications suivantes :

- La toute première publication de notre corpus, dont la page de titre est perdue, et qui contient les Proverbes, la Sagesse, le Cantique et l'Ecclésiaste. [1]

- *Les Cantiques Salomon translatez de latin en françoys* (Paris, 1512, [2]).

---

[199] Dans une réponse du 29 novembre 2010 à une question posée via le service de réponse à distance de la BnF, il écrit qu'Aurat est mentionné dans la « *Table universelle des auteurs ecclésiastiques*, publiée à Paris chez Antoine Pralard, 1704. Cette Table de du Pin, conservée sous les cotes Q-3143 à 3149, mentionne « François Aurat, prêtre vivant. Ouvrage en françois : Le Cantique des cantiques expliqué dans son sens littéral, A Lyon, 1693 » (tome II, col. 2770). L'édition lyonnaise qui est citée ici n'est pas conservée à la Bibliothèque nationale de France, et n'est pas mentionnée non plus dans le Catalogue collectif de France. Il s'agit sans doute d'une erreur. Car le *Journal des Sçavans* de 1694 cite tome XXII, p. 234 : *Le Cantique des Cantiques, expliqué dans son sens litteral*, par Mre F. Aurat, Pretre, Prieur de Saint Allyre, habitué en l'Eglise de Lion. In 8. à Lion, & se trouve à Paris chez Edme Couterot, 1693. »

[200] Anonyme, *Explication en vers du Cantique des cantiques de Salomon, à l'honneur de la très-sainte Vierge Marie Mère de Dieu, l'Epouse de ce sacré Cantique. Avec des Notes, & des Passages tirez des Saints Peres*, Paris, chez la Veuve de Raymond Mazieres, 1717. [47]

[201] *Le Cantique des cantiques*, par l'Abbé ****, Paris, E. Repos, Libraire-Editeur, 1865. [91]

[202] *Cantique des cantiques, énigme restée incomprise depuis près de 3000 ans*, expliquée par le Docteur B*** N***, qui le premier l'a devinée et qui en montre aujourd'hui la signification avec une évidence incontestable, Paris, Association Générale Typographique, 1873. [96]

[203] Du moins à la date du 31 janvier 2011, à laquelle nous avons communiqué à la BnF l'identification de cette publication.

[204] *Le Cantique des Cantiques de Salomon*, paraphrasé en vers françois par Lancelot de Carle, Paris, de l'imprimerie de M. de Vascosan, 1562. [10]

- *Le Cantique des cantiques de Salomon, traduit en françois, avec une Paraphrase selon le sens littéral […]* (Paris, 1690, [37])[205].

- *Retraite religieuse sur l'amour de Dieu* (Paris, 1708, [45])[206].

- *Considérations sur le Cantique des cantiques. Par rapport à NS Jesus-Christ au Très-Saint Sacrement de l'Autel, & à l'Ame Chrétienne*[207] (Paris 1733 [50]).

- *Réflexions édifiantes sur le Cantique des cantiques de Salomon*[208] (Toulouse, 1862 [86]).

- *Le Cantique des cantiques, suivi des Psaumes de David*[209] (Paris, 1966, [170])

Un cas spécifique est celui des publications dont la traduction n'est pas signée, mais qui ont un auteur bien identifié, qui n'est a priori pas l'auteur de la traduction.

- *Cantique des cantiques*, attribué à Salomon, roi d'Israël, an du monde 3020, orné de quatre peintures orientales et du portrait de Salomon[210] (Paris, 1819, [61]) : l'ouvrage, attribué au peintre David, est de fait un ouvrage richement illustré, où figure une traduction apparemment nouvelle ; cette traduction cependant n'est pas signée.

- *Tobie et Sarra. Le Cantique des cantiques. Roman d'amour et chants de mariage*. L'histoire du peuple de Dieu, n° 20[211] (Aix en Provence, 1981, [189]). La Bible en bande dessinée, intitulée « l'histoire du peuple de Dieu », est due au prêtre Pierre Thivollier, engagé dans l'apostolat auprès des jeunes ; la traduction n'est cependant pas signée.

- *Cantique des cantiques du roi Salomon*, peintures de Boncompain[212], (Paris, 1999, [224]). Les peintures sont signées Boncompain ; les traductions (en français, anglais, espagnol) sont en revancha anonymes, alors que la traduction française semble pourtant une traduction nouvelle. Boncompain signe les peintures seules ; peut-être a-t-il également traduit, mais rien ne permet de le déterminer.

On remarque que fort peu de traductions sont anonymes au XX^e^ siècle ; seules le sont les trois traductions publiées accompagnant des éditions illustrées ainsi que l'ouvrage des éditions Tchou.

4- Attributions erronées

Le souci lorsqu'on tente de déterminer l'identité du traducteur à partir des catalogues des bibliothèques et des autres sources secondaires est le risque de prendre pour vérité des attributions erronées. Dans deux cas toutefois, il nous semble possible de rétablir

---

[205] Anonyme, *Le Cantique des cantiques de Salomon, traduit en françois, avec une Paraphrase selon le sens littéral, faite sur les Versions du Texte Hébreu, du Grec des Septante, & du Latin de la Vulgate ; et une autre selon le sens historique de Jesus-Christ & de l'Eglise. A quoi on a joint une explication selon le sens Literal & Historique, et une autre selon le sens spirituel*, Paris, Hilaire Foucault, 1690. [37]

[206] Anonyme, *Retraite religieuse sur l'amour de Dieu, Tirée des paroles du Cantique des cantiques*, Paris, chez Jean-Baptiste Delespine, rue S. Jacques, 1708. [45]

[207] Anonyme, *Considérations sur le Cantique des cantiques. Par rapport à NS Jesus-Christ au Très-Saint Sacrement de l'Autel, & à l'Ame Chrétienne*, Paris, 1733. [50]

[208] Anonyme, *Réflexions édifiantes sur le Cantique des cantiques de Salomon*, Toulouse, Société des Livres Religieux, 1862 [86]

[209] Anonyme, *Le Cantique des cantiques, suivi des Psaumes de David*, Paris, Tchou, éditeur, 1966. [170]

[210] *Cantique des cantiques*, attribué à Salomon, roi d'Israël, an du monde 3020, orné de quatre peintures orientales et du portrait de Salomon, Paris, chez l'auteur David, 1819. [61]

[211] *Tobie et Sarra. Le Cantique des cantiques. Roman d'amour et chants de mariage*. L'histoire du peuple de Dieu, n° 20, Aix en Provence, les Éditions du Bosquet, 1981. [189]

[212] *Cantique des cantiques du roi Salomon*, peintures de Boncompain et traductions anonymes en français, anglais et espagnol, Paris, fragments éd., 1999. [224]

l'identification exacte du traducteur, en établissant que les attributions précédentes étaient fictives ou fautives.

Le premier cas de traduction faisant l'objet d'une attribution erronée, en l'occurrence à Louis Budé, est assez complexe. On peut cependant reconstruire le parcours de ce texte. L'édition attribuée à Louis Budé est une édition d'un recueil des livres poétiques et sapientiaux[213], *Pseaumes de David, Proverbes de Salomon, Le Ecclesiaste, Cantique des Cantiques, Livre de Sapience, Ecclesiastique,* à Lyon, chez Guillaume Rouille, en 1558. Une note manuscrite dans l'exemplaire conservé à la bibliothèque de Genève sous la cote Bb2160 attribue la traduction de l'ensemble de l'ouvrage à Louis Budé. En fait, seul le texte des Psaumes est dû à Budé, comme le précise la notice 1934 du répertoire des Bibles conservées à Paris. De plus, une comparaison avec les éditions antérieures des traductions du Cantique des cantiques montre que le texte de l'édition publiée chez Rouille est une révision de celui imprimé par Robert Estienne en 1552[214] ; cette édition est elle-même une édition révisée de l'édition de Crespin de 1551, fondée sur la traduction d'Olivétan publiée dans la Bible intégrale de 1535 ; Robert Estienne fait ensuite paraître son édition de la Bible intégrale en 1553[215]. Dans l'édition de Rouille, les Psaumes par Budé ont été ajoutés, d'où, par contamination, l'attribution de l'ensemble des livres traduits à l'illustre humaniste. Si nous avons fait figurer l'édition de Rouille dans le corpus alors qu'il ne s'agit pas fondamentalement d'une traduction nouvelle, c'est pour deux raisons. D'une part, cette attribution à Budé, sans doute ancienne, aura des conséquences, puisqu'on voit apparaître des mentions d'une traduction du Cantique par Budé. Il nous paraît nécessaire de rectifier ce fait : Budé n'a pas traduit le Cantique, on cherchera en vain cette traduction parfois citée mais sans fondement. D'autre part, cette traduction a une particularité : elle introduit explicitement la mention des locuteurs, ce qui est tout de même une révision significative par rapport à l'édition de 1552 chez Robert Estienne.

L'autre attribution erronée concerne une édition de *Paraphrases sur le Cantique des cantiques de Salomon, et autres sur les Pseaumes de David*[216] (1618, [19]). L'exemplaire conservé à l'Arsenal sous la cote 8 T 1099 est en effet attribué à Honoré d'Urfé par une note manuscrite d'aspect très ancien, note manuscrite non remise en cause par la notice FRBNF3930268 qui répertorie cet exemplaire. Une comparaison avec l'ouvrage conservé sous la cote 8 T 1100 montre cependant très rapidement qu'il s'agit de deux exemplaires de la même édition. Or ce deuxième exemplaire a quant à lui conservé sa page de titre, sur laquelle figure le nom de l'auteur de la paraphrase. Il s'agit de Claude Geuffrin, qui figure conséquemment en tant qu'auteur dans la notice FRBNF39302681. A moins que Claude Geuffrin soit le pseudonyme d'Honoré d'Urfé, on peut considérer cette attribution comme erronée. Maxime Gaume rappelle par ailleurs dans *Les inspirations et les sources de l'œuvre d'Honoré d'Urfé*[217] que des paraphrases des Psaumes dues à Geuffrin ont, par erreur, été attribuées à d'Urfé par le chanoine Reure. Christophe Langlois, directeur du service Philosophie, Religion de la BnF nous écrit que « l'attribution contradictoire que vous relevez

---

[213] *Pseaumes de David, Proverbes de Salomon, Le Ecclesiaste, Cantique des Cantiques, Livre de Sapience, Ecclesiastique, mis en françois & réduit par versets, respondant l'une version à l'autre*, Lyon, Guillaume Rouille, 1558. [9]

[214] *Les Proverbes de Salomon. L'Ecclesiate. Le Cantique des cantiques. Le livre de la Sapience. L'Ecclesiastique*, Genève, De l'imprimerie de Robert Estienne. 1552. [6]

[215] *La Bible Qui est toute la Saincte Escripture contenant le Vieil & Nouveau Testament, ou Alliance*. L'Olivier de Robert Estienne. 1553. [7]. Il s'agit de la première Bible à introduire des numéros de versets.

[216] Claude Geuffrin, *Paraphrases sur le Cantique des cantiques de Salomon, et autres sur les Pseaumes de David*, Paris, chez Claude Collet, 1618. [19]

[217] Maxime Gaume, *Les inspirations et les sources de l'œuvre d'Honoré d'Urfé,* Saint-Étienne, Centre d'études foréziennes, 1977, p. 100.

entre les deux exemplaires de l'Arsenal semble le reflet d'une incertitude contemporaine quant à l'impression de cet ouvrage »[218].

5- Traductions collectives

Un dernier cas où l'on peut s'interroger sur l'identité des traducteurs du cantique est celui des traductions collectives de la Bible. Le fait qu'une Bible soit présentée comme traduction collective ne signifie pas que tous les traducteurs ont travaillé en commun sur tous les textes : bien souvent, c'est un traducteur unique qui s'est occupé de chaque livre. Partant de là, on peut tenter de déterminer qui, au sein d'un collectif, a traduit le Cantique des cantiques.

- La Bible dite de Lausanne[219] paraît, pour l'Ancien Testament, entre 1861 et 1871 ; Les Hagiographes[220], dont le Cantique, paraissent en 1878. Les traducteurs et les éditeurs de cette Bible ne sont pas mentionnés dans les publications ; pour Frédéric Delforge, il s'agit « d'un travail collectif, d'abord animé par Louis Gaussen, ensuite par Louis Burnier »[221]. Christian Cannuyer[222] précise qu'Henri de la Harpe participe à la traduction de l'Ancien Testament. Il est difficile d'obtenir davantage d'informations sur l'identité des traducteurs des différents livres.

- L'Ancien Testament de la *Bible annotée par une société de théologiens et de pasteurs*[223] (Neuchâtel, 1878-1900, [107]) est publié sous la direction de Frédéric Godet. Cannuyer écrit qu'il s'agit « d'un commentaire très élaboré du Texte Saint, préfigurant d'une certaine façon les notes de la Bible du Centenaire et accompagné d'une traduction qui était en partie nouvelle, en partie une révision des versions existantes »[224]. Il est probable que Frédéric Godet est lui-même auteur de la traduction du Cantique ; l'introduction au Cantique le mentionne en citant l'étude qu'il a consacrée à ce livre[225].

- La Bible du Centenaire[226] (Paris, 1913-1943, [130]) devait paraître en vue de célébrer le centième anniversaire de la Société Biblique de Paris. Les traducteurs ne sont pas mentionnés dans les différents volumes. Cannuyer cependant dresse la liste des contributeurs[227]. D'après lui, le traducteur du Cantique est Tony André, de l'Institut Français de Florence.

- La Bible de Maredsous paraît en 1949[228] (Namur, 1949, [151]). D'après Christian Cannuyer, « La conception et la plus grande part de la réalisation sont dues à dom Georges

---

[218] Réponse du 29 novembre 2010 à une question posée au service de réponses à distance de la BnF (SINDBAD).
[219] *La Sainte Bible. Ancien Testament. Nouvelle version du texte hébreu*, Lausanne, Georges Bridel Éditeur, 1861-1871. [78]
[220] *Les Hagiographes. Job, Psaumes, Proverbes, Ecclésiaste, Cantique des cantiques*, Lausanne, Georges Bridel Éditeur, 1868. [78]
[221] Frédéric Delforge, *La Bible en France*, ouvrage cité, p. 225.
[222] Christian Cannuyer, dans *Les Bibles en français : histoire illustrée du Moyen-Âge à nos jours*, ouvrage cité, p. 179.
[223] *La Bible annotée par une société de théologiens et de pasteurs*, Neuchâtel, Attinger frères éditeurs, 1889-98. [107]
[224] Christian Cannuyer, dans ouvrage cité, p. 185.
[225] *Etudes bibliques*, 5e édition 1900, Delachaux et Niestlé, libraires, Neuchâtel.
[226] *La Sainte Bible,* dite Bible du Centenaire, traduction nouvelle d'après les meilleurs textes avec introductions et notes, quatre tomes, Paris, Société biblique de Paris, 1911-1947. [130]
[227] Christian Cannuyer, dans ouvrage cité, p. 184.
[228] *La Sainte Bible*, version nouvelle d'après les textes originaux par les moines de Maredsous. Namur, Éditions de Maredsous, 1949. [151]

Passelecq »[229]. Dans la publication, il est cependant indiqué que la traductions est due aux « moines de Maredsous ».

- Dans le cas de la Bible de Jérusalem[230] (Paris, 1956, [160]), avant d'être réunis en un unique volume, les différents livres paraissent dans des éditions séparées dans lesquelles sont précisés les noms des auteurs des traductions, qui sont également auteurs des commentaires. On sait ainsi qu'André Robert est traducteur du Cantique[231].

- La Bible de la Pléiade[232] (Paris, 1956-1971, [161]) est dirigée par Édouard Dhorme, qui d'après Christian Cannuyer[233] « assura presque seul les versions du premier volume de l'Ancien Testament » ; le second, qui contient le Cantique, est traduit avec l'aide de Frank Michaëli, Antoine Guillaumont, Jean Koenig et Jean Hadot. L'introduction du Cantique est de Dhorme, sans que cela signifie qu'il est le seul auteur de la traduction. La traduction publié dans cette Bible n'est pas identique à celle que Dhorme publie dans une édition séparée en 1946[234].

- Les deux traductions « du Monde Nouveau »[235] (New York, 1974, [181] et 1995, [215]) sont les versions françaises de la Bible anglaise des témoins de Jéhovah. Les publications elles-mêmes ne mentionnent pas les noms des traducteurs ; le catalogue de la BnF retient comme auteur le « New world Bible translation comittee ».

- La *Traduction œcuménique de la Bible*[236] (Paris, 1976, [184]) est une entreprise doublement collective, puisqu'elle est non seulement produite par une équipe de traducteurs et d'exégètes, mais que la traduction de chaque livre est prise en charge par au moins deux traducteurs, un protestant et un catholique. Les péritextes de la TOB ne permettent pas de déterminer l'identité des traducteurs de chaque livre. Daniel Lys, collaborateur de la TOB, a effectué la traduction du Cantique publiée dans cette Bible ; la traduction est très peu de choses près identique à celle qu'il publie séparément[237].

- La Bible dite « à la Colombe »[238] (Paris, 1978, [187]) est une révision de la traduction de Segond, incluse cependant dans notre corpus à cause de l'importance des variations qui affectent le Cantique. Les auteurs de la révision ne sont pas nommés.

- La Bible en Français courant[239] (Paris, 1982, [192]) est une Bible œcuménique, réalisée en collaboration par des traducteurs protestants et catholiques, sous l'influence des théories d'E.A. Nida prônant le recours à l'équivalence dynamique[240]. La traduction de l'Ancien Testament, selon Cannuyer, est « confiée à trois traducteurs protestants (Christiane

---

[229] Christian Cannuyer, dans ouvrage cité, p. 217.

[230] Pour la publication en un volume : *La Bible de Jérusalem*, traduite en français sous la direction de l'école biblique de Jérusalem, Paris, les Éditions du Cerf, 1956. [160]

[231] André Robert, *Le Cantique des cantiques*, Paris, les éditions du Cerf, 1951. [156]

[232] *La Bible*, Paris, Gallimard, collection Pléiade. [161]

[233] Christian Cannuyer, dans ouvrage cité, p. 245.

[234] *Le Cantique des cantiques*. Introduction et nouvelle traduction du texte hébreu par Edouard Dhorme, Illustré de 15 compositions en couleur par Célestine Aboulker, Paris, Éditions du Sceau, 1946. [148]

[235] *Les Saintes Ecritures, Traduction du monde nouveau*, traduites d'après le texte révisé de l'édition anglaise de 1971, mais en tenant régulièrement compte de l'hébreu, de l'araméen et du grec. Watchtower Bible and Tract Society, New York, 1974 [181] et *Les Saintes Ecritures, Traduction du monde nouveau*, traduites d'après le texte révisé de l'édition anglaise de 1984 (*New world translation of the holy Scriptures*), mais en tenant régulièrement compte de l'hébreu, de l'araméen et du grec. Edition révisée de 1995. Watchtower Bible and Tract Society, New York, 1995. [215]

[236] *Traduction œcuménique de la Bible*, Paris, Alliance biblique universelle, 1976. [184]

[237] Daniel Lys, *Le plus beau chant de la création. Commentaire du Cantique des cantiques*, Paris, Les éditions du cerf, 1968. [173]

[238] *La Sainte Bible*, traduite d'après les textes originaux hébreu et grec. Nouvelle version Segond révisée avec notes, références et glossaire. Paris, Alliance biblique universelle, 1978. [187]

[239] *Traduction de la Bible en français courant,* Paris, Alliance Biblique Universelle, 1982. [192]

[240] Voir par exemple Eugene A. Nida, *Toward a Science of Translating, with special reference to principles and procedures involved in Bible translations*, E. J. Brill, Leiden, 1964.

Dieterlé et les pasteurs Jean-Marc Babut et René Péter-Contesse) et à l'abbé Pierre Sandevoir »[241]. Il est difficile de savoir qui est l'auteur de la traduction du Cantique.

- La Bible dite « du Semeur »[242] (Méry sur Oise, 1992, [209]) est une traduction collective ; la notice FRBNF35554270 indique qu'Alfred Kuen est le traducteur de cette Bible, mais il n'est vraisemblablement pas le seul à avoir travaillé à cette traduction. En tout cas, la traduction du Cantique publiée dans la Bible du Semeur est très sensiblement différente de la traduction publiée par Kuen en 1983[243]. Si Kuen est l'auteur de la traduction du Cantique dans la Bible du Semeur, alors il a sans doute effectué une nouvelle traduction.

- La Bible « Parole de vie »[244] (Paris, 2000, [231]) est une traduction de la Bible en « français fondamental ». L'identité des traducteurs n'est pas précisée dans la publication. La Société biblique française détient le copyright de la traduction, des introductions, des notes et des cartes.

- La Bible dite « des écrivains »[245] (Paris, Montréal, 2001, [232]) publiée chez conjointement chez Bayard et Médiaspaul est elle aussi une entreprise collective, mais contrairement aux traductions précédemment évoquées, elle indique le nom des traducteurs de chaque livre, qui sont pris en charge conjointement par (au moins) un écrivain et un bibliste. Il s'agit respectivement, pour le Cantique des cantiques, d'Olivier Cadiot et Michel Berder. Les « biblistes » sont des spécialistes de la Bible, maîtrisant impérativement les textes sources ; ils sont parfois religieux (Berder est professeur d'écriture sainte et prêtre ; Marc-Alain Ouaknin qui contribue à la traduction de Jonas est rabbin), mais ce n'est pas systématique.

- La Nouvelle Bible Segond (2002, [233]) est une énième révision de la traduction de Segond, suffisamment importante pour que nous l'incluions dans le corpus. La liste des membres de son comité de rédaction comprend Henri Blocher, Jean-Claude Dubs, Mario Echtler, Jean-Claude Verrecchia ; la liste des spécialistes consultés, fort longue, comprend notamment André LaCoque et Daniel Lys. L'identité du ou des auteurs de l'introduction, de la révision et des notes du Cantique des cantiques n'est pas précisée.

- La Bible expliquée[246] (Villiers-le-Bel, 2004, [236]) est une mise à jour de la traduction de la Bible en français courant. La liste des membres du comité d'édition[247] et celle des principaux collaborateurs sont données au début de l'ouvrage, mais l'identité de l'auteur des commentaires pour le Cantique n'est pas précisée.

La difficulté d'identifier le ou les traducteurs à qui on doit la traduction française du Cantique varie selon les cas. Globalement, on constate qu'il est plus difficile d'identifier les auteurs des révisions, qui n'ont pas le même statut auctorial sur la traduction. Cela dit certaines des Bibles, qui se constituent autour d'une traduction révisée, ont d'un point de vue de la réception par le public un statut de traduction nouvelle, ou en tout cas de Bible nouvelle

---

[241] Christian Cannuyer, dans ouvrage cité, p. 244.

[242] *La Bible du Semeur*, traduction collective de l'hébreu et du grec, Méry sur Oise, Société Biblique internationale, 1992. [209]

[243] Alfred Kuen, *Sagesse et poésie pour notre temps. L'Ecclésiaste, Job, Cantique des Cantiques et les Proverbes*, transcrits et présentés par Alfred Kuen, Braine-L'alleud Editeurs de Littérature Biblique, 1983. [195]

[244] *La Bible, parole de vie*, Paris, Alliance Biblique universelle, 2000. [231]

[245] *La Bible*, Paris, Montréal, Bayard, Médiaspaul, 2001. [232]

[246] *La Bible Expliquée*, Ancien et Nouveau Testament, traduite de l'hébreu et du grec en français courant, Villiers-le-Bel, Alliance Biblique Universelle, 2004. [236]

[247] « Des rédacteurs européens, canadiens et africains se sont associés pour le mener à bien, et il aura fallu sept ans de travail pour aboutir à la présente publication, à partir de la première ébauche du concept par Monseigneur Jean-Charles Thomas, évêque de Versailles, en 1997. Se sont joints à lui dans le comité d'édition de cette *Bible expliquée* : Sylvia Barbu, Christian Bonnet, Jean-Claude Dubs, Elsbeth Scherrer, Robert Sommerville et François Tricard en France, Jean-Louis d'Aragon, Alain Faucher, Jean Grou et Serge Rhéaume au Canada », dans *La Bible Expliquée*, ouvrage cité, p. v.

(un indice en est le fait qu'elles se voient parfois conférer un nom ou surnom : « Bible à la colombe », « Bible expliquée », etc.)

Quant aux Bibles dont la traduction est véritablement une traduction nouvelle, il est en général possible d'identifier les traducteurs lorsque les différents livres font l'objet d'une publication séparée (c'est le cas pour la Bible Lethielleux, la Bible de Jérusalem, la Bible des écrivains) ; à l'inverse le cas de la Bible de Maredsous peut sembler représentatif de la façon dont une communauté religieuse entière endosse la responsabilité de la traduction.

II- Panorama des traducteurs du Cantique des cantiques

Le panorama des traducteurs du Cantique des cantiques proposé dans les pages qui suivent se concentre sur quelques points socio-historiques précis : la part des femmes au sein des traducteurs ; la part des ecclésiastiques ; la professionnalisation des traducteurs – qui, dans le cas d'un texte biblique, n'est pas sans poser problème. Les analyses sont effectuées sur la base du relevé dont le répertoire des traducteurs rend compte.

1- Les traductrices

Les travaux en cours menés par l'équipe de l'Histoire des traductions en langue française ont fait apparaître les spécificités de la traduction par les femmes au cours des derniers siècles[248]. Se demander quelle est la proportion de femmes traductrices au sein des traducteurs du Cantique des cantiques dénombrés par cette étude est intéressant en soi ; il s'agira de voir par ailleurs si la proportion de femmes est comparable à celle des traductions littéraires ou techniques, sur la base des relevés établis par l'HTLF.

Sur les deux cent quinze traducteurs du Cantique identifiés, dix-huit sont des femmes. Les traductrices représentent donc 8,4% des traducteurs. C'est une proportion sans doute inférieure à la part des traductrices dans la production générale de traductions sur la période couverte.

Les publications du corpus dues à des traductrices sont les suivantes : [17], [33], [34], [103], [134], [149], [171], [185], [190], [191], [197], [201], [203], [211], [214], [218], [238], [243]. Elisabeth de Solms traduit le Cantique dans les publications[249] [191] et [197] ; la publication [203] (la traduction du commentaire de Ceronetti[250]) est traduite par deux traductrices, Anna Devoto et Danielle Van de Velde. Il se peut que des traductrices, publiant anonymement ou sous un pseudonyme masculin, n'aient pas été identifiées.

La proportion des traductrices varie selon les époques. À l'échelle du corpus, elle semble connaître une croissance importante, qui cependant n'est pas linéaire. D'après la répartition du nombre de traductions par siècle, l'évolution de la part des traductrices est la suivante :

XV^e^ et XVI^e^ siècle : 0/ 15 :0 %

[248] Il semble notamment que la part des auteurs femmes soit plus grande parmi les traducteurs que parmi les auteurs de textes littéraires.

[249] Elisabeth de Solms, *Bible chrétienne*, traduction française sur les textes originaux et choix de commentaires de la Tradition par Elisabeth de Solms o.s.b., Lac Beauport, Québec, Éditions Anne Sigier, 1982, [191] et Divo Barsotti, *Le Cantique des Cantiques*, traduit de l'italien par E. de Solms, o.s.b. (Paris, Téqui, 1983, [197].

[250] Guido Ceronetti, *Le Cantique des cantiques*, Milan, 1975. Traduit de l'italien par Anna Devoto et Danielle Van de Velde, Paris, Samuel Tastet Editeur, 1989. [203]

XVII^e siècle : 3/25 : 12%
XVIII^e siècle : 0/ 20 : 0%
XIX^e siècle : 1/59 : 1,26%
XX^e siècle : 12/112 : 10,71%
XXI^e siècle : 2/ 15 : 13,33%

La progression de la part des traductrices est importante et semble constante entre les XIX^e, XX^e et XXI^e siècles. À l'échelle de la période couverte par le corpus néanmoins, aucune régularité n'est observable. Aucune traductrice ne publie de traduction du Ct au XVI^e siècle ni au XVIII^e siècle. Entre temps, trois traductrices sont l'auteur d'une nouvelle version du Ct au XVII^e siècle. Il ne faudrait pourtant considérer que le XVII^e siècle est, en soi, une période où fleurissent les traductrices de poésie biblique, dans la mesure où les trois publications concernées se répartissent inégalement dans le temps. Au tout début du siècle, on trouve ainsi dans un recueil de Marguerite de Navarre un Cantique mis en vers français par Marie de Brabant[251] ; cette publication qui se produit certes au début du XVII^e siècle est en fait davantage à rapprocher des « traductions versifiées et autres cantiques [qui] fleurissent dans la spiritualité réformée » à la fin du XVI^e siècle évoquées par Max Engammare dans son article sur le Cantique par Pierre de Courcelles[252]. Quant aux deux autres traductrices du XVII^e siècle, elles publient à l'autre extrémité du siècle, en 1683 pour Marie de l'Incarnation[253] et en 1688 pour Jeanne Guyon[254]. Il s'agit de textes à dimension mystique, dans le premier cas d'une paraphrase dans laquelle s'insère la traduction de la Vulgate, dans le second d'un commentaire alternant verset par verset avec la traduction. Ces deux publications sont assez semblables à d'autres du même genre publiées par des hommes à la fin du XVII^e siècle[255], à la différence cependant qu'elles n'attestent pas d'une connaissance par ces traductrices des « Pères et des Auteurs ecclésiastiques » sur lesquels les auteurs masculins catholiques de la fin du XVII^e siècle fondent leurs commentaires ; elles n'ont que peu en commun avec le Cantique versifié de Marie de Brabant.

Pas de traductrice du Cantique au XVIII^e siècle ; une seule au XIX^e siècle, tard dans le siècle, et publiant sous un pseudonyme masculin[256]. Singulièrement, il ne semble pas que les femmes impliquées dans la vie des salons, qui ont pourtant traduit, n'aient été les auteurs de traductions de livres bibliques. On peut interpréter cette absence par plusieurs facteurs. Moindre accessibilité des langues bibliques aux femmes (encore que certaines femmes auteurs de traductions littéraires traduisent du latin[257], et que le latin de la Vulgate soit la langue source de bien des traductions françaises du Ct effectuées par des hommes) ; peut-être plus directement, moindre accession des femmes aux textes bibliques.

Le XX^e siècle voit se multiplier les traductrices du Cantique des cantiques. La plupart de leurs traductions – dix sur douze publiées au XX^e siècle – paraissent dans la deuxième

[251] *Annonce de l'Esprit et de l'Ame fidele, contenant le Cantique des Cantiques de Salomon en ryme Françoise, avec le Triomphe de l'agneau par tres-illustre Princesse Marguerite Royne de Navarre, plus Autres oeuures des mesme sujet, la plus part encores de la mesme Princesse*, S. Gervais, Vignon, 1602, [17]. Il s'agit du reste davantage d'une adaptation versifiée depuis les Bibles genevoises que d'une véritable traduction.
[252] Max Engammare, « Chantez en plaisans sons ce Cantique des cantiques » Cantiques réformés de Pierre de Courcelles (1564) », dans *Psaume* 10-11, Mars 1995, p. 11-20.
[253] Marie de l'Incarnation, *Retraites de la Venerable Mere Marie de l'Incarnation, Religieuse Ursuline. Avec une exposition succinte du Cantique des cantiques*, Paris, chez la veuve Louis Billaine. 1683. [33]
[254] Jeanne Guyon, *Le Cantique des cantiques de Salomon, interpreté selon le sens mistique & la vraie representation des Etats interieurs*, Lyon, chez Antoine Briasson, 1688. [34]
[255] Voir notamment les publications [35] à [38].
[256] Albert Fornelles, *Le Cantique des cantiques*, Albert Fornelles Paris, A. Lahure, imprimeur-éditeur, 1885. Albert Fornelles est le pseudonyme d'Amélie Bauche.
[257] Voire du grec ; le cas de Madame Dacier traductrice d'Homère est bien connu.

moitié du siècle. La traduction d'Antoinette Butte[258] paraît sous le nom de A. Butte : le fait qu'elle soit une femme n'est explicite que dans le catalogue de la BnF. Quelques particularités apparaissent qui les différencient globalement des traducteurs. D'une part, aucune d'entre elles n'a traduit intégralement la Bible : il semble que toutes les Bibles intégrales traduites en français par une seule personne l'aient été par des hommes[259]. D'autre part, la proportion de femmes traduisant un ouvrage sur le Cantique rédigé dans une langue vivante est plus importante. On compte une traductrice travaillant depuis l'allemand[260], et trois depuis l'italien[261]. Il semble, d'après les catalogues des bibliothèques où ont été consultées ces traductions, qu'Isabelle de Laforcade, Danielle Van de Velde et Anna Devoto n'aient pas d'expérience de la traduction biblique autre que celle constituée par la traduction du Cantique. Si plusieurs traductrices (A. Butte, Magdalith, E. de Solms, M. Wyler) traduisent manifestement de l'hébreu, elles ne sont pas pour autant, sinon E. de Solms, spécifiquement biblistes, dans le sens où elles ne sont pas spécialistes de philologie et d'exégèse, et où leur traduction du Ct est leur seule traduction biblique. Notons que les deux traductrices du Cantique au XXI^e^ siècle sont des religieuses catholiques.

Il semblerait que, malgré des exceptions, la traduction biblique reste principalement une affaire d'hommes. Cela se mesure jusque dans les traductions du Cantique des cantiques, alors que pourtant certains exégètes et commentateurs contemporains (notamment Paul Ricœur[262], Julia Kristeva[263], Georges Casalis[264]) ont relevé l'importance qu'y prenait la voix féminine.

2- Les ecclésiastiques

La proportion de traducteurs ecclésiastiques est très importante. Par ecclésiastiques, nous entendons d'une part les traducteurs membres du clergé catholique régulier ou séculier, les pasteurs protestants et les rabbins[265]. Pour les identifier, on peut d'une part se référer aux pages de titre et péritextes qui le plus souvent mentionnent l'appartenance au clergé ; ces informations sont complétées par la consultation des catalogues. Autant il est difficile de déterminer la profession des traducteurs, autant leur statut d'ecclésiastique, dans des publications contenant des traductions des textes sacrés, est à peu près automatique.

---

[258] A. Butte, *Le Cantique des Cantiques*, Paris, Pierre Seghers éditeur, 1947. [149]

[259] Même si des femmes ont collaboré à des traductions collectives, notamment la récente Bible des écrivains, ou la Bible en français courant, dont Christiane Dieterlé est un des principaux artisans. La Bible d'Elisabeth de Solms n'est pas une Bible intégrale, mais une traduction d'extraits mettant en regard des fragments du Nouveau et de l'Ancien Testament.

[260] Isabelle de Laforcade traduit depuis l'allemand le commentaire d'Adrienne von Speyr : *Le Cantique des cantiques*, Bruxelles, Éditions Culture et Vérité, 1995. [218]

[261] Elisabeth de Solms traduit de l'italien l'ouvrage de Divo Barsotti, *Le Cantique des Cantiques*, Paris, Téqui, 1983. [197] Anna Devoto et Danielle Van de Velde traduisent de l'italien l'ouvrage de Guido Ceronetti : *Le Cantique des cantiques*, Milan, 1975. Paris, Samuel Tastet Editeur, 1989 pour la traduction française. [203]

[262] Voir André LaCoque et Paul Ricœur : *Penser la Bible*, texte d'André LaCoque traduit de l'anglais par Aline Patte et revu par l'auteur, Paris, Éditions du Seuil, 1998

[263] Voir notamment Julia Kristeva : « Le Cantique des cantiques », pp. 65-78, in *La Bible et l'autre*, sous la direction de Shmuel Trigano, Paris, In Press éditions, 2002.

[264] Voir Georges Casalis, Helmut Gollwitzer et Roland de Pury : *Un chant d'amour insolite : le Cantique des cantiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1984.

[265] Nous n'incluons pas parmi les ecclésiastiques les traducteurs protestants qui seraient professeurs de théologie sans être pasteurs, et ministres du culte. Nous appelons ecclésiastiques les traducteurs qui exercent une fonction de prêtre, et pour qui de ce fait on peut supposer que les textes bibliques ont une valeur sacrée.

a- Ecclésiastiques catholiques

Les ecclésiastiques catholiques sont de très loin les plus nombreux au sein du corpus. On dénombre en tout 68 traducteurs ecclésiastiques catholiques, membres du clergé régulier ou séculier. Ils représentent donc 31,6 % des 215 traducteurs identifiés.

Les ecclésiastiques catholiques identifiés ont été le traducteur ou le co-traducteur du Ct dans 78 des 250 publications du corpus, dont ils représentent un total de 31,2 %. En réalité la proportion des traductions dues à des ecclésiastiques est supérieure, puisque certaines (la Bible de Maredsous[266] notamment, traduite par « les moines de Maredsous ») sont le fait de collectifs anonymes, mais l'appartenance à un ordre religieux des auteurs ne pose pas problème. Les publications comprenant une traduction du Cantique effectuée par un ecclésiastique catholique sont les suivantes : [3], [10], [14], [22], [25], [26], [28], [30], [32], [33], [38], [39], [40], [41], [46], [48], [49], [53], [55], [56], [56], [58], [60], [62], [65], [74], [90], [91], [95], [108], [109], [110], [112], [114], [117], [122], [123], [127], [132], [136], [142], [144], [145], [152], [153], [155], [156], [157], [160], [164], [165], [167], [168], [171], [174], [175], [176], [180], [191], [193], [194], [195], [196], [197], [209], [212], [213], [217], [223], [230], [232], [234], [235], [237], [238], [239], [243], [248].

Il n'est pas toujours possible de déterminer si les ecclésiastiques catholiques font partie du clergé régulier ou séculier. L'ordre est parfois précisé (parfois simplement grâce à l'usage d'initiales suivant immédiatement le nom du traducteur sur la page de titre) ; lorsque les traducteurs sont des prêtres, c'est davantage le quatrième de couverture ou les péritextes qui nous l'apprennent.

Parmi les ordres réguliers, certains sont davantage représentés au sein de notre corpus. Il s'agit des bénédictins[267], des jésuites[268], des sulpiciens[269] et des dominicains[270], qui comptent chacun respectivement 6, 5, 4 et 3 représentants au sein des publications du corpus. On constate des disparités entre les publications en fonction des ordres : bénédictins, sulpiciens et dominicains ont contribué à des traductions intégrales de la Bible, alors que les traductions dues à des jésuites sont toutes des éditions séparées du Cantique des cantiques[271].

D'autres ordres sont représentés au sein de notre corpus par un traducteur : on trouve ainsi parmi les traducteurs du Cantique un carme déchaussé[272], une religieuse ursuline[273], un minime[274], un lazariste[275], une membre de l'ordre des vierges consacrées[276]. Globalement, la

---

[266] *La Sainte Bible*, version nouvelle d'après les textes originaux par les moines de Maredsous. Namur, Éditions de Maredsous, 1949. [151]

[267] Les traducteurs des publications [48], [49], [164], [191], [197], [230] et [237] sont bénédictins ; il faut ajouter à cette liste la Bible de Maredsous ([151]). Il s'agit respectivement de Calmet, Morel, Winandy, Elisabeth de Solms ([191] et [197]), Spick et Michaux.

[268] Les traducteurs des publications [41], [127], [136], [196], [239] sont jésuites. Il s'agit de Bellegarde, Joüon, Lebeau, Arminjon et Simoens.

[269] Les traducteurs des publications [109], [152], [156], [160], [168], [180] sont sulpiciens. Il s'agit de Le Hir, Tamisier, Robert ([156], [160], [168] ; Robert est le traducteur du Ct dans la BJ) et Osty.

[270] Les traducteurs des publications [168], [171], [175], [194], [243] sont dominicains. Il s'agit de Monléon, de sœur Marie-Ancilla (dont le nom de naissance n'est pas précisé) et de Raymond Tournay, traducteur ou co-traducteur des publications [168], [171] et [194]. Tournay, lorsqu'il publie [194], est directeur de l'École Biblique de Jérusalem.

[271] Il faut ajouter à ceci que la Bible de Maredsous est traduite par les religieux bénédictins de l'abbaye ; que la BJ est dirigée par les dominicains de l'EBJ.

[272] Pierre Thomas de Saincte Marie [28]

[273] Marie de l'Incarnation [33]

[274] Avrillon [46]

[275] Guillaume Pouget [144]

représentation des ordres n'est pas très surprenante : les bénédictins, tournés vers l'étude ; les dominicains, vers le prêche ; les jésuites, vers l'enseignement ; les sulpiciens, enseignant l'écriture sainte au séminaire de Paris, sont les ordres les mieux représentés. On constate l'absence de traducteurs franciscains.

L'évolution de la proportion des publications dues à des traducteurs ecclésiastiques catholiques est la suivante :

XV^e^ et XVI^e^ siècle : 3/15 traductions, 3 traducteurs, 20 % des publications.
XVII^e^ siècle : 10/25, traductions, 9 traducteurs, 40 % des publications.
XVIII^e^ siècle : 10/20 traductions, 10 traducteurs, 50 % des publications.
XIX^e^ siècle : 13/59 traductions, 11 traducteurs, 22 % des publications.
XX^e^ siècle : 36/112 traductions, 29 traducteurs, 32 % des publications.
XXI^e^ siècle : 7/15 traductions, 5 traducteurs, 46 % des publications.

Cette évolution est particulièrement spectaculaire. On pourrait imaginer une décroissance progressive (du moins depuis le XIX^e^ siècle et la liberté de culte) de la part des traducteurs catholiques, qui serait explicable d'une part par un recul de l'empreinte catholique en France, et d'autre part par la possibilité d'expression des autres confessions. Cependant l'évolution de la part des publications dues à des traducteurs ecclésiastiques catholiques n'a rien de linéaire. Au XVI^e^ siècle, les ecclésiastiques catholiques sont auteurs de 20 % des traductions de notre corpus, ce qui est peu compte tenu du contexte historique ; il faut dire qu'à cette époque, la part des traducteurs protestants est importante, et que par ailleurs une bonne part des publications catholiques sont soit anonymes (Bible de Louvain) ou dues à des laïcs. Aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, la part des ecclésiastiques catholiques est très importante, et c'est sans doute lié au contexte historique : la révocation de l'édit de Nantes et le bannissement des protestant va de pair avec l'instauration de l'*imprimatur* et de l'*imprimi potest* ; se développe une littérature catholique dont les paraphrases exégétiques sont un exemple ; rares sont les publications d'orientation confessionnelle de ce genre qui soient écrites par des laïcs.

La diminution très importante de la part des ecclésiastiques catholiques dans les publications du corpus au XIX^e^ siècle peut s'expliquer par de nombreux facteurs. La Révolution française a eu pour conséquence une désorganisation du clergé ; mais c'est surtout le développement des traductions non-confessionnelles dans la deuxième moitié du siècle qui provoque le recul proportionnel des traductions effectuées par des ecclésiastiques catholiques, dont le nombre est par ailleurs en légère augmentation (treize traductions au XIX^e^ siècle contre dix au XVIII^e^ siècle).

Le XX^e^ siècle connaît en revanche une forte augmentation tant du nombre que de la part des traductions du Cantique dues à des ecclésiastiques catholiques. Le rôle des encycliques *Provendissimus deus*[277] et *Deo afflante spiritu*[278] est sans doute capital : puisqu'il est désormais permis, puis recommandé, de traduire depuis l'hébreu, et qu'il n'existe que très peu de traductions catholiques effectuées sur l'hébreu, ces encycliques créent une forme

[276] Claire Patier [238].

[277] L'encyclique *Providentissimus Deus*, publiée par le pape Léon XIII en 1893, est consacrée à l'Etude des Saintes Ecritures, en réaction au développement de la critique rationaliste. Elle permet l'étude critique des textes bibliques (notamment du fait de la possibilité d'erreurs de scribes) tout en réaffirmant l'inerrance de la Bible dans son ensemble.

[278] L'encyclique *Divino afflante spiritu* publiée par le pape Pie XII en 1943 porte également sur les études bibliques ; elle autorise notamment l'étude et la traduction depuis les « textes originaux » dont elle affirme la valeur. La Bible de Jérusalem ne serait sans doute pas parue sans la publication préalable de cette encyclique.

d'appel d'air menant à un important renouveau de la traduction catholique, ainsi qu'un investissement des méthodes de critique biblique par certains ordres (les bénédictins et les dominicains notamment sont bien représentés parmi les religieux travaillant à l'établissement des textes.). D'où un grand nombre de nouvelles Bibles intégrales catholiques, effectuées depuis le texte hébreu.

La part des ecclésiastiques catholiques dans les traducteurs du Cantique dans la première décennie du XXI^e^ siècle est extrêmement grande. Il est sans doute difficile de distinguer des tendances claires sur une si courte période de temps et sur un seul texte biblique. Peut-être peut-on cependant voir dans ce phénomène un intérêt croissant des religieux pour un texte qui a connu une grande faveur dans les milieux laïcs, de par sa dimension érotique.

b- Pasteurs protestants

On dénombre 19 pasteurs protestants, réformés majoritairement, parmi les 215 traducteurs identifiés du Cantique ; ils représentent ainsi 8,8 % du total des traducteurs. On leur doit 21 des 250 publications du corpus, ce qui représente 8,4 %. Cela dit, plusieurs traductions intégrales de la Bible d'orientation protestantes publiées par des collectifs anonymes ont sans doute été effectuées par des pasteurs protestants, le résultat auquel nous aboutissons est donc vraisemblablement légèrement sous-évalué.

Les publications contenant une traduction du Cantique due à un ou plusieurs pasteurs protestants sont celles auxquelles correspondent les numéros de notices suivants : [4], [8], [15], [24], [27], [31], [42], [52], [54], [73], [81], [89], [97], [98], [100], [107], [173], [184], [216], [220], [242].

L'évolution de la proportion des publications dues à des traducteurs protestant exerçant le ministère est la suivante :

XV^e^ et XVI^e^ siècle : 3/15 traductions, 3 traducteurs, 20 % des publications.
XVII^e^ siècle : 3/25, traductions, 3 traducteurs, 12 % des publications.
XVIII^e^ siècle : 3/20 traductions, 3 traducteurs, 15 % des publications.
XIX^e^ siècle : 7/59 traductions, 6 traducteurs, 11,9 % des publications.
XX^e^ siècle : 4/112 traductions, 3 traducteurs, 3,6 % des publications.
XXI^e^ siècle : 1/15 traductions, 1 traducteurs, 6,66 % des publications.

Le nombre de traductions du Cantique effectuées par des pasteurs protestants ne connaît pas d'importante variation ; mis à part au XIX^e^ siècle où il double, il se situe autour de trois ou quatre publications par siècle, alors que le nombre total de publications varie beaucoup. Par conséquent, la part que représentent les traductions effectuées par des pasteurs protestants diminue globalement, exceptée une petite hausse au XVIII^e^ siècle, alors que paradoxalement ce siècle est celui où les conditions de publication pour les protestants étaient les plus difficiles du fait de la révocation de l'Edit de Nantes et de la censure. Ce paradoxe n'en est en réalité pas un, dans la mesure où la quasi-totalité des traductions de pasteurs protestants publiées aux XVI^e^, XVII^e^ et XVIII^e^ siècles ont été publiées en dehors du royaume de France, à Genève essentiellement, et dans les Provinces-Unies.

Une particularité de ces traductions à cette époque est qu'il s'agit toujours de traductions intégrales de la Bible. L'édition séparée de traductions du Cantique des Cantiques n'apparaît pas, en milieu protestant, avant la fin du XIX^e^ siècle. Se développent en revanche à cette époque les publications d'études bibliques consacrées au Cantique par des pasteurs.

Réville[279], Théodore Paul[280] et Frédéric Godet[281] sont ainsi, en l'espace de moins de quinze ans, les auteurs des premières éditions séparées du Cantique dues à des pasteurs protestants. Ces traducteurs partagent, outre leur statut de ministre du culte, une formation philologique, et une connaissance des travaux des philologues allemands[282] ; de fait, on constate à la fin du XIX^e^ siècle, à partir des travaux de Réville et Renan parus tous deux en 1860, une certaine convergence des études bibliques d'orientation non confessionnelle, strictement littéraire et philologique, et des études effectuées par certains pasteurs. Par ailleurs, il faut noter au XIX^e^ siècle les deux traductions intégrales de Reuss et Segond, tous deux pasteurs.

Au XX^e^ siècle les pasteurs protestants représentent une part très mince des publications du Cantique. À cela s'ajoute un facteur nouveau : alors que les pasteurs traduisant le Cantique appartenaient essentiellement à l'Église Réformée, les pasteurs traducteurs du Cantique au XX^e^ siècle et au XXI^e^ siècle appartiennent à des églises bien plus diverses. Margreth[283] est ainsi « pasteur des Assemblées de Dieu de la Réunion » (mouvement pentecôtiste) ; Kuen[284] est un théologien évangélique, l'équipe de la Nouvelle Bible Segond est composée de théologiens et pasteurs protestants appartenant à diverses obédiences.

c- Rabbins[285]

Parmi les traducteurs identifiés, quatre sont des rabbins. Le premier, Mardochée Venture, publie en 1774[286] une édition séparée du Cantique, accompagnée de sa « paraphrase chaldaïque » (le Targum), et destinée à la communauté juive de Nice, spécifiquement à destination des enfants et des femmes, qui n'ont pas la maîtrise nécessaire de l'hébreu pour lire le Cantique dans le texte.

Le second, Samuel Cahen, est le premier traducteur d'une édition intégrale juive de la Bible hébraïque, publiée entre 1831 et 1841. La traduction du Cantique est publiée en 1848 dans le volume consacré aux cinq meguiloth.

Lazare Wogue est le troisième rabbin à traduire le Cantique, dans une publication qui associe à chaque livre du Pentateuque une *meguilla*, et qui s'assortit d'une traduction des

---

[279] Albert Réville, « Le Cantique des cantiques », dans *Essais de critique religieuse*, Paris, Joel Cherbuliez, éditeur, 1860. [81]

[280] Théodore Paul, *Étude sur le Cantique des cantiques* par Théodore Paul, pasteur, Genève, Librairie Beroud, Éditeur, 1863. [89]

[281] Frédéric Godet, « Étude sur le Cantique des cantiques », dans *Études bibliques*, Paris, Sandoz et Fischbacher éditeurs, 1873. [97]

[282] Voir Claire Placial, « La question du genre littéraire du Cantique des cantiques. Approches comparatistes chez les philologues allemands et les orientalisants français (Réville, Renan, Reuss) », article à paraître dans les actes du XXXVI^e^ congrès de la Société Française de Littérature Générale et Comparée, Aix en Provence, 29-31 octobre 2009.

[283] Jean-Marie Margreth, *Le Cantique des Cantiques, série d'études*. Revin, MDG Éditions, 1996. [220]

[284] Kuen est auteur de *Sagesse et poésie pour notre temps. L'Ecclésiaste, Job, Cantique des Cantiques et les Proverbes*, transcrits et présentés par Alfred Kuen, Braine-L'alleud Editeurs de Littérature Biblique, 1982 [195] et participe également à la traduction de *La Bible du Semeur*, traduction collective de l'hébreu et du grec, Méry sur Oise, Société Biblique internationale, 1992. [209]

[285] Sur ce sujet, voir les travaux de Francine Kaufmann consacrés aux traductions juives de la Bible et des textes religieux dans le tome de l'*Histoire des traductions en langue française* consacré au XIX^e^ siècle, à paraître aux éditions Verdier.

[286] Mardochée Venture, *Cantique des cantiques, avec la paraphrase chaldaïque, et traité d'Aboth, ou des Pères de la doctrine, qui contient plusieurs Sentences Rabbiniques. Traduit de l'Hébreu, du Chaldaïque & du Rabbinique. Auxquels on a ajouté des notes élémentaires, pour en faciliter l'intelligence*, Nice, 1774. [59]

haphtaroth[287]. C'est cette traduction qui est reprise dans la Bible dite du Rabbinat, éditée par Zadoc Kahn[288].

Les publications concernées ont en commun d'être des éditions bilingues, la traduction française faisant face ou succédant au texte hébreu traduit. Elles émanent de rabbins soucieux de mettre à la portée du public juif francophone des textes auxquels ils n'ont pas accès, ou peu accès, du fait de leur maîtrise insuffisante de l'hébreu. Cela dit les usages de leurs traductions sont divers, et témoignent de la diversité du judaïsme français, selon l'évolution historique mais aussi la localisation des communautés concernées. Là où les traductions de Mardochée Venture sont destinées à une lecture à la synagogue, notamment par les femmes qui n'apprennent pas l'hébreu, les traductions de Cahen ont vocation à toucher un public plus vaste ; sa Bible a une ambition encyclopédique ; les notes explicatives notamment sont destinées à un lectorat non-juif.

Le dernier rabbin traducteur est un cas spécifique, dans la mesure où il n'a pas traduit le Cantique en étant rabbin, mais, si tant est qu'il ne s'agisse pas d'une mauvaise attribution, alors qu'il était encore adolescent. Il s'agit d'Albert Hazan, qui, si c'est bien lui qui est l'auteur de *Le Cantique des cantiques enfin expliqué*[289] avait dix-sept ans lors de sa parution.

3- La question de la professionnalisation des traducteurs

La question de la professionnalisation des traducteurs pose plusieurs problèmes. Le premier est un problème de documentation : il est difficile d'accéder à des informations complètes sur le statut professionnel des traducteurs du Cantique, d'autant qu'un bon nombre ont sombré dans un oubli d'où ne les tirent que partiellement les notices des catalogues des bibliothèques. Faute de pouvoir accéder à des informations fiables et complètes, nous n'effectuerons pas de statistiques concernant la part des traducteurs professionnels. D'autant que, et c'est là le deuxième problème rencontré, la notion même de traducteur professionnel se heurte à des difficultés de définition dans le cas des textes bibliques. Nous procéderons à deux essais de définitions ; avant d'aborder le cas des traducteurs non-professionnels à travers le prisme de leur activité principale.

a- Difficultés d'une étude de la professionnalisation des traducteurs du Cantique des cantiques

On peut considérer comme traducteur professionnel une personne dont l'activité principale est la traduction, de laquelle cette personne tire l'essentiel de ses revenus. Un traducteur professionnel tel qu'on le conçoit aujourd'hui aura souvent reçu une formation dans une école de traduction, encore que ce ne soit pas systématique. Il est spécialisé dans une

---

[287] Lazare, Wogue, *Le Pentateuque ou les cinq livres de Moïse, suivi des Haphtaroth et des Meguilloth*, Lazare Wogue, grand rabbin, Paris, librairie Durlacher, 1860-1869. [79]

[288] *La Bible, traduite du texte original par les membres du rabbinat français*, Paris, A. Durlacher, 1899-1906. [118]. Dans la mesure où la traduction du Cantique dans la Bible du Rabbinat n'est pas une nouvelle traduction, nous ne considérons pas Zadoc Kahn comme un traducteur du Cantique dans le répertoire des traducteurs.

[289] Albert Hazan, *Le Cantique des cantiques enfin expliqué, suivi de La belle et le pâtre, version française pour la scène*, Paris, 1936. Le Catalogue de la BnF attribue cet ouvrage au même André Hazan qui postface *Les Dix Paroles* (sous la dir. de Méïr Tapiero, Paris, les Ed. du Cerf, 1995), et qui est né en 1919 à Oran, participant à la création de l'Ecole normale Hébraïque de Casablanca. L'auteur du *Cantique des cantiques enfin expliqué* est d'après les péritextes un auteur juif, mais il est difficile de savoir avec certitude s'il s'agit effectivement du jeune futur rabbin alors âgé de 17 ans.

ou plusieurs langues qu'il maîtrise suffisamment pour les traduire. Il est considéré comme auteur de sa traduction. Il publie après avoir conclu un contrat avec un éditeur qui le rémunère. L'Association des Traducteurs Littéraires de France définit ainsi le statut social du traducteur professionnel :

> Le traducteur est un auteur qui, à ce titre, est investi des droits moraux et patrimoniaux sur sa traduction. Il a donc vocation à percevoir une rémunération (des droits d'auteurs) dans les conditions définies par les articles L.131-4 et L.132.6 du Code de la Propriété Intellectuelle. Une traduction est une œuvre de commande qui doit faire l'objet d'un contrat entre le traducteur et l'éditeur. Ce contrat devra répondre aux recommandations du Code des Usages.[290]

À notre connaissance, aucun traducteur considéré comme traducteur professionnel selon ces critères contemporains n'est l'auteur d'une traduction du Cantique. Pourraient entrer dans cette catégorie les auteurs de traductions du Cantique depuis une langue vivante ; il apparaît néanmoins que la traduction n'est pas l'activité principale des traducteurs concernés[291]. Notons qu'aucun traducteur littéraire de l'hébreu contemporain n'est, à notre connaissance, traducteur du Cantique des cantiques.

La définition citée plus haut pose problème pour plusieurs raisons. La première est historique : cette définition s'applique en effet à la période la plus récente, mais non aux siècles antérieurs à la législation à laquelle il est fait référence[292]. La deuxième est spécifique à la Bible. En effet, dans la mesure où le corpus linguistique de l'hébreu biblique est consubstantiel au corpus textuel – en d'autres termes, seul le canon biblique est rédigé en hébreu biblique – les traducteurs traduisant par profession l'hébreu biblique semblent automatiquement des traducteurs de la Bible. Pour ces deux raisons, il n'est pas possible dans le cadre d'une histoire des traductions du Cantique des cantiques de mener une étude de la professionnalisation des traducteurs s'appuyant sur des critères sociologiques centrés autour de la notion de rémunération des traducteurs et de commande des traductions par les éditeurs. Il nous faut donc redéfinir ce que peut être un traducteur, sinon professionnel, du moins par profession, des textes bibliques, en tentant d'élaborer une définition qui soit commune à l'ensemble de la période couverte par notre corpus.

b- Spécificité de la professionnalisation des traducteurs bibliques

Dans le cas des textes bibliques, la question de la spécialisation des traducteurs professionnels doit être réévaluée. Un traducteur littéraire pourra certes être spécialiste d'un corpus déterminé, ou traduire l'ensemble des œuvres d'un auteur dans un but de cohérence qui est parfois la conséquence d'une démarche éditoriale[293], mais il est avant tout défini par la ou les langues qu'il traduit ; un traducteur de la Bible en revanche semble spécialiste d'un corpus, et *ergo*, de la langue dans laquelle le corpus biblique est rédigé. On peut ainsi envisager de considérer comme traducteurs de la Bible par profession les biblistes. Nous prenons ce terme dans une acception assez vaste, considérant comme « bibliste » toute

[290] D'après le site internet de l'ATLF : http://www.atlf.org/Profession-traducteur.html.
[291] Danièle Van de Velde est professeur de linguistique ; Alexis Nouss est universitaire et enseigne la traduction ; Isabelle Laforcade n'a publié aucune autre traduction à notre connaissance.
[292] On considére pour cette période comme traducteurs professionnels ceux dont la traduction semble l'activité principale.
[293] Ainsi André Markowicz, traducteur de russe, a-t-il traduit les œuvres complètes de Dostoïevski, traductions parues chez Actes Sud ; il a également traduit entre autres Pouchkine, Gogol.

personne dont l'activité principale est liée à la Bible, que ce soit principalement sous l'angle de la traduction, de l'étude philologique, voire exégétique et théologique. La traduction de la Bible n'est pas nécessairement l'unique activité de ces traducteurs, mais a lieu dans le cadre de leur activité principale – d'où le terme de traducteur de la Bible par profession, plutôt que de traducteur professionnel de la Bible. En revanche, la Bible est en principe l'unique texte traduit par ces traducteurs. Cette tentative de définition théorique atteint cependant rapidement ses limites, dans la mesure où rares sont les traducteurs de la Bible à n'avoir pour seule profession que l'étude de la Bible ; les biblistes sont ainsi souvent des ecclésiastiques (occupant donc également une charge pastorale) ou des philologues, voire les deux, successivement ou alternativement. S'ils sont dans une certaine mesure traducteurs par profession de la Bible, cette activité traductive n'est pas pour autant leur unique activité professionnelle, ne serait-ce que parce que le temps consacré à la traduction de la Bible ne correspond pas à la durée de leur activité. En un sens, on pourrait dire que s'il existe des traducteurs par profession des textes bibliques, la Bible n'est pas traduite par des traducteurs professionnels dans le sens contemporain du terme. Notamment, la prise en charge financière des ecclésiastiques par l'ordre auquel ils appartiennent s'oppose en partie au principe de la rémunération comme critère discriminant de la professionnalisation des traducteurs.

Le cas des érudits, philologues, universitaires, dont l'étude des textes littéraires et des langues anciennes ou vivantes est l'activité principale, constitue un cas limite. Le fait que des philologues de profession traduisent également ne va pas de soi. Michel de Certeau, dans l'article « L'idée de traduction de la Bible au XVII^e siècle »[294], montre comment, au XVII^e siècle, les philologues tendent à ne pas traduire. Il écrit ainsi à propos de Richard Simon :

> Pour Richard Simon, la traduction est quasi impossible, parce que la critique « montre combien l'Ecriture est obscure ». Le texte biblique s'effrite en effet par ses deux pôles extrêmes : comme totalité, il a été « altéré », voire « corrompu à dessein » ; à sa base, au niveau de ses unités élémentaires, il est « équivoque ». Ainsi, chaque unité sémantique se décompose de l'intérieur du fait de son ambiguïté. La critique décèle partout et produit cette défection. Elle ne peut pas conclure, c'est-à-dire arrêter la dissémination du sens en lui fixant une clôture. Parce qu'il « y a peu de mots qui ne soient équivoques », le texte est au contraire transformé par le travail érudit en une multiplication de possibles. On ne saurait l'éditer comme *un* texte, ni l'articuler en *un discours* de traduction.[295]

Cette analyse de Certeau au sujet de Richard Simon s'applique en bonne part aux philologues ultérieurs. De fait, le travail des philologues en vue de l'établissement du texte source ne prédispose pas à la traduction, puisqu'il peut être prolongé presque indéfiniment. Le soupçon qui oriente le travail philologique doit dans une certaine mesure être suspendu par le traducteur. Et en l'occurrence, Richard Simon ne traduit aucun livre de la Bible – dont il discute pourtant la valeur des traductions françaises[296]. Cependant, des philologues traduisent. Si de fait, à l'époque concernée par l'article de Certeau, on note une forme de fracture entre

[294] Michel de Certeau, « L'idée de traduction de la Bible au xvii^e siècle », in RSR, 1978, dans *Recherche de science religieuse*, 1978 (66). pp. 73-91.
[295] *Ibid*., p. 86.
[296] Les chapitre 22 et 23 de *L'Histoire critique* sont ainsi intitulés « Des nouvelles traductions de la Bible en langue vulgaire, et premièrement de celles qui ont été faites par des auteurs catholiques » et « Des traductions de la Bible qui ont été faites en langue vulgaire par ceux qui se sont séparés de la communion de l'Église romaine, et principalement de celle de Luther ».

traducteurs pour qui « le texte devance la pratique »[297], et critiques pour qui « la pratique devance le texte »[298], au XIX^e^ siècle se développe une pratique de la traduction biblique appuyée sur une critique des sources, et elle est essentiellement le fait de traducteurs qui de profession sont linguistes et philologues, non nécessairement biblistes ou théologiens. On peut parmi eux citer les cas d'Ernest Renan ou de Paul Joüon.

Un cas spécifique est celui des ecclésiastiques professeurs d'hébreu, qui appuient leur traduction sur une critique du texte source : c'est ce que font l'abbé Glaire et André Robert. Dans tous ces cas, l'importance du travail critique rejaillit sur la publication, qui fait une part importante à l'apparat critique. La plupart de ces traductions du Cantique figurent de ce fait dans des éditions séparées, à la fois pour des raisons éditoriales (l'ouvrage de Joüon[299] fait à lui seul plus de quatre cents pages alors que le Cantique est un livre très court) et à cause de l'investissement en termes de temps de travail et de minutie dans les recherches que cela représente pour les traducteurs.

c- Traduction du Cantique des cantiques et amateurisme

Dans le cas des traductions des textes bibliques, il nous semble important ici de distinguer la non-professionnalité de l'amateurisme. Nous définissons alors la pratique amatoriale de la traduction comme sans rapport avec l'activité professionnelle du traducteur amateur, qui n'est spécialiste ni de la langue ni du corpus qu'il traduit. L'amateurisme en traduction (de même que l'amateurisme en musique ou en peinture) suppose que la traduction ne réponde pas à un impératif professionnel, mais soit effectuée pour le plaisir du traducteur ; il suppose aussi l'exercice d'une certaine compétence traductive. Il faut ici rappeler l'importance dans la formation scolaire classique en France jusqu'au milieu du XX^e^ siècle, voire jusqu'au XXI^e^ siècle pour les traducteurs ayant étudié les lettres, de l'exercice de la version dans l'apprentissage des langues vivantes et surtout anciennes. Les traducteurs amateurs peuvent avec une maîtrise scolaire du latin traduire le Cantique des cantiques depuis le latin de la Vulgate.

De brèves recherches bio- et bibliographiques, dont les résultats sont détaillés dans le répertoire des traducteurs, mais aussi parfois les publications elles-mêmes (notamment les pages de titre), font apparaître une relativement grande diversité dans les professions exercées par les traducteurs. Parmi eux, on compte en effet[300] :

- des médecins : Rodolphe Le Maistre (1628, [21]), Jean Hamon (1708, [43]), Villegouge (pseudonyme de J.-B. de Valbrune, 1840, [208]), Joseph Salvador (1860 [83]), Numa Bès (1872, [94]), Lahor (pseudonyme d'Henri de Cazalis, 1885, [104]), Emile Junès (1932, [141])
- des juristes : Cardonnel (1841, [70]), Corbin (1643, [23]).
- des professeurs du secondaires, des proviseurs : Verdure (1823, [63]), Grad (1970, [179]), André Cherpillod (1989, [204]), Robert Blanchard (2000, [227]), Axel Gauvin (2005, [241])
- des conservateurs de musée : Dussaud (1919, [131]), Ledrain (1886, [105]).

[297] Michel de Certeau, article cité, p. 90.
[298] *Ibid*.
[299] Paul Joüon, *Le Cantique des Cantiques, commentaire philologique et exégétique*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1909. [127]
[300] Cette liste n'est certainement pas exhaustive, dans l'énumération ni des traducteurs, ni des professions exercées.

- un universitaire non spécialiste de la Bible ni des langues bibliques et de l'Orient ancien : Yann le Pichon (1993, [210]).

Dans l'immense majorité (seuls Ledrain et Corbin sont des exceptions[301]) ces traducteurs publient une traduction séparée du Cantique des cantiques. Les professions exercées requièrent toutes des études supérieures. Le nombre des médecins traducteurs du Cantique, notamment au XIX^e^ siècle, est surprenant. On voit mal comment en rendre compte ; on précisera toutefois que les études de médecine requéraient au XIX^e^ siècle la connaissance du latin. Le nombre des professeurs du secondaire est également relativement important ; ces traducteurs publient plus tard que les médecins. La plupart traduisent du latin de la Vulgate ; Junès, Grad, Cherpillod et Ledrain traduisent de l'hébreu. Dans le cas des deux premiers au moins, c'est la formation religieuse juive des traducteurs qui explique la maîtrise de l'hébreu.

Si on peut identifier le statut d'amateur des traducteurs sus-cités en vertu de la connaissance de leur profession principale, il reste toutefois que la pratique amatoriale de la traduction ne se limite pas à leurs seuls cas. Bien des publications du corpus, notamment au XIX^e^ siècle, semblent ne pas être dues à des biblistes ou traducteurs professionnels. On le mesure à la difficulté de recueillir des informations bio- et bibliographiques sur les traducteurs, et à travers l'examen des traductions, montrant une maîtrise toute relative des langues sources voire de la langue française. Bien des mises en vers semblent ainsi être le fait de traducteurs du dimanche. Le cadre de notre étude, fondée sur les traductions du Cantique des cantiques ayant fait l'objet d'une publication, ne rend sans doute pas compte de la réalité de la pratique amatoriale de la traduction, dans la mesure où les traductions du Cantique réalisées par des amateurs n'ont sans doute, dans leur majorité, pas été publiées. Il est difficile par ailleurs d'évaluer quelle a été, si elle a existé, la rémunération des traducteurs amateurs ayant publié une traduction du Cantique.

Le cas des traducteurs du Cantique dont l'activité principale est la création littéraire – en d'autres termes, les écrivains traducteurs du Cantique – relève en partie de l'amateurisme en ce qui concerne la traduction, mais peut s'inscrire fortement dans le cadre de leur œuvre littéraire. En ce sens, c'est véritablement en écrivains que, entre autres[302], Hopil, Voltaire, Claudel, Suarès traduisent le Cantique ; à la fois parce que le style de leur traduction française et les choix génériques effectués sont en accord avec leur création littéraire, mais aussi parce que les péritextes, voire la traduction elle-même, laissent transparaître une compréhension du texte conforme aux orientations idéologique de leur œuvre. Notons que les écrivains auteurs d'une traduction du Cantique des cantiques traduisent essentiellement du latin de la Vulgate, faute de connaissance de l'hébreu. En ce sens, leur pratique traductive est semblable à celle des traducteurs amateurs dont la profession principale semble a priori hétérogène à la production de textes littéraires.

[301] Même si l'avocat Corbin et le conservateur du Louvre Ledrain ne sont pas traducteurs de profession ni biblistes, leur statut est toutefois spécifique, dans la mesure où, pour ce qui est de Ledrain du moins, sa traduction de la Bible a lieu dans le cadre d'un projet éditorial de grande ampleur, et s'appuie sur ses connaissances des langues orientales.

[302] Voir à ce sujet le répertoire des traducteurs qui précise quand on le sait la nature des œuvres littéraires écrites par les traducteurs du Cantique.

Quatrième chapitre : éditeurs et diffusion des traductions du Cantique des cantiques

Dans les deux chapitres suivants, nous étudierons l'édition des traductions françaises du Cantique des cantiques. Le quatrième chapitre sera consacré au relevé des différents éditeurs et à son interprétation ainsi qu'à une ébauche d'étude sur la diffusion de ces traductions. Le cinquième chapitre abordera quant à lui le sujet du rapport des traductions et des péritextes et escortes bibliques (préfaces, appareil critique, inserts, illustrations). La question qui nous oriente dans ces chapitres est dans les grandes lignes celle que pose Max Engammare à l'orée du quatrième chapitre de *Qu'il me baise des baisiers de sa bouche* : « Liées à la mise en page des *baisiers de sa bouche* ces questions se résument en une seule : les différentes façons d'éditer le Ct sont-elles significatives de son interprétation ? »[303] Ici cependant ce n'est pas tant l'interprétation en tant que telle qui nous intéresse, mais la mise en scène, à travers la mise en page, de l'interaction entre interprétation du texte biblique et travail linguistique de traduction.

I- Identification des imprimeurs, libraires, éditeurs

Pour identifier les imprimeurs, libraires et éditeurs des publications du corpus, nous nous fondons en premier lieu sur les informations contenues dans les pages de titre. Le répertoire bibliographique reprend ainsi la mention de l'édition telle qu'elle figure dans la page de titre, avec les éventuelles précisions sur l'adresse du libraire, la nature du diffuseur (imprimeur, éditeur, etc.).

L'identification du contexte éditorial des publications du corpus se fonde d'abord sur les éléments internes à ces publications. Ils ne sauraient toutefois suffire à identifier avec précision les imprimeurs, libraires et éditeurs, pour plusieurs raisons. D'abord, la page de titre peut manquer[304], ou ne pas préciser l'éditeur de la publication[305]. Ensuite, les informations procurées par la page de titre peuvent être fausses, spécialement dans le cas des livres contrefaits ou interdits[306]. Enfin, la page de titre peut renseigner de façon incomplète, en omettant par exemple d'adresse du libraire, ou l'année de publication.

Il convient donc de compléter les informations fournies par la page de titre par la consultation, le cas échéant, d'outils bibliographiques externes aux publications du corpus. Ce sont dans un premier temps les catalogues des bibliothèques où sont conservées les publications. Le *Précis de l'Ecclésiaste et du Cantique des cantiques en vers* publié par Voltaire en 1759 porte ainsi sur la page de titre la mention d'une édition parisienne, mais la notice FRBNF31603874 du catalogue de la BnF précise qu'il s'agit d'une « Édition publiée à

---

[303] Max Engammare, *Qu'il me baise des baisiers de sa bouche. Le Cantique des cantiques à la Renaissance, étude et bibliographie*, Genève, Droz, 1993, p. 109.

[304] C'est le cas de *Le cantique des cantiques de Salomon*, page de titre absente, conservé à la bibliothèque de l'Arsenal sous la cote 8 T 1098, notice 247 dans notre répertoire bibliographique.

[305] C'est le cas par exemple de *Dans les jardins du roi, poème dramatique adapté du Cantique des cantiques, qui est de Salomon*, Saint-Raphaël, s.d., notice 250 dans notre répertoire bibliographique. La page de titre précise le lieu d'édition (Saint Raphaël), mais ni la date, ni le nom de l'éditeur).

[306] Anne Sauvy écrit ainsi, à la p. 113 du deuxième tome de l'*Histoire de l'édition française* (Paris, 1983-1986) dirigée par Henri-Jean Martin et Roger Chartier : « le livre était donc souvent anonyme, et ne portait ni le nom du lieu de l'éditeur, ni celui du libraire et de l'imprimeur – mais il était dans les usages de mettre au bas de la page de titre une « fausse adresse » dont trois types peuvent se présenter. Dans le premier cas, l'on a affaire à une adresse à demi vraie, qui indique l'éditeur comme simple revendeur d'un ouvrage imprimé à l'étranger, ce qui se traduit par une mention du genre : *à la Haye, et se trouve à Paris chez Duchesne* ».

Liège, à l'imprimerie du *Journal encyclopédique*, d'après la typographie et les fleurons. Le texte du *Précis de l'Ecclésiaste* a les mêmes corrections que la seconde édition de Liège, et le « Texte pris de differens chapitres de l'Ecclésiaste » est également imprimé en vis-à-vis. À la suite, l' « Avertissement, Texte et Remarque, et « Le Cantique des cantiques » reproduisent exactement le texte de la précédente édition séparée ».

On peut également se référer aux répertoires bibliographiques décrivant les publications consacrées au Cantique[307], les Bibles françaises[308], les Bibles conservées à Paris[309] ou encore les imprimeurs-libraires[310]. Singulièrement, ces répertoires couvrent les premiers siècles de notre corpus. Il n'en existe pas d'équivalent qui puisse servir à préciser l'identification des éditeurs des publications du corpus publiées depuis le début du XIX^e^ siècle. Le cadre de l'étude présente ne nous permet pas, dans les cas où la page de titre et le recours aux catalogues et répertoires serait insuffisant, de recourir à des recherches ultérieures pour déterminer plus précisément les conditions d'impression et d'édition des textes du corpus. Il se peut ainsi que nous ayons pris pour argent comptant des mentions fictives de l'édition, et que nous ayons ainsi mal déterminé le lieu d'édition de certaines traductions.

II- Classement

Dans le classement qui suit, nous relevons, d'après les pages de titres, les mentions du statut des éditeurs : s'agit-il d'imprimeurs, de libraires ou d'éditeurs au sens moderne du mot ? Après avoir défini ces concepts, nous donnons la liste des publications concernées, et des éléments d'interprétation regardant notamment leur répartition dans le temps.

1- Imprimeurs

L'imprimeur, comme son nom l'indique, imprime. Une publication publiée par un imprimeur a été composée dans l'atelier de ce dernier. C'est le producteur même du livre qui le diffuse.

Émanent d' « imprimeurs », d'après la page de titre, les publications suivantes :
[3] : Martin Lempereur (imprimeur) (Anvers)
[6], [7] : Robert Estienne (imprimeur) (Genève)
[10] : de l'imprimerie de M. de Vascosan (Paris)

---

[307] Notamment le répertoire publié par Max Engammare à la fin de *Qu'il me baise des baisiers de sa bouche. Le Cantique des cantiques à la Renaissance, étude et bibliographie*, ouvrage cité.

[308] Les deux bibliographies consacrées par Bettye Chambers aux Bibles françaises sont une mine de renseignements sur les éditions. (*Bibliography of French Bibles. Fifteenth- and Sixteenth- Century French-Language Editions of the Scriptures*, Droz, Genève, 1983 et *Bibliography of French Bibles. Seventeenth Century French-Language Editions of the Scriptures*, Droz, Genève, 1994.)

[309] Le catalogue des *Bibles imprimées du XVI^e^ au XVIII^e^ siècle conservées à Paris,* édité par Martine Delaveau et Denise Hillard, Paris, éditions de la Bibliothèque nationale de France, 2003 contient de nombreux renseignements sur les Bibles et les recueils de textes bibliques conservés à Paris. Il comporte une notice pour chaque exemplaire des fonds de la BnF. Ces notices sont parfois redondantes avec les notices du catalogue de la BnF, qui semble avoir été amélioré au fur et à mesure que progressait le travail des conservateurs qui ont édité ce catalogue.

[310] Le *Répertoire d'imprimeurs/libraires (vers 1500-vers 1810)*, de Jean-Dominique Mellot et Elisabeth Queval, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2004 est un autre répertoire émanant de la Bibliothèque nationale de France ; il comporte une notice par libraire ou imprimeur ayant publié entre 1500 et 1810. Il apporte des précisions d'une part sur l'existence même des imprimeurs-libraires cités dans les pages de titre ; d'autre part il peut compléter les informations contenues dans la page de titre, en précisant par exemple si l'on a affaire à un imprimeur, un libraire, il précise l'adresse, etc.

[11] : chez Robert Estienne Imprimeur du Roy (Paris)
[14] : de l'Imprimerie de Christophle Plantin, Architypographe de sa Majesté (Anvers)
[18] : chez Nicolas Jullieron, imprimeur ordinaire du Roy (Lyon)
[32] : de l'imprimerie de Jacques Langlois (Paris)
[54] : de l'imprimerie d'Abraham Boyve et compagnie (Neufchatel)
[63] : imprimerie de Migné (Châteauroux)
[68] : imprimerie Dupont (Périgueux)
[72] : imprimerie de C. Richelet (Mans)
[73] : Imprimerie de Henri Wolfrath (Neuchâtel)
[75] : imprimerie L. Guéraud (Nantes)
[76] : imprimerie d'Alex. Jacob (Orléans)
[82] : Typographie de Jules Verronais (Metz)
[93] : imprimerie de Alcan-Lévy (Paris)
[99] : imprimerie de Mihière (Toulon)
[205] : imprimerie A. Mavridis (Athènes)
[248] : Imprimerie A. Loubens & A. Trinchant (Toulouse)

Au total, exception faite des deux dernières, les publications du corpus émanant d'un imprimeur sont publiées entre 1530 [3] et 1874 [99]. Pendant longtemps, ne sont mentionnés au sein de notre corpus que des imprimeurs. La première mention d'une librairie[311] a lieu en 1662, mais il s'agit en fait d'une publication émanant de Pierre Le Petit, « imprimerie et librairie ordinaire du Roy ». Ce n'est qu'en 1839 qu'une page de titre utilise une expression ne mentionnant ni un imprimeur ni une imprimerie : il s'agit de la traduction de Dargaud, publiée par la librairie d'éducation catholique à Paris[312].

Inversement, la mention dans les pages de titres de l'imprimeur ou de l'imprimerie tend à disparaître assez tôt. On observe un phénomène intéressant dans la liste ci-dessus : mis à part l'ouvrage publié chez Alcan-Lévy à Paris en 1870 [93], toutes les publications du corpus produites et diffusées par un imprimeur sont, après l'édition de 1672 de la traduction de Marolles[313] [32], publiées en province ou hors de France. Ces publications, si l'on fait abstraction de la publication d'Athènes [205] et de celle de Toulouse, non datée, sont publiées entre 1744 pour la Bible d'Ostervald [54] et 1874 pour la Bible d'Arnaud publiée à Toulon [99]. Apparaît donc à travers l'analyse des pages de titre une tendance de l'histoire de l'édition française, qu'il faudrait étudier à la lumière d'un échantillon plus vaste de publications.

2- Libraires-imprimeurs, imprimeurs-éditeurs

D'après la page de titre, les publications suivantes sont produites par des libraires-imprimeurs (l'imprimeur produit le livre et le commercialise), ou des imprimeurs-éditeurs. Cela représente en apparence une diversification de l'activité des imprimeurs, que l'on doit peut-être davantage imputer à une évolution des dénominations, dans la mesure où les imprimeurs du XVI[e] siècle étaient déjà libraires, et vendaient dans leur atelier les livres qu'ils produisaient.

---

[311] Charles Cotin, *La Pastorale sacrée, ou périphrase du Cantique des cantiques selon la lettre*, Paris, chez Pierre Le Petit, Imprimerie et Librairie ordinaire du Roy, 1662 [30].
[312] Jean-Marie Dargaud, *Le Cantique des cantiques*, Paris, librairie d'éducation catholique, 1839 [44].
[313] M. de Marolles, *Le Cantique des cantiques de Salomon […]*, Paris, de l'imprimerie de Jacques Langlois, fils, 1672 [32].

[30] : chez Pierre Le Petit, Imprimerie et Librairie ordinaire du Roy (Paris)
[35], [39], [40] : chez Guillaume Desprez Imprimeur & Libraire ordinaire du Roy (Paris)
[44] : chez Guillaume Richard Poisson, Imprimeur et Libraire (Caen)
[55] : chez Eugène-Henry Frick, Imprimeur et Marchant Libraire (Bruxelles)
[62] : Lebel, imprimeur du roi, à Versailles, Paris, à la librairie grecque-latine-allemande (Paris)
[65] : Amédée Saintin, imprimeur-éditeur, rue Saint Jacques, Thomine, libraire (Paris)
[74] : chez Frédéric Boutet, Imprimeur-Libraire (La Rochelle)
[103] : A. Lahure, imprimeur-éditeur (Paris)

Les publications du corpus dues à un libraire-imprimeur ou à un imprimeur-éditeur sont publiées entre 1662 ([30]) et 1885 ([103]). La mention des imprimeurs, lorsqu'elle est jointe aux termes de « libraire » ou d' « éditeur », perdure à Paris plus longtemps que la simple mention d'un imprimeur. Remarquons que le terme « éditeur » dans cette liste n'est représenté que par deux publications, datant toutes deux de la deuxième moitié du XIX^{e} siècle ; l'apparition de l'expression « imprimeur éditeur » devance d'une trentaine d'années la première mention d'un « éditeur » dans les pages de titre. Amédée Saintin, imprimeur-éditeur, édite ainsi la Bible de Glaire[314] en 1835 ([65]), et il faudra attendre la publication par Georges Bridel de la Bible de Lausanne[315] ([78]) pour trouver dans notre corpus la mention d'un « éditeur » qui ne soit en outre ni libraire, ni imprimeur.

3- Libraires

Dans les publications suivantes, la page de titre indique que le livre est diffusé par un libraire, ou plutôt dans une librairie. Il est significatif que le mot « libraire » se trouve dans les pages de titres presque exclusivement dans les expressions « libraire éditeur » ou « imprimeur libraire ». Dans ces cas, l'accent est mis sur la personne qui produit effectivement le livre (ou du moins qui est responsable d'un atelier d'impression ou d'une maison d'édition », alors que l'expression « librairie » renvoie au lieu dans lequel le livre est disponible, en l'occurrence à l'enseigne où on peut le trouver.

Lorsque la page de titre mentionne un libraire ou une librairie, cela laisse supposer que le livre n'a pas été produit par celui qui le commercialise ; il a été imprimé par un imprimeur auquel le libraire aura passé commande.

[66] : librairie d'éducation catholique (Paris)
[67], [70] : Gaume frères, libraires (Paris)
[79], [118] : librairie Durlacher (Paris)
[92] : Librairie Ve Poussielgue et fils (Paris)
[94] : librairie des bibliophiles (Paris)
[102], [111], [119], [121], [138] : Librairie Fischbacher (Paris)
[64] : Treuttel et Würtz, libraires (Paris)
[116] : Librairie de l'Art indépendant (Paris)
[122] : Librairie catholique Périsse Frères (Paris) et Lyon (69)
[124] : Librairie universelle (Paris)

[314] Abbé Glaire, *La Sainte Bible*, Paris, Amédée Saintin, imprimeur-éditeur, 1835 [65].
[315] *La Sainte Bible*. *Ancien Testament*. Nouvelle version du texte hébreu, Lausanne, Georges Bridel Éditeur, 1861-1871 [78].

142 : Paris, Société et Librairie S. François d'Assise ; Librairie J. Duculot, Gembloux (Belgique)
[146] : librairie Lipschutz (Paris)
[165] : Librairie Armand Colin (Paris)

Les publications dues à un libraire ou, le plus souvent, une librairie, sont publiées entre 1839 (notice [66]) et 1961 (notice [165]). Toutes ces publications sont publiées à Paris (deux sont publiées en deux lieux, Paris et Lyon, Paris et Gembloux). À la même époque, les publications publiées ailleurs qu'à Paris sont le fait d'imprimeurs (surtout en province) ou d'éditeurs (en Suisse).

4- Libraires-éditeurs

Quelques publications du corpus sont dues à des libraires-éditeurs. Dans ces cas, le libraire (celui qui diffuse le livre depuis son enseigne) est également l'éditeur (qui assure la présentation du texte, sa correction, mais ne l'imprime pas).

[77] : Raveau, libraire-éditeur (Nogent)
[83] : Michel Lévy frères, libraires-éditeurs (Paris)
[89] : Librairie Beroud, Éditeur (Genève)
[91] : E. Repos, Libraire-Editeur (Paris)
[112] : Paris, Féchoz et Cie, Libraires-éditeurs (Paris)
[113] : Paris, Grassart, libraire-éditeur (Paris)

Ces publications paraissent entre 1855 (notice [77]) et 1895 (notice [113]). L'appellation « libraire-éditeur » semble spécifique à la deuxième moitié du XIX^{e} siècle. Son apparition dans le corpus est contemporaine à l'apparition de la mention d'éditeurs.

5- Éditeurs

La liste la plus longue est celle des publications dont la page de titre fait référence à un éditeur ou à une maison d'édition. Là encore, il faut distinguer sémantiquement les éditeurs (est nommée la personne qui édite) des éditions (est désignée la structure, l'entreprise). Cela dit une maison d'édition peut parfaitement porter le nom de son fondateur, ce qui n'implique pas que l'éditeur mentionné sur la page de titre ait personnellement dirigé l'édition de la publication concernée. Les publications du corpus dont la page de titre mentionne un éditeur ou des éditions sont les suivantes :

[78] : Georges Bridel Éditeur (Lausanne)
[81] : Joel Cherbuliez, éditeur (Paris)
[87], [88] : Ed. Batault-Morot (Beaune)
[90] : Alfred Mame et fils, éditeurs (Tours)
[97], [98] : Sandoz et Fischbacher éditeurs (Paris)
[104], [105], [128], [135] : Alphonse Lemerre, éditeur (Paris)
[107] : Attinger frères éditeurs (Neuchâtel)
[125], [131] : Ernest Leroux éditeur (Paris)
[129] : La belle édition (Paris)
[133], [140] : L'édition d'art H. Piazza (Paris)

[137] : éditions du magasin musical Pierre Schneider (Paris)
[139] : Fasquelle éditeurs (Paris)
[141] : Éditions « Orient et Occident » (Tunis)
[143] : Éditions de la « Revue du Languedoc » (Lamalou-les bains)
[145], [153] : Letouzey et Ané, éditeurs (Paris)
[148] : Éditions du Sceau (Paris)
[149] : Pierre Seghers éditeur (Paris)
[151], [160], [171], [173], [208] : les éditions du Cerf (Paris)
[151], [164] : Éditions de Maredsous (Namur, Tournai)
[157] : Rayons, publication trimestrielle, éditions de « la Madone » (Angers)
[163] : éditions du Carré (Bruxelles)
[170] : Tchou, éditeur (Paris)
[175] : Nouvelles éditions latines (Paris)
[188], [191], [193] : Éditions Anne Sigier (Lac Beauport, Québec)
[189] : les Éditions du Bosquet (Aix en Provence)
[190] : Éditions Roc (Houilles)
[195] : Editeurs de Littérature Biblique (Braine-L'alleud)
[199] : Éditions Foi et Victoire (Sion, Lillebonne)
[200] : les éditions de l'OUVERT (Marseille)
[201] : Éditions n°1, 1987 (Paris)
[202] : Éditions Médialogues (Paris)
[203] : Samuel Tastet Editeur (Paris)
[206] : les éditions Colbo (Paris)
[211] : Louise Courteau Editrice (Montréal)
[213] : éditions de l'Emmanuel (Paris)
[214] : Jacques André Editeur (Paris)
[218] : Éditions Culture et Vérité (Bruxelles)
[219] : Éditions de Mortagne (Boucherville (Québec))
[220] : MDG Éditions (Revin)
[221] : la Taverne aux poètes (Angers)
[222] : éditions Thalie (Colleville)
[224] : fragments éd. (Paris)
[226] : Éditions Alternatives (Paris)
[230] : Éditions Bénédictines (Saint Benoît du Sault)
[238] : Éditions des Béatitudes (Nouan-le-Fuzelier)
[241] : Éditions Udir (Saint Denis (Réunion)
[243] : Réel Éditions (Lyon)
[244] : éditions Parole et Silence (Paris)

Ces publications sont publiées entre 1871 (notice [78]) et 2008 (notice [244]). Elles sont les plus nombreuses, et pourtant correspondent à une période relativement restreinte à l'échelle du corpus, ce qui se comprend aisément si l'on considère que le nombre de publications publiées pendant cette période est en soi supérieur à celui des publications publiées avant 1871.

On remarque tout d'abord qu'un nombre non négligeable de publications parmi les premières chronologiquement dans cette catégories sont publiées en Suisse. Il s'agit de la Bible de Lausanne[316] (notice [78]), de l'*Etude sur le Cantique des cantiques* du pasteur

[316] *La Sainte Bible. Ancien Testament*. Nouvelle version du texte hébreu, Lausanne, Georges Bridel Éditeur, 1861-1871 [78].

Théodore Paul[317] (notice [89]) et de la Bible de Neuchâtel[318] (notice [107]). À la même époque, on trouve certes des publications dues à des « éditeurs » français. Ce qui est surtout révélateur, c'est que toutes les traductions publiées dans le second XIX^e^ siècle en Suisse sont le fait d'éditeurs. À l'aune de notre corpus, l'édition Suisse semble avoir évolué plus rapidement que l'évolution française ; les livres y sont plus vite diffusés par des éditeurs ou des libraires-éditeurs que dans les autres pays représentés dans le corpus.

Ensuite, on remarque une évolution de la dénomination. Dans un premier temps, les publications sont le fait d' « éditeurs » ; puis apparaissent les « éditions ». La première mention d'éditions dans une page de titre apparaît en 1914 (notice [129]), soit près de cinquante ans après la première mention d'un éditeur. La dernière mention d'un éditeur au sein du corpus a lieu en 1994 (notice [214]), les dernières notices du corpus ne mentionnant plus que des éditions. Il ne faudrait pas croire pour autant que depuis 1994 les pages de titres des publications en langue française ne mentionnent plus d'éditeurs. On se bornera à remarquer qu'au sein de notre corpus, on note une disparition progressive des publications dues à des éditeurs, ce qui est sans doute au moins partiellement représentatif d'une tendance des maisons d'édition de se doter d'un nom différent de celui de leur fondateur.

Cette tendance est reflétée par le nom des éditions représentées dans le corpus. Les publications faisant mention d'un éditeur comportent la plupart du temps un nom de personne. On relève en effet les mentions suivantes : Georges Bridel Éditeur ; Joel Cherbuliez, éditeur ; Ed. Batault-Morot ; Alfred Mame et fils éditeurs ; Sandoz et Fischbacher éditeurs ; Alphonse Lemerre, éditeur ; Attinger frères éditeurs ; Ernest Leroux éditeur ; Fasquelle éditeurs ; Tchou, éditeur ; Editeurs de Littérature Biblique ; Samuel Tastet Editeur ; Louise Courteau Editrice ; Jacques André Editeur.

Dans la plupart des cas, le prénom et le nom de l'éditeur sont précisés, suivis de la mention « éditeur ». Dans le cas de Louise Courteau, c'est « éditrice » qui figure. Parfois, seul le nom de famille est précisé, dans le cas où le nom de la maison d'édition indique qu'il s'agit d'une entreprise familiale (Attinger frères éditeurs ; dans le cas de « Alfred Mame et fils éditeurs », on trouve le prénom et nom du fondateur, suivi de la mention de la participation des fils). Les noms propres non accompagnés de prénoms sont, dans le cas de notre corpus, les noms de famille des fondateurs des éditions en question[319].

Les publications mentionnant des éditions ont un nom qui n'est pas celui d'une personne, et qui en soi peut être révélateur des choix éditoriaux de la maison d'édition. Voilà les noms d'éditions que l'on relève dans les pages de titres des publications incluses dans notre corpus : La belle édition ; L'édition d'art H. Piazza ; éditions du magasin musical Pierre Schneider ; Éditions « Orient et Occident » ; Éditions de la « Revue du Languedoc » ; Éditions du Sceau ; les éditions du Cerf ; Éditions de Maredsous ; éditions de « la Madone » ; éditions du Carré ; Nouvelles éditions ; Éditions Anne Sigier ; les Éditions du Bosquet ; Éditions Roc ; Éditions Foi et Victoire ; les éditions de l'OUVERT ; Éditions n°1 ; Éditions Médialogues ; les éditions Colbo ; éditions de l'Emmanuel ; Éditions Culture et Vérité ; Éditions de Mortagne ; MDG Éditions ; éditions Thalie ; fragments éd. ; Éditions Alternatives ; Éditions Bénédictines ; Éditions des Béatitudes ; Éditions Udir ; Réel Éditions ; éditions Parole et Silence.

---

[317] Théodore Paul, *Étude sur le Cantique des cantiques*, Genève, Librairie Beroud, Éditeur, 1863 [89].

[318] *La Bible annotée* par une société de théologiens et de pasteurs, Neuchâtel, Attinger frères éditeurs, 1878-1900 [107].

[319] Claude Tchou fonde en 1962 les éditions qui portent son nom, spécialisées notamment dans les ouvrages rares et les livres érotiques. Fasquelle était l'éditeur de Zola ; les éditions Fasquelle ont fusionné en 1959 avec les éditions Grasset, qui ont longtemps été dirigées par Jean-Claude Fasquelle, petit-fils du fondateur.

Les noms de ces éditions sont bien plus divers que ceux comportant la mention d'un « éditeur ». Certains font référence à une personne physique (H. Piazza, Pierre Schneider, Anne Sigier). D'autres renvoient à un lieu (Éditions de Maredsous, Maredsous étant une localité où est implantée le monastère des moines de Maredsous ; Éditions de Mortagne, qui ont leur siège dans une rue du même nom). D'autres comporte des sigles (Les éditions Udir sont les éditions de l'Union pour la Défense de l'Identité Réunionnaise ; nous n'avons pas réussi à comprendre à quoi correspond MDG Éditions). La plupart des éditions ont toutefois un nom qui a souvent une valeur symbolique ou programmatique. On peut ainsi trouver des éditions dont le nom renvoie à un objet ou un animal (Éditions du Sceau, Éditions du Cerf, Éditions du Carré, Éditions du Bosquet, Éditions Roc), qui ont parfois une valeur chrétienne (le Cerf étant un symbole christique, le Roc pouvant renvoyer à Pierre, etc.) D'autres éditions ont un nom qui dénote plus clairement leur orientation religieuse : les éditions Bénédictines bien sûr, mais également les Éditions Foi et Victoire, les Éditions de l'Emmanuel, les Éditions des Béatitudes, les éditions Parole et Silence. Certaines éditions sont apparemment spécialisées dans l'art ou la musique (L'édition d'art H. Piazza ; éditions du magasin musical Pierre Schneider). D'autres enfin ont d'après leur nom une orientation classique (Éditions Thalie) ou au contraire novatrice (Nouvelles Éditions, Éditions Alternatives).

6- Éditions à compte d'auteur

Quelques publications du corpus ne comportent pas de précisions sur la nature de l'éditeur, mais indiquent explicitement qu'il s'agit de publications à compte d'auteur.

[60] : chez l'Auteur, et Onfroy, rue S. Victor (Paris)
[61] : chez l'auteur David (Paris)
[162] : au dépens de l'auteur (lieu inconnu)
[204] : édition de l'auteur (Paris)
[207] : Chez l'auteur (Vedène)

Ces publications s'étalent assez largement dans le temps (dans le corpus, entre 1786 et 1990). Il semble que l'édition à compte d'auteur soit un phénomène non limité dans le temps. Les traductions publiées à compte d'auteur ont une spécificité : si l'auteur s'est lui-même édité, alors il n'a en principe pas subi les contraintes d'une tierce personne – sinon de l'imprimeur – dans la réalisation et dans la mise en page de son ouvrage.

7- Éditions inconnues

Quelques publications ne comportent aucune précision sur l'imprimeur ou l'éditeur de l'ouvrage. Il s'agit des publications auxquelles correspondent les notices [2], [185], [247] et [249]. Le recours au catalogue de la BnF nous apprend cependant, dans la notice FRBNF33261173 que le premier ouvrage, *Les Cantiques Salomon translatez de latin en françoys*[320], dû à un auteur anonyme, est paru chez la veuve de Jean Trepperel. Le deuxième ouvrage[321], traduit de l'hébreu par Magdalith, est d'après la notice FRBNF34698304 du catalogue de la BnF publié par M. Lipszyc. Le catalogue de la BnF ne peut servir à

[320] *Les Cantiques Salomon translatez de latin en françoys*, Paris, 1512. [2]
[321] Magdalith, *Le Cantique des cantiques*, Paris, 1976. [185]

déterminer ni le lieu, ni l'éditeur de l'ouvrage conservé sous la cote 8 T 1098 et dont la page de titre manque ; mais la confrontation, à partir des relevés d'extraits de traductions que nous avions effectués sur la paraphrase de Lancelot de Carle conservée à la bibliothèque de la Sorbonne sous la cote RRA 253 in 12[322], prouve qu'il s'agit du même texte. Nous n'avons pu en revanche vérifier s'il s'agit bien de la même édition. En tout cas, le texte de la traduction et des péritextes (notamment la dédicace au duc d'Orléans) sont identiques. Quant à la publication décrite dans la notice [249], son éditeur est impossible à déterminer avec les instruments dont nous disposons.

Dans deux cas, nous disposons sur la page de titre d'une adresse, sans que le nom de l'imprimeur ou de l'éditeur ne soit précisé. Dans le premier cas, celui des *Considérations sur le Cantique des cantiques. Par rapport à NS Jesus-Christ au Très-Saint Sacrement de l'Autel, & à l'Ame Chrétienne* publié, d'après la page de titre, à Paris en 1733, le catalogue de la BnF ne nous apprend rien quant à l'identité de l'éditeur. Seule figure l'adresse à laquelle on peut se procurer l'ouvrage. Quant à la Bible de Le Gros, dont la page de titre annonce qu'elle est imprimée « A Cologne, au dépens de la Compagnie », la notice FRBNF30779506 du catalogue de la BnF suggère qu'elle est « Impr. en Hollande, d'après le matériel typographique ». Il s'agirait donc d'une adresse fictive. Anne Sauvy, dans le deuxième tome de l'*Histoire de l'édition française*[323], remarque du reste que « certaines villes furent, on ne sait pourquoi, particulièrement mises à contribution pour les fausses adresses. C'est le cas de Villefranche […] mais la palme revient à Cologne, avec plus de cent imprimeurs supposés ».

8- Éléments sur les éditions dont le statut n'est pas précisé.

Reste que toutes les publications ne mentionnent pas expressément la personne ou l'entreprise qui les produit et les diffuse. Il est possible de s'aider du *Répertoire d'imprimeurs/libraires (vers 1500-vers 1810)*[324] de Jean-Dominique Mellot et Elisabeth Queval pour obtenir des précisions sur les imprimeurs et libraires des ouvrages du corpus publiés avant 1810. Nous avons donc tenté de compléter notre relevé dans le cas des publications suivantes. Nous citons le cas échéant le numéro de la notice consacrée à l'imprimeur ou au libraire concerné, dans le répertoire de Mellot et Queval.

[1] : Lyon, Martin Huss. Pas d'information (antérieur à 1500)
[4] : Neuchâtel, Pierre de Wingle. Pas d'information
[5] : Louvain, par Bartholomy de Graue : Anthoine Marie Bergagne : & Jehan de Uvaen. Antoine-Marie Bergaigne est imprimeur-libraire (notice 398) et Bartholomaeus Gravius est imprimeur-libraire (notice 2308), et Jan Waen est libraire (notice 5051). Son nom est parfois trouvé sous les graphies Jean de Waen, John Evans.
[8] : Bâle, pour Jehan Hervage. Autre graphie : Johann Herwagen. Imprimeur-libraire (notice 2533).
[9] : Lyon, par Guillaume Rouillé[325] : Libraire (notice 4339).

---

[322] Lancelot de Carle, *Le Cantique des Cantiques de Salomon*, paraphrasé en vers françois par Lancelot de Carle, Paris, de l'imprimerie de M. de Vascosan, 1562. [10]

[323] Anne Sauvy, dans *Histoire de l'édition française*, dirigée par Roger Chartier et Henri-Jean Martin, Paris, Promodis, 1983-1986, p. 113.

[324] Jean-Dominique Mellot et Elisabeth Queval, *Répertoire d'imprimeurs/libraires (vers 1500-vers 1810)*, nouvelle édition mise à jour et augmentée, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2004.

[325] Le chapitre consacré au « monde de l'imprimerie humaniste : Lyon » par Natalie Zemon Davis dans le premier tome de l'*Histoire de l'édition française* de Martin et Chartier, ouvrage cité, nous apprend que Rouillé, ayant épousé la fille d'un marchand-libraire lyonnais, est spécialisé dans la jurisprudence et la médecine

[12] : A Paris, chez Gabriel Buon. Imprimeur-libraire, libraire juré (notice 890).
[13] : Paris, par Mamert Patisson, au logis de Rob. Estienne. Imprimeur-libraire, publie jusque vers 1588 sous le nom de Robert II Estienne dont il a épousé la veuve (notice 3877).
[15] : Geneve, Jeremie Des Planches. Pas d'information.
[16] : A Paris, chez Laurent Sonnius. Pas d'information.
[17] : S. Gervais, par les hoirs d'Eustace Vignon. Pas d'information.
[19] : Paris, chez Claude Collet. Pas d'information.
[20], [25] : Paris, Chez Sebastien Huré. D'après la date, il s'agit de Sébastien I Huré, Libraire (notice 2656).
[21] : Paris, chez Claude Cramoysi. Imprimeur-libraire et relieur (notice 1369).
[22] : Paris, chez Pierre Blaise. Dans le Mellot il n'y a pas de référence à Pierre Blaise, mais un Thomas Blaise est en activité à l'époque de la publication à la même adresse. C'est un libraire (notice 549).
[23] : A Paris, en la boutique de Langelier. Chez Jean Guignard le pere. Libraire (notice 2378).
[26] : Paris, par Jean Bessin, et Charles Chenault. Bessin est imprimeur-libraire (notice 466) de même que Charles Chéneault (notice 1140).
[28] : Rouen, chez Louis du Mesnil. Pas d'information.
[29] : Paris, chez Henry Le Gras, et Jean Roger. Le Gras est libraire (notice 3077) et Roger imprimeur (notice 4302).
[31] : Amsterdam, chez Louis & Daniel Elzevier. D'après la date de la publication, il s'agit de Lodewijk III Elzevier, imprimeur-libraire (notice 1875).
[33] : Paris, chez la veuve Louis Billaine. Imprimeur libraire (notice 510).
[34] : Lyon, chez Antoine Briasson. Libraire (notice 798).
[36] : Lyon, Chez Benoist Bailly. Libraire (notice 180).
[37] : Paris, chez Hilaire Foucault. Libraire, papetier (notice 2051).
[38] : Lyon, chez François Comba. Libraire (notice 1257).
[41] : Paris rue S. Jacques, chez Jean & Michel Guignard. Libraires (père et fils. Notices 2379, 2380).
[42] : Amsterdam, chez Michel Charles Le Cène. Libraire (notice 3056).
[43] : Paris, chez Jacques Estienne. D'après la date de publication, Jacques I Estienne, libraire, sans rapport avec la famille des imprimeurs parisiens (notice 1906).
[45] : Paris, chez Jean-Baptiste Delespine. Imprimeur-libraire, imprimeur ordinaire du roi. (notice 1588)
[46] : Nancy, et se trouve à Paris, chez Pierre-Augustin le Mercier. Imprimeur-libraire à Paris (notice 3091)
[47] : Paris, chez la Veuve de Raymond Mazieres. Imprimeur-libraire de la reine (notice 3484).
[48] : A Paris, chez Emery, à Saint Benoist, Saugrain l'aîné, à la Fleur de Lys, Pierre Martin, à l'Ecu de France. Emery : libraire (notice 1877). Saudrain : peut-être Claude-Marin I Saugrain, genre de Pierre Emery, libraire (notice 4436). Pas d'information sur Pierre Martin.
[49] : Paris, chez Jacques Vincent. Imprimeur-libraire (notice 5024).
[53] : Paris, chez Jean-François Moreau. Imprimeur-libraire (notice 3647).
[56] : A Paris, chez Babuty. Libraire (notice 164).
[58] : La Rochelle, chez P. Mesnier. Vraisemblablement Pierre-Nicolas Mesnier, imprimeur du Roi (notice 3534).

humaniste, ainsi que dans l'édition d'ouvrages religieux catholiques (souvent en traduction) à destination de l'Espagne.

Pour les publications postérieures à 1810, il n'existe pas de répertoire analogue à celui de Jean-Dominique Mellot et Elisabeth Queval. Voilà la liste des libraires et éditeurs tels qu'ils apparaissent sur les pages de titres.

[70] : Toulouse, Bon et Privat, Paris, Gaume frères
[71] : Paris, Debécourt
[80] : Paris, Michel-Lévy frères
[85] : Marseille, Camoin frères
[95] : Paris, A. Jouby et Roger
[100] : Paris, agence de la société biblique protestante
[106], [108], [109], [114] : Paris, P. Lethielleux
[110] : Paris, Victor Retaux et fils
[117] : Paris, A. Roger et F. Chernoviz
[123] : Paris, Rome, Tournai, Société de Saint Jean Evangéliste, Desclée, Lefebvre et Cie
[136] : Desclée de Brouwer et Cie, Bruges, Lille, Paris
[159], [182], [196], [198] : Desclée de Brouwer
[217] : Paris, Desclée de Brouwer/ Flammarion
[126] : Paris, H. Daragon
[127] : Paris, Gabriel Beauchesne
[130] : Paris, Société biblique de Paris
[134], [225], [228] : Paris, Albin Michel
[144], [168], [194] : Paris, Gabalda
[147] : Paris, Les Médecins bibliophiles
[150] : Paris, Egloff
[152] : Club du livre, Marseille
[158] : Paris, chez Krol (graveur)
[161] : Paris, Gallimard, collection Pléiade
[164] : Paris, Casterman, Tournai, Éditions de Maredsous
[166] : Paris, le club français du livre
[167] : Montréal, Les compagnons de Jésus
[169] : Paris, La ruche ouvrière
[174] : Paris, Ligel
[176] : S.A. Femmes d'Aujourd'hui, Bruxelles
[177] : Paris, NRF Gallimard
[178] : Paris, Presses Universitaires de France
[189] : Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose
[180] : Paris, Seuil
[181], [215] : Watchtower Bible and Tract Society, New York
[183] : Toulon, L'Astrado
[184], [187], [192], [231], [233] : Paris, Alliance biblique universelle
[236] : Villiers-le-Bel, Alliance Biblique Universelle
[197] : Paris, Téqui
[210] : Paris, Droguet et Ardant/ Mercure de France
[212] : Montréal, Médiaspaul
[216] : Genève, Labor et fides
[221] : Angers, la Taverne aux poètes
[223] : Paris, Fayard
[227] : Toulon, Presses du Midi
[229] : Paris, Médiaspaul
[232], [234] : Paris, Montréal, Bayard, Médiaspaul

[235] : Paris, Bayard
[239] : Paris, Bruxelles, Lumen vitae
[240], [242] : Paris, L'Harmattan
[246] : Lagrasse, Verdier

Les noms des éditions semblent témoigner des mêmes tendances que les noms des éditions comportant les termes « éditeur » ou « éditions ». Globalement, on trouve jusqu'au milieu du XX^e^ siècle essentiellement des noms d'éditions correspondant à des noms de personnes physiques. Les seules exceptions sont « Société biblique de Paris » en 1916 et « les Médecins bibliophiles » en 1938. Après 1950 se multiplient au sein de notre corpus (et c'est certainement représentatif d'une tendance générale de l'édition française et francophone) les maisons d'édition ne portant pas le nom d'une personne physique ; le choix d'un nom étant là encore révélateur de l'orientation, notamment religieuse, des maisons d'édition.

Parmi les noms relevés dans la liste ci-dessus, remarquons l'apparition des sociétés bibliques possédant leurs propres éditions. Il n'est pas surprenant que les sociétés dont le but est la diffusion de l'Écriture diffusent elles-mêmes les traductions bibliques qu'elles ont commandées ou qu'elles rééditent. C'est le cas dans notre corpus de l'agence de la Société biblique protestante[326], de la Société biblique de Paris[327], de la Watchtower Bible and Tract Society[328] et enfin de l'Alliance biblique universelle[329].

Les noms des éditions révèlent parfois, explicitement ou implicitement, leur orientation religieuse. C'est le cas par exemple des Compagnons de Jésus, maison d'édition catholique de Montréal ; de Labor et fides[330], maison d'édition protestante suisse ; et de Lumen vitae, maison d'édition belge émanant de l'ordre jésuite[331].

---

[326] D'après Daniel Lortsch, *Histoire de la Bible en France*, Paris, Alliance de la société biblique britannique et étrangère, 1910, p. 165 et suivantes, la Société biblique protestante de Paris est fondée en 1818. Elle distribue notamment des Bibles et des Nouveaux Testaments lors des mariages, dans les prisons, aux conscrits… Elle connaît en 1864 un schisme qui aboutit à la création de la Société biblique de France ; la Société biblique protestante de Paris devient la Société biblique de Paris. Ce schisme a été causé notamment par les désaccords sur la question des traductions diffusées. Les membres démissionnaires étaient en désaccord avec l'adoption du Nouveau Testament de Genève de 1835. Frédéric Delforge décrit cette société biblique aux pages 206-207 de *La Bible en France et dans la francophonie : Histoire, traduction, diffusion*, ouvrage cité.

[327] D'après le premier article de son règlement, « La Société a pour but de répandre parmi les chrétiens protestants les Saintes Écritures, sans commentaires, dans les versions demandées par les Églises » (dans *La Bible en France et dans la francophonie*, ouvrage cité, p. 206). Elle a diffusé les versions d'Ostervald, de Segond, de Perret-Gentil, d'Oltramare.

[328] La Watchtower Bible and Tract Society est l'organe juridique des Témoins de Jéhovah ; elle publie une grande partie des ouvrages diffusés par cette organisation, dont la *Bible du Monde Nouveau*.

[329] L'Alliance biblique universelle est issue en 1948 de la réunion de plusieurs sociétés bibliques (en 2010, l'A.B.U. regroupe 145 sociétés bibliques). Son but est de rendre la Bible accessible au plus grand nombre, grâce à une langue simple et un prix abordable. Elle édite un nombre très important de traductions bibliques, destinées notamment au public africain. Son siège pour la francophonie a été Paris puis Villiers le Bel ; les Bibles françaises diffusées en Afrique par l'A.B.U. sont le produit des éditions parisiennes, et n'ont été ni traduites, ni éditées en Afrique.

[330] Sur son site internet en 2010, Labor et fides décrit ainsi sa ligne éditoriale : « Aujourd'hui, Labor et Fides décline une ligne éditoriale inscrite sur trois axes : des publications qui relayent la réflexion menée dans les Facultés de théologie protestante francophones, tout particulièrement celle développée dans le domaine des sciences bibliques. Plus d'un tiers de notre production concerne des ouvrages centrés sur les origines de la Bible et du christianisme, appréhendées par les méthodes historico-critiques ».

[331] Les éditions Lumen Vitae décrivent en 2010 sur leur site internet leurs activités en ces termes : « Nous nous intégrons dans la tradition de recherche et de formation qui a fait la réputation du Centre International *Lumen Vitae*, créé par les jésuites en 1935. Nous sommes engagés dans la publication de livres en catéchèse, en pastorale et en théologie pratique avec la ferme volonté de conjuguer rigueur des contenus et réflexion critique, de rejeter tout endoctrinement ou toute manipulation, et de favoriser la construction de l'identité de chacun ».

9- Impact des orientations éditoriales sur les traductions : postulats

Le nom des maisons d'édition, les orientations qu'elles affichent, qui transparaissent de la consultation de leurs catalogues, ou qui sont décrites dans les travaux d'histoire de l'édition, font apparaître des caractéristiques notamment scientifiques ou confessionnelles. Il est difficile de mesurer la façon dont elles pèsent sur la rédaction même de la traduction, d'autant que dans la plupart des cas, nous n'avons pas de connaissance des modalités du contrat qui lie le traducteur à l'éditeur ; notamment nous ne savons pas quand la traduction a fait l'objet d'une commande, et si cette commande devait respecter un cahier des charges, qu'il concerne le style même de la traduction (notamment les traductions en français courant ou fondamental) ou ses péritextes (l'éditeur pouvant fixer un type de péritextes, exégétiques et ou philologiques par exemple, devant s'inscrire dans un certain volume. Dans le cas des Bibles intégrales auxquelles participent plusieurs traducteurs pour les différents livres, les péritextes sont néanmoins réalisés selon les mêmes modalités, et le choix de recourir aux notes de bas de page plutôt qu'aux introductions, par exemple, n'est pas le fait des traducteurs). L'influence de l'éditeur est sans doute très grande dans la nature des péritextes. Pour ce qui est du travail du traducteur à proprement parler, il est difficile de s'avancer sur la part de responsabilité portée par l'éditeur. On peut certes imaginer des éditeurs relisant et corrigeant, ou refusant des traductions qu'ils estimeraient incorrectes, déplacées, ne concordant pas avec leur catalogue. Néanmoins il ne faut pas présupposer l'influence de l'éditeur. Quand une publication confessionnelle et/ou philologique paraît chez un éditeur confessionnel et/ou savant, il ne faut pas partir du principe que l'éditeur impose sa démarche au traducteur ; il est en effet envisageable que ce soit le traducteur qui ait proposé son travail à un éditeur dans la mesure où ses méthodes de traduction et son approche du texte biblique lui paraissaient compatibles avec les orientations de l'éditeur[332]. Quoi qu'il en soit, même s'il faut *a priori* ne pas supposer qu'automatiquement l'orientation de l'éditeur a un impact sur la rédaction de la traduction, publier une traduction chez une maison d'édition spécialisée donne au lecteur, et *in fine* au commentateur que nous sommes, des indications sur l'horizon du traducteur.

III- Imprimeurs, libraires, éditeurs de plusieurs publications du corpus

Nous n'avons pas jusqu'ici établi de différence hiérarchique entre les différents éditeurs des publications comprises dans le corpus. Il n'est pas possible d'examiner dans le détail la place de chaque publication dans le catalogue de chaque éditeur. Toutefois certains imprimeurs ou éditeurs se singularisent en produisant plusieurs publications incluses dans notre corpus. Une question se pose ici : qu'est-ce qui entraîne, chez un éditeur comprenant déjà une voire plusieurs traductions du Cantique dans son catalogue, à en publier une nouvelle traduction ? Les éditeurs publiant plusieurs traducteurs du Cantique démontrent *a priori* un intérêt certain pour ce texte, et sans doute pour les textes bibliques en général ; par ailleurs le

[332] Julien Darmon, traducteur des *Cantiques de l'âme. Chirei ha-néfech* (double commentaire sur le Cantique des cantiques de Meïr Leibusch Malbim, traduit de l'hébreu, annoté et présenté par Julien Darmon, Lagrasse, Verdier, 2009. [246]) nous disait lors de notre entretien que son éditeur chez Verdier, René Lévy, lui a fait retravailler la traduction de quelques termes précis, mais l'a pour le reste laissé entièrement libre de ses choix de traduction. L'ouvrage n'était par ailleurs pas une commande. Julien Darmon voulait traduire Malbim, et a contacté les éditions Verdier à cause de l'intérêt de la collection « les dix paroles ». La congruence ici entre la démarche du traducteur et les orientations de la maison de l'édition ne se fait pas dans le sens d'une contrainte imposée par l'éditeur au traducteur, ni d'une subordination, mais plutôt d'une rencontre dont le traducteur a eu l'initiative.

fait qu'ils publient plusieurs ouvrages qui lui soient consacrés en tout ou en partie semble indiquer que chaque édition du Cantique aura sa spécificité, apportera du nouveau, ou bien remplacera une ancienne traduction devenue caduque. Nous nous attacherons donc, d'une part à analyser brièvement la ligne éditoriale des maisons d'édition publiant le Cantique à plusieurs reprises, et d'autre part à décrire succinctement la nature des publications en question, afin d'en dégager le rapport mutuel. Nous consacrerons un paragraphe à chaque maison d'édition concernée, dans l'ordre chronologique de la première parution d'une traduction nouvelle du Cantique.

1- Quatre publications ou plus

La librairie Fischbacher emporte, avec Desclée, la palme du plus grand nombre de publications du corpus : deux ouvrages du corpus paraissent chez Sandoz et Fischbacher, puis cinq à la librairie Fischbacher. Il s'agit des publications suivantes (citées ici précédées du numéro de leur notice dans le répertoire bibliographique) :
[97] : *Études bibliques* (1873), de Frédéric Godet. Contient une « Étude sur le Cantique des cantiques ».
[98] : *La Bible, traduction nouvelle avec introductions et commentaires*, par Edouard Reuss (1874).
[102] : *L'Eternel Cantique*, de Jean Aicard (1885).
[111] : *La Sulammite*, mélodrame en 5 actes et en vers, traduit de l'hébreu avec des notes explicatives et une introduction sur le sens et la date du Cantique des Cantiques, de Charles Bruston (1891).
[119] : *Poètes Bibliques. Salomon : les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des Cantiques mis en vers français*, d'Alfred de Montvaillant (1899).
[121] : *Essais de critique. La clé du Cantique des cantiques*, de E.-A. Fraisse (1903).
[138] : *Le Cantique des Cantiques, traduction nouvelle précédée d'une introduction et suivie d'un choix de poésies orientales du même genre*, d'Edouard Montet (1930).

On note un changement certain dans l'orientation de la librairie Fischbacher à partir du moment où elle existe indépendamment de Sandoz. En effet, les ouvrages parus chez Sandoz et Fischbacher sont pour le premier, une étude, pour le second, une traduction de la Bible, dues à des pasteurs protestants. En revanche, les cinq publications publiées par la librairie Fischbacher contiennent des traductions au parti-pris profane. Le Cantique y est abordé pour sa qualité littéraire, et traduit en mettant l'accent sur la forme du texte français : les versions d'Aicard, Bruston, Montvaillant sont en vers ; celles de Bruston et Fraisse sont des traductions dramatiques ; celle de Montet n'est ni en vers ni dramatique, mais le fait qu'elle soit « suivie d'un choix de poésie orientales du même genre » montre que ce qui motive la publication est l'ancrage du Cantique dans un genre littéraire, et qu'on le rattache à la production littéraire profane de l'Orient ancien. Il y a quoi qu'il en soit une grande cohérence éditoriale dans les ouvrages parus à la librairie Fischbacher : cette librairie semble à l'aune de notre corpus s'orienter vers la publication de traductions profanes de textes bibliques, à une époque où se développe l'étude des textes bibliques en dehors des cadres religieux. De fait, le site internet[333] de cette librairie précise qu'elle est « spécialisée en arts » et que « plus de 7000 références des Beaux Arts et spécialement dans le domaine des Arts Primitifs attendent [le lecteur] à la librairie ».

[333] Voir http://www.librairiefischbacher.fr/

Quatre publications du corpus sortent chez l'éditeur Alphonse Lemerre :
[104] : *Le Cantique des Cantiques*, traduction en vers d'après la version de M. Reuss, de Jean Lahor (1885).
[105] : *La Bible*, traduction nouvelle d'après les textes Hébreu et Grec par Eugène Ledrain, (1886-1899).
[128] : *Le Cantique des cantiques, Resurrectio et vita*, de E. Pinçon (1910)
[135] : *La Belle Sulamite, ou Le Cantique des cantiques*. Poème allégorique paraphrasé de la Bible suivant la traduction Sacy-Jager, précédé d'une causerie-prélude, de Félix Colomb-Brun (1922).

Au sein des traductions du Cantique des cantiques publiées chez Alphonse Lemerre, pas d'unité éditoriale comme dans le cas de la librairie Fischbacher. En effet sont publiées par Alphonse Lemerre deux versions du Cantique, celles de Lahor et de Colomb-Brun relevant davantage de l'adaptation que de la traduction, puisqu'elles se fondent sur des traductions préexistantes ; une nouvelle traduction de la Bible sans parti-pris confessionnel, et une traduction du Cantique en vers par Pinçon, dédiée à la Vierge.

Chez P. Lethielleux, également quatre publications :
[106] : *La Sainte Bible : texte de la Vulgate, traduction française en regard, avec commentaire*, traduction de l'Abbé Fillion (1888-1904).
[108] : *Le Cantique des cantiques, ou l'amour réciproque de Jésus-Christ et de l'église*, de l'Abbé P. Brevet (1890).
[109] : *Le Cantique des cantiques, avec traduction spéciale sur l'hébreu et commentaire*, de l'Abbé Arthur-Marie Le Hir (1890).
[114] : *La Bible des familles*, traduction de l'Abbé Arnaud (1896).

Il apparaît clairement au regard de ces quatre publications que Lethielleux est un éditeur d'orientation catholique. Deux des publications du corpus publiées chez Lethielleux sont des Bibles intégrales traduites depuis la Vulgate ; la traduction de Le Hir fait partie de la Bible dite des éditions Lethielleux, publiée en de nombreux tomes édités séparément ; la traduction de l'Abbé Brevet est une traduction avec un commentaire allégorique. Les quatre traducteurs sont des ecclésiastiques catholiques. Les trois Bibles intégrales diffèrent, outre les traductions qui sont chaque fois nouvelles, par leur usage : la Bible de Fillion est « à usage des séminaires et du clergé », la Bible des familles se veut grand public ; la Bible dont participe la traduction de Le Hir est d'orientation plus savante.

Le cas des éditions Desclée de Brouwer est assez complexe, puisque les lieux d'édition ainsi que le nom de la maison d'édition ont changé.
[123] : *La Sainte Bible*, traduction d'après les originaux par l'abbé A. Crampon (1904). Cet ouvrage a un triple lieu de publication (Paris, Rome, Tournai) et il est réalisé en collaboration par la Société de Saint Jean Evangéliste, Desclée, et Lefebvre et Cie.
[136] : *Le cantique de l'union à Dieu. Le Cantique des cantiques et l'âme fidèle*, de E.-M. Lebeau, sj. (1925). Cet ouvrage est publié à Bruges, Lille et Paris par Desclée de Brouwer et Cie.
[159] : *Le Cantique des cantiques*, traduction d'André Chouraqui (1953). Il s'agit de la première publication effectuée sous le nom Desclée de Brouwer.
[182] : *Les cinq volumes*, traduction d'André Chouraqui (1975).
[196] : *La cantate de l'Amour. Lecture suivie du Cantique des Cantiques*, de Blaise Arminjon, s.j. (1983).
[198] : *La Bible*, traduction d'André Chouraqui, (1985).
[217] : *Le Chant de l'amour. Eros dans la Bible*, de Jean-François Six (1995). Ouvrage paru en collaboration entre Desclée de Brouwer et Flammarion.

En tout, ce sont sept publications du corpus qui paraissent chez Desclée, parfois en collaboration avec d'autres éditions. Parmi ces ouvrages, on note deux tendances. D'un côté, une orientation catholique, puisque paraissent chez Desclée la Bible du chanoine Crampon, puis les ouvrages consacrés au Cantique par les jésuites Lebeau et Arminjon, et par le prêtre catholique Six, à des dates relativement distantes les unes des autres. D'un autre côté, André Chouraqui, traducteur juif, reste fidèle aux éditions Desclée de Brouwer chez qui il publie sa toute première traduction du Cantique en 1953. Il publie toutefois un ouvrage consacré au Cantique aux Presses Universitaires de France en 1970[334]. Chouraqui revendique son judaïsme, mais ses traductions ne sont pas pour autant des traductions confessionnelles. Sa traduction de la Bible contient du reste une traduction du Nouveau Testament (intitulée « un Pacte Neuf »). La collaboration du traducteur Chouraqui et des éditions Desclée est significative d'une certaine souplesse, à la fois d'un traducteur de culture juive et d'une maison d'édition de tradition catholique, dont les orientations religieuses ne sont pas exclusives[335].

Aux éditions du Cerf sont parus cinq publications du corpus.
[156] : *Le Cantique des cantiques*, André Robert (1951).
[160] : *La Bible de Jérusalem*, traduite en français sous la direction de l'école biblique de Jérusalem (1956).
[171] : *Le Cantique des Cantiques : commentaire abrégé,* Raymond Tournay, o.p. et Miriam Nicolaÿ (1967).
[173] : *Le plus beau chant de la création. Commentaire du Cantique des cantiques*, Daniel Lys (1968).
[245] : *Le Cantique des cantiques. Des pourpres de Salomon à l'anémone des champs*, Jacques Cazeaux (2008).

Les éditions du Cerf, d'après l'*Histoire de l'édition française*[336], ont été fondées par le Père Bernadot, dominicain, avec le « projet d'ouvrir une maison d'édition qui diffuserait en France les enseignements pontificaux ». Les publications des éditions du Cerf dépassent cependant le cadre de la propagande pontificale, mais le fait est que ces éditions, comme Desclée de Brouwer, sont d'orientation résolument catholique. Au sein de notre corpus, elles sont représentées au premier chef par la Bible dite de Jérusalem[337] et les publications qui sont rattachées à cette Bible. L'ouvrage de l'Abbé André Robert, qui devance de quatre ans la parution en un volume de la Bible de Jérusalem, contient en effet une traduction identique à celle de cette Bible, Robert étant en effet le traducteur du Cantique des cantiques dans la Bible de Jérusalem. Le dominicain Tournay collabore par ailleurs avec Robert dans un autre ouvrage paru en 1963 chez Gabalda. Les commentaires du Cantique de Daniel Lys puis de Jacques Cazeaux, comportant tous deux une nouvelle traduction du livre biblique, s'inscrivent parfaitement dans la ligne éditoriale des éditions du Cerf[338].

---

[334] André Chouraqui, *Le Cantique des cantiques suivi des Psaumes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970. [178]

[335] Le chapitre consacré par le dominicain Michel Alaric dans *L'édition française depuis 1945*, Paris, Éditions du cercle de la Librairie, 1998, fait état de l'orientation catholique des éditions Desclée de Brouwer, qui sont en 1995, au moment où Alaric effectue son sondage, à la fois membre du groupe des éditeurs religieux et figurant dans *l'annuaire catholique de France*.

[336] Henri-Jean Martin et Roger Chartier (dir.) : *Histoire de l'édition française,* Paris, Promodis, 1983-1986.

[337] *La Bible de Jérusalem*, traduite en français sous la direction de l'école biblique de Jérusalem, Paris, les Éditions du Cerf, 1955 [160].

[338] Le fait que les traducteurs publiant aux éditions du Cerf sont également auteurs de traductions parues chez d'autres maisons d'édition suggère que les éditions du Cerf n'ont pas souhaité éditer de trop nombreux ouvrages consacrés au Cantique, ou que les traducteurs ont proposé des ouvrages différents par leurs commentaires à des maisons d'édition aux orientations légèrement diverses.

L'Alliance biblique universelle publie les six ouvrages suivants, les cinq premiers à Paris et le dernier à Villiers le Bel :
[184] : *Traduction œcuménique de la Bible* (1976).
[187] : *La Sainte Bible*, traduite d'après les textes originaux hébreu et grec. Nouvelle version Segond révisée avec notes, références et glossaire (1978).
[192] : *Traduction de la Bible en français courant* (1982).
[231] : *La Bible, parole de vie*, traduction de la Bible en « français fondamental » (2000).
[233] : *La Nouvelle Bible Segond*, édition d'étude (2002).
[236] : *La Bible Expliquée*, Ancien et Nouveau Testament, traduite de l'hébreu et du grec en français courant (2004).

De l'Alliance biblique universelle, on ne peut qu'attendre une forte cohérence éditoriale. De fait, cette organisation a pour vocation de diffuser la Bible, et les publications de notre corpus dues à l'Alliance biblique universelle sont, sans exception, des traductions intégrales de la Bible. Parmi elles, deux nouvelles éditions, largement corrigées, de la Bible de Segond, et trois nouvelles traductions. La *Traduction œcuménique de la Bible* est un projet éditorial tout à fait particulier, puisque, comme son nom l'indique, il s'agit de la première traduction œcuménique de la Bible, effectuée en collaboration entre des traducteurs protestants et catholiques. La *Traduction de la Bible en français courant*, ainsi que *La Bible, parole de vie*, qui est une traduction en « français fondamental » (c'est-à-dire n'utilisant que quelques centaines de mots simples), ont pour vocation d'être accessibles à un public maîtrisant peu ou mal le français (notamment à un public africain). L'Alliance biblique universelle œuvre bien, d'après les publications de notre corpus, à une large diffusion de la Bible, que ce soit par le biais d'éditions d'étude permettant d'approfondir la connaissance des textes sacrés, ou d'éditions dans une langue simple le mettant à la portée du plus grand nombre.

2- Trois publications

Chez Guillaume Desprez, « Imprimeur & Libraire ordinaire du Roy », paraissent trois ouvrages de notre corpus.
[35] : *Explication du Cantique des cantiques, tirée des Saints Péres & des Autheurs Ecclésiastiques, par D. M B. S.* (1689).
[39] : *Cantique des cantiques traduit en françois, avec une explication tirée des saints Pères & des Auteurs Ecclésiastiques* (1694)
[40] : *La Sainte Bible contenant l'Ancien et le Nouveau Testament, En Latin & en François :* Avec des notes courtes pour l'intelligence des endroits les plus difficiles de l'Ecriture Sainte, De la Traduction de Monsieur Le Maistre de Sacy (1700).

Trois ouvrages paraissent chez Guillaume Desprez. Deux sont liés à la traduction de Port Royal : la Bible de 1700 qui est la première édition en un volume de la traduction de Port-Royal, et l'édition séparée du Cantique des cantiques qui la précède en 1694. Desprez publie également une *Explication du Cantique des cantiques, tirée des Saints Péres & des Autheurs Ecclésiastiques,* attribuée par notice FRBNF30143995 du catalogue de la BnF à Michel Bourdaille, d'après une note manuscrite sur la page de titre. Le *Cantique des cantiques* de 1694 est suivi d'une « explication » portant quasiment le même titre. Desprez, auquel correspond la notice 1650 dans le répertoire de Mellot, est imprimeur-libraire à Paris.

Aucun imprimeur ou libraire autre que Robert Estienne et Guillaume Desprez ne publie trois traductions françaises du Cantique avant 1900 ; c'est sans surprise que ces deux

imprimeurs, dont l'importance dans la production de Bibles françaises est connue, se distinguent ici.

Chez Albin Michel paraissent les ouvrages suivants :
[134] : *Le Cantique des Cantiques*, traduction nouvelle, suivie d'une traduction en vers du XVI^{ème} siècle, Djenane Gazanhe (1921).
[225] : Le *grand livre du Cantique des cantiques* : le texte hébreu, les traductions historiques et les commentaires selon les traditions juive et chrétienne, traduction de Patrick Calame (1999).
[228] : *Le Cantique des cantiques,* calligraphies de Franck Lalou, avec une traduction de Patrick Calame (2000).

Ces trois ouvrages paraissent pendant un laps de temps très étendu. Près de quatre-vingts ans séparent la deuxième de la première. Albin Michel possède actuellement une collection « Spiritualités » dans laquelle sont publiées les deux derniers ouvrages de notre corpus, avec deux traductions dues à Patrick Calame. L'éditeur ne craint manifestement pas qu'elles fassent doublon dans son catalogue, dans la mesure où elles s'intègrent dans des ouvrages très différents.

Chez Gabalda, les ouvrages suivants :
[144] : *Le Cantique des Cantiques*, traduction de Guillaume Pouget et Jean Guitton (1934).
[168] : *Le Cantique des Cantiques, traduction et commentaire*, André Robert, André Feuillet et Raymond Tournay (1963).
[194] : *Quand Dieu parle aux hommes le langage de l'amour. Etudes sur le Cantique des cantiques*, Raymond Tournay, o.p. (1982).

Les éditions Gabalda, d'après leur site internet, « [qui] ont toujours entretenu d'excellents liens avec l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem [peuvent] s'enorgueillir de publier les grandes collections exégétiques de cette École sans oublier la *Revue Biblique* »[339]. Le détail des publications du corpus publiées chez Gabalda confirme cette déclaration, puisqu'André Robert et Raymond Tournay sont des contributeurs de la Bible de Jérusalem, qui émane de l'École Biblique de Jérusalem. La traduction de Pouget (lazariste) et Guitton est elle aussi d'inspiration catholique.

Au Québec, les éditions Anne Sigier publient trois des ouvrages du corpus :
[188] : *La Bible*, présentée par Pierre de Beaumont (1981).
[191] : *Bible chrétienne*, traduction française sur les textes originaux et choix de commentaires de la Tradition par Elisabeth de Solms o.s.b. (1982).
[193] : *Que Tu es beau, mon Bien-Aimé ! Paraphrase du « Cantique des Cantiques » et du « Cantique spirituel » de S. Jean de la Croix*, par André Forest (1982).

Les trois publications du corpus publiées aux éditions Anne Sigier le sont dans l'intervalle de deux années. Faut-il y voir un dessein de la maison d'édition ? Ce sont des ouvrages très différents dans leur forme, permettant d'éviter toute redondance : une nouvelle traduction de la Bible en français courant, par Pierre de Beaumont ; une traduction des Evangiles accompagnées d'extraits traduits de l'Ancien Testament, par Elisabeth de Solms, qui par ailleurs traduit de l'italien l'ouvrage de Divo Barsotti ; et enfin une paraphrase du Cantique par Jean Forest, davantage dans une optique de méditation mystique. Quoi qu'il en soit, ces trois ouvrages sont résolument d'orientation catholique, ce qui semble refléter la politique éditoriale des éditions Anne Sigier qui, d'après leur site internet, « offrent un grand

[339] En 2010, à l'adresse suivante : http://www.gabalda.com/Editions_Gabalda.htm

choix de Bibles et de livres de spiritualité chrétienne, sans oublier les beaux-livres et les ouvrages mettant en valeur les richesses du patrimoine québécois »[340].

3- Deux publications

Un nombre assez importants d'imprimeurs, libraires ou éditeurs publient deux ouvrages du corpus.

Deux ouvrages du corpus sont publiés par Robert Estienne. Les deux premiers sont parus à Genève, à l'Olivier de Robert Estienne, le dernier à Paris. Il s'agit peut-être alors de Robert II Estienne.
[6] : *Les Proverbes de Salomon. L'Ecclésiaste. Le Cantique des cantiques. Le livre de la Sapience. L'Ecclesiastique*. (Genève, 1552).
[7] : *La Bible Qui est toute la Saincte Escripture contenant le Vieil & Nouveau Testament, ou Alliance*. (1553).

Les publications de Robert Estienne à Genève sont très importantes du point de vue de l'histoire de la traduction et de la diffusion de la Bible. C'est en effet dans la Bible de 1552, décrite dans la notice 6 de notre répertoire, qu'est introduite pour la première fois dans une Bible française la numérotation des versets, suivant la ponctuation massorétique[341]. Pour les livres canoniques, Estienne reprend le système de Sante Pagnini, qui publie une Bible latine avec versets numérotés à Lyon en 1528.

Paraît également chez Robert II Estienne, fils du précédent, et à ne pas confondre avec lui, l'ouvrage de Pierre de Courcelles.
[11] : *Le Cantique des cantiques de Salomon, mis en vers François selon la verité Hebraïque, par Pierre de Courcelles de Candes en Touraine. Ensemble Les Lamentations de Jeremie le Prophete, avec l'espistre d'iceluy* (1564).

Chez Sébastien Huré à Paris :
[20] : *Les douces extases de l'ame spirituelle. Ravie en la considération des perfections de son divin Espoux. Ou exposition mystique & morale du Cantique des Cantiques de Salomon. Utile à toutes personnes pour la pratique de la vie Chrestienne, & qui donne plusieurs belles & diuerses pensées aux Predicateurs pour toutes sortes de sujets*. Composées par Claude Hopil Parisien (1627).
[25] : *Traité de L'Amour de Dieu, du bienheureux François de Sales, Evéque & Prince de Geneve. Instituteur de l'Ordre de la visitation de Sainte Marie. Corrigé en cette derniere Edition. Et augmenté de la Déclaration Mystique sur le Cantique des Cantiques par le mesme Autheur* (1647).

Le libraire Sébastien Huré diffuse deux ouvrages consacrés en tout ou partie au Cantique des cantiques. Dans les deux cas il s'agit d'œuvres marquées par le courant mystique – le mot est dans la page de titre –, et le rapport au texte biblique est davantage celui de la paraphrase (à travers l' « exposition » ou la « déclaration ») que celui de la traduction.

---

[340] En 2010, à l'adresse suivante : http://www.annesigier.qc.ca/accueil.html

[341] Frédéric Delforge mentionne brièvement les choix d'Estienne dans *La Bible en France et dans la francophonie : Histoire, traduction, diffusion*, ouvrage cité, p. 81-83. Il précise que « Dans son adresse aux lecteurs, Robert Estienne explique comment et pourquoi la division en versets doit "aider et soulager les lecteurs" en ce qui concerne leur lecture, l'indication des références, l'établissement des parallèles et des concordances. »

Chez Gaume frères (l'ouvrage auquel correspond la notice 70 est paru en collaboration avec Bon et Privat à Toulouse) :
[67] : *Le Cantique des cantiques en vers français d'après l'hébreu, avec le texte de la Vulgate annoté, et l'interprétation conforme aux monumens de l'orthodoxie,* d'Alexandre Guillemin (1839).
[70] : *Le Cantique des cantiques*, traduit littéralement sur la Vulgate, en vers français, traduit par Pierre-Salvi-Félix de Cardonnel et C. Debar (1841)

Chez Gaume frères paraissent ainsi à deux ans d'intervalle deux versions en vers français du Cantique. Gaume, d'après l'*Histoire de l'édition française*[342], est une maison d'édition catholique. Les versions de Guillemin et de Cardonnel et Debar sont l'une comme l'autre fidèles à l'orthodoxie catholique, malgré la forme littéraire qu'elles revêtent.

À la librairie Durlacher paraissent :
[79] : *Le Pentateuque ou les cinq livres de Moïse, suivi des Haphtaroth et des Meguilloth*, par Lazare Wogue, grand rabbin (1860-1869).
[118] : *La Bible, traduite du texte original par les membres du rabbinat français*, édité par Zadoc Kahn (1899-1906).

La librairie Durlacher édite les traductions juives de la Bible : la traduction intégrale dirigée par Zadoc Kahn, qui est toujours diffusée comme traduction du rabbinat, et la traduction du Pentateuque et des Meguilloth par le rabbin Lazare Wogue. Le chapitre consacré par Daniel Lortsch dans son *Histoire de la Bible en France* aux « versions israélites » de la Bible montre l'importance de la librairie Durlacher dans la diffusion des traductions juives (mais c'est les éditions Treuttel et Würtz qui éditent la traduction de Cahen) : outre les traductions de Kahn et Wogue, des recueils de livres bibliques ne contenant pas de traduction du Cantique, traduits par d'autres traducteurs juifs, paraissent chez Durlacher.

Chez Michel Lévy frères :
[80] : *Le Cantique des Cantiques*, traduit de l'hébreu avec une étude sur le plan, l'âge et le caractère du poème, par Ernest Renan (1860).
[83] : *Le Cantique des cantiques ou le double épithalame*, traduit par Joseph Salvador (1860).

Chez les libraires-éditeurs Michel Lévy frères paraissent deux ouvrages consacrés au Cantique, et qui ont de très fortes ressemblances, à tel point qu'on pourrait se demander si la version de Salvador n'a pas été inspirée par celle de Renan. Dans les deux cas, le parti-pris est résolument profane : le Cantique est étudié en tant qu'exemple unique du drame hébreu ; il n'est pas considéré comme un texte sacré. Renan introduit en France, suivant en cela les travaux des philologues allemands (Delitzsch, Ewald notamment), l'idée d'un schème dramatique à deux personnages masculins, le roi Salomon et un berger, luttant pour l'amour de la Sulamite. Salvador utilise ce même schème. La répartition des prises de parole est cependant sensiblement différente dans les deux versions.

À Beaune, édité par Batault-Morot :
[87] : *Les sens du Cantique des Cantiques (La Vierge, l'Eglise, l'âme). Essai d'exégèse symbolique. Réfutation du système d'interprétation rationaliste de ce livre* par Th.-Prosper Le Blanc d'Ambonne (1863).
[88] : *Fleurs des bois, poésies. De la Poésie et de son mode de manifestation. Le Cantique des cantiques traduit en vers français. Lettre de Victor Hugo*, traduit par Joseph Petasse (1863).

[342] Claude Savart dans le chapitre « le livre religieux » de l'*Histoire de l'édition française*, ouvrage cité, tome 3, p. 403.

L'imprimerie Batault-Morot, implantée à Beaune et active durant toute la deuxième moitié du XIX^e^ siècle, publie la même année, en 1863, deux ouvrages contenant une version du Cantique des cantiques. Celle de Le Blanc d'Ambonne est un « essai d'exégèse symbolique », qui propose une lecture allégorique du texte et en réfute la lecture profane, historique. La version de Petasse en est bien éloignée, puisque l'ouvrage, contenant du reste des poésies originales parfaitement profane, livre une version du Cantique dont le but est de « rendre poétiquement » l'original. Petasse a du reste connaissance de la version de Le Blanc d'Ambonne, qu'il mentionne dans sa préface.

Chez Ernest Leroux éditeur :
[125] : *Les trois livres attribués au roi Salomon*, bibliothèque orientale elzévirienne, traduit par Jules Besse (1906).
[131] : *Le Cantique des cantiques, essai de reconstitution des sources du poème attribué à Salomon*, traduit par René Dussaud (1919).

Ernest Leroux semble publier, outre un bon nombre de revues savantes, essentiellement des livres concernant les Beaux Arts et l'archéologie ; son catalogue est néanmoins ouvert aux domaines de la philosophie, de l'histoire de la religion, de l'ethnologie et de l'anthropologie. Dans notre corpus, deux versions du Cantique sont publiées chez Ernest Leroux. Dans les deux cas, il s'agit de versions témoignant un regard profane du traducteur sur le texte.

Par l'édition d'art H. Piazza :
[133] : *Le Cantique des cantiques*, traduction de Franz Toussaint, miniatures et ornementations de B. Zworykine (1919).
[140] : *Le Cantique des cantiques*, illustré par François Kupka, traduction de Paul Vulliaud (1931).

Ce sont deux versions illustrées qui paraissent chez l'Édition d'art H. Piazza. Cette maison d'édition publie un nombre important de traductions de l'orientaliste Franz Toussaint[343]. Les deux ouvrages de notre corpus parus chez cet éditeur sont des livres abondamment et luxueusement illustrés, ce qui semble être la politique éditoriale de cette maison d'édition. On constate toutefois une volonté de faire commande de traductions nouvelles, puisqu'aussi bien la traduction de Toussaint que celle de Vulliaud sont inédites. Dans les deux cas, les illustrations témoignent d'un imaginaire orientalisant vaguement érotique, teinté d'Art Nouveau dans le cas de Kupka. Les traductions en un sens sont au diapason, puisqu'elles semblent dépourvues de motivation théologique ou exégétique.

Chez Letouzey et Ané :
[145] : *La Sainte Bible*, texte latin et traduction française d'après les textes originaux avec un commentaire exégétique et théologique, commencée sous la direction de Louis Pirot, professeur d'exégèse à l'université catholique de Lille, continuée sous la direction de Albert Clamer, professeur d'écriture sainte au grand séminaire de Nancy, avec le concours de professeurs d'université et de grands séminaires. Douze tomes. (1935-1956)
[153] : *Le Cantique des Cantiques*, traduit et commenté par D. Buzy (1950).

Les éditions Letouzey et Ané, fondées en 1860, son encore actives de nos jours. En 1995, elles faisaient partie du groupe des éditeurs religieux du SNE[344], et leur ligne éditoriale a toujours été celle d'une maison spécialisée dans les ouvrages religieux, et d'orientation

[343] Par exemple *Le Jardin des caresses. Traduit de l'arabe*, Paris, Hector Piazza, 1911 ; *Sakountalâ*, d'après l'œuvre indienne de Kalidasa, Paris, Hector Piazza, 1922 ou encore les *Rubaiyat* de *Omar Khayyam*. Traduits du persan, Paris, Hector Piazza, 1924.
[344] Voir *L'Édition française depuis 1945*, Paris, Éditions du cercle de la Librairie, 1998, p. 288.

catholique. Les ouvrages de notre corpus publiés chez Letouzey et Ané sont, d'une part, la Bible intégrale de Pirot et Clamer, et, d'autre part, un Cantique des cantiques traduit et commenté par D. Buzy. Une confrontation des deux versions montre qu'il s'agit en réalité de la même traduction. Buzy a vraisemblablement effectué la traduction du Cantique pour la Bible intégrale publiée chez Letouzey et Ané, et cette traduction a paru dans un ouvrage séparé, enrichie de commentaires. Dans les deux cas, il s'agit de traductions catholiques bénéficiant de l'i*mprimatur*.

Par la Watchtower Bible and Tract Society, organe de diffusion des Témoins de Jéhovah :
[181] : *Les Saintes Ecritures, Traduction du monde nouveau*, traduites d'après le texte révisé de l'édition anglaise de 1971, mais en tenant régulièrement compte de l'hébreu, de l'araméen et du grec. (1974).
[215] : *Les Saintes Ecritures, Traduction du monde nouveau*, traduites d'après le texte révisé de l'édition anglaise de 1984 (*New World Translation of the Holy Scriptures*), mais en tenant régulièrement compte de l'hébreu, de l'araméen et du grec. (1995).

Ces deux Bibles sont des traductions en français des traductions anglaises utilisées par les Témoins de Jéhovah dans les pays anglophones, publiées elles-mêmes respectivement en 1971 et 1984 ; la nécessité de retraduire la Bible tient sans doute ici non tant au fait que l'ancienne traduction française est caduque qu'à la volonté de rendre compte de la dernière traduction anglaise.

En collaboration entre Bayard à Paris et Médiaspaul à Montréal :
[232] : *La Bible* - Bible dite « des écrivains » (2001).
[234] : *Le Poème, traduction du Cantique des cantiques*, traduit par Olivier Cadiot et Michel Berder (2002).

De façon analogue aux traductions publiées chez Letouzey et Ané, les éditions Bayard et Médiaspaul publient une traduction intégrale de la Bible, et les différents livres bibliques en éditions séparées. Celui consacré au Cantique porte le titre *Le Poème*. Le texte est identique à celui de la Bible intégrale, mais les péritextes sont plus riches. Nous maintenons donc pour cette raison la publication séparée dans notre corpus, ce qui nous permet par ailleurs d'illustrer les enjeux éditoriaux d'une double publication. On peut en effet y voir une volonté de rentabiliser le travail effectué pour la Bible intégrale : tous les livres ou groupes de livres paraissent dans des éditions séparées, touchant potentiellement des lecteurs plus nombreux. Ces deux traductions sont non-confessionnelles, quoique les éditions Bayard et Médiaspaul soient toutes deux membres du groupe des éditeurs religieux du SNE et figurent dans l'*Annuaire catholique de France*.

À l'Harmattan :
[240] : *Le Cantique des cantiques : J'ai descendu dans mon jardin*, présenté dans son texte hébreu par Paul Dehem avec le concours de Malka Kenigsberg (2004).
[242] : *Les prophètes JONAS et le CANTIQUE des Cantiques ACTUALISES*, traduit et adapté par Roger Cardonnel (2005).

L'Harmattan publie deux versions récentes du Cantique des cantiques, dans des ouvrages très différents. La version de Dehem accompagne un commentaire philologique très minutieux du texte hébreu ; celle de Cardonnel est une transposition du Cantique dans les Hautes Pyrénées. La ligne éditoriale de l'Harmattan, consistant globalement à publier tout ce qui est proposé, peut expliquer la grande disparité de ces deux versions.

IV- Éléments d'analyse de la diffusion

L'étude de la diffusion et de la réception du Cantique des cantiques n'est pas le but premier de notre travail. Nous nous intéresserons cependant brièvement à la diffusion des publications de notre corpus, dans la mesure où certains éléments sont susceptibles de jouer sur la réalisation de la traduction. La conscience en effet de traduire pour un public spécifique (ou non), de devoir rendre la traduction accessible au plus grand nombre (par le prix et le tirage, mais aussi par la langue), peut en effet, dans certains cas, déterminer le travail du traducteur.

1- Tirage

La connaissance du tirage des éditions donne des indications évidentes concernant la diffusion des traductions. Cependant, établir des statistiques sur le tirage des éditions du corpus n'est pas possible dans la mesure où cette donnée est dans l'ensemble rarement directement accessible.

Les ouvrages du corpus dont le tirage est indiqué dans la parution même sont les suivants :
[103] : *Le Cantique des cantiques*, Albert Fornelles (Paris, 1885), tiré à 300 exemplaires.
[124] : *Le Cantique des cantiques, traduit littéralement et remis à la scèn*e, Jean de Bonnefon (Paris, 1905), tiré à 500 exemplaires. Cette édition comporte des gravures de Kupka.
[158] : *Le Cantique des Cantiques*, traduit par David Scheinert, Burins de Abram Krol (Paris, 1952). L'édition précise qu'il existe 236 exemplaires tirés à la main sur papier d'auvergne, et que « ce livre a été édité au dépens du graveur et grâce à l'aide précieuse d'un bibliophile ». L'exemplaire conservé à la BnF sous la cote A 17863 porte le n° 15 et est signé par Abram Krol.
[163] : *Cantique des cantiques*, traduction de Charles Estienne et photographies de Dany Jeannin (Bruxelles, 1960). L'édition consultée, conservée à la Bibliothèque Royale de Bruxelles sous la cote B 15.555 1, porte le numéro 185, et précise que « la première édition de cet ouvrage est limitée à 500 exemplaires, numérotés de 1 à 500, plus 15 exemplaires « hors commerce ».
[186] : *Le Cantique des cantiques*, traduction inédite due à Pierre Mariel, lithographies originales par Chapelain-Midy, cet ouvrage a été conçu et réalisé par Pierre de Tartas (Typographie de l'Imprimerie Nationale, 1977). Il est précisé dans l'ouvrage qu'il existe une dizaine d'exemplaires sur Japon nacré ; 80 sur grand vélin d'arches ; deux cent dix avec des planches d'une qualité inférieure. L'ouvrage consulté, conservé à la BnF sous la cote RES G-A-20, porte la mention « spécialement imprimé pour le dépôt légal », et est signé du graveur et de l'imprimeur.
[214] : *Le Cantique des cantiques de Salomon*, gravures originales de Maryse Grousson, mise en texte de la version française et commentaire de Manuela Wyler (Paris, 1994). L'ouvrage est tiré à 500 exemplaires.

Ces six éditions, les seules de notre corpus à préciser le tirage, ont beaucoup en commun. Ce sont des éditions relativement récentes (seule la première date du XIX^{e} siècle, et les autres du XX^{e} siècle) ; ce sont des éditions luxueuses, quasiment toutes illustrées de gravures (la première n'est pas illustrée, et la traduction de Charles Estienne l'est de photographies), et tirées à un petit nombre d'exemplaire. Il semble dans ce cadre que le mention du tirage vienne souligner la rareté du livre en question. Il est intéressant de constater

que des traductions nouvelles paraissent dans des éditions illustrées[345] : en effet, si la technique de la gravure suppose une diffusion restreinte, cela condamne la traduction à n'avoir que peu d'écho. Par ailleurs, le fait même que le support de l'édition illustrée de luxe limite le tirage libère les traductions des contraintes qui pèsent sur les éditions grand public, dans lesquelles les traductions doivent être recevables du plus grand nombre.

Il ne faudrait pas croire pour autant que seules ces éditions comportent des gravures tirées à un petit nombre d'exemplaire. En effet parmi les œuvres du corpus figurent d'autres éditions luxueuses qui sans doute n'ont pas un tirage important[346].

Du reste déterminer le tirage en l'absence de précision dans les éditions mêmes est une gageure. Toujours peut-on supposer que le tirage est en général d'autant plus grand que l'édition est bon marché et de taille réduite, et que le public visé est vaste.

2- Prix

Le prix des ouvrages du corpus est tout aussi difficile à déterminer que le tirage, encore qu'il soit plus fréquemment mentionné dans les éditions mêmes. Nous connaissons le prix des ouvrages suivants :

Ouvrages en anciens francs, parus avant 1960
[96] : *Cantique des cantiques, énigme restée incomprise depuis près de 3000 ans*, traduction de Barthélémy Nègre, (Paris, 1873) : 6,5 francs.
[139] : *Pages capitales. La Genèse, Ruth et Booz, Le Livre des Rois, Le livre d'Esther, Le Cantique des cantiques, La Djanna*, traduction de Mardrus (Paris, 1931) : 30 francs.
[143] : *Cantique des cantiques. Poésies*, traduction de Gilardeau (Lamalou-les bains, 1934) : 2,5 francs.
[148] : *Le Cantique des cantiques*, traduction de Dhorme (Paris, 1948) : 10 500 francs.
[149] : *Le Cantique des Cantiques*, traduction de Butte (Paris, 1947) : 105 francs.
[156] : *Le Cantique des cantiques*, traduction d'A. Robert (Paris, 1958) : 270 francs.
[157] : *Le chant de Marie et le chant de l'église (en marge du Cantique des Cantiques)*, traduction de Louis Soubigou (Angers, 1951) : 100 francs.

Ouvrages en nouveaux francs (après 1960)
[164] : *Le Cantique des Cantiques, Poème d'amour mué en écrit de sagesse*, traduction de Jacques Winandy (Paris, 1960) : 6,9 francs.
[165] : *Poésie biblique. Isaïe, Jérémie, Job, Cantique des cantique*s, traduction de Jean Steinmann (Paris, 1961) : 4,95 francs
[168] : *Le Cantique des Cantiques, traduction et commentaire*, traduction de Robert et Tournay, (Paris, 1963) : 78 francs
[169] : *Le Cantique des cantiques et l'Ecclésiaste*, traduction de Georges Las Vergnas (Paris, 1964) : 3 francs.
[171] : *Le Cantique des Cantiques : commentaire abrégé,* traduction de Tournay et Nicolaÿ (Paris, 1967) : 14,10 francs.

---

[345] N'oublions pas par ailleurs que le cadre de notre étude partant de l'identification et de la description des nouvelles traductions, nous ne prenons pas en compte d'éventuelles éditions illustrées du Cantique des cantiques qui réutiliseraient une traduction préexistante.
[346] On peut citer notamment *Le Cantique des cantiques*, avec dix-sept dessins de George Barbier, Paris, La belle édition, 1914 [129], qui est un beau livre *in quarto*, ou encore l'édition comprenant la première traduction de Dhorme avec 15 compositions en couleur de Célestine Aboulker, Paris, Éditions du Sceau, 1946 [148], coûtant la somme non négligeable pour l'époque de 10 000 francs.

[174] : *Le Cantique des cantiques*, traduction de René Schweitzer (Paris, 1968) : 4,5 francs.
[183] : *La Santo Biblo. Lou Cantico di cantico*[347]*,* traduction de Bernard Blua (Toulon, 1975) : 15 francs.
[184] : *Traduction œcuménique de la Bible,* Paris, 1976 : 79 francs.
[196] : *La cantate de l'Amour. Lecture suivie du Cantique des Cantiques*, traduction de Blaise Arminjon (Paris, 1983) : 108 francs.
[198] : *La Bible*, traduction d'André Chouraqui (Paris, 1985) : 345 francs.
[202] : *Cantique des Cantiques*. Écritures et peintures par le peintre Benn (Paris, 1989) : 190 francs.
[203] : *Le Cantique des cantiques*, traduction de l'italien d'Anna Devoto et Danielle Van de Velde (Paris, 1989) : 89 francs.
[204] : *Le Chant des Chants (cantique des cantiques)*, traduction d'André Cherpillod (Paris, 1989) : 75 francs.
[210] : *Le Cantique des cantiques, Dit du Roi Salomon*, traduction de Yann le Pichon (Paris, 1993) : 79 francs.
[213] : *Le plus beau poème d'amour. Une lecture spirituelle du Cantique des Cantiques,* traduction de Jean-Marc Bot (Paris, 1994) : 48 francs.
[214] : *Le Cantique des cantiques de Salomon*, traduction de Manuela Wyler (Paris, 1994) : 100 francs.
[217] : *Le Chant de l'amour. Eros dans la Bible,* traduction de Jean-François Six (Paris, 1995) : 96 francs.
[220] : *Le Cantique des Cantiques, série d'études,* Jean-Marie Margreth (Revin, 1996) : 40 francs.
[224] : *Le Cantique des cantiques du roi Salomon*, peintures de Boncompain et traductions anonymes (Paris, 1999) : 280 francs.
[225] : *Le grand livre du Cantique des cantiques*, traduction de Patrick Calame (Paris, 1999) : 125 francs.

Ouvrages en euros
[226] : V*ariation sur le chant des chants*, traduction d'Henri Renoux (Paris, 2000) : 19,06 euros.
[229] : *Le Cantique des Cantiques* (Paris, Médiaspaul, 2000) : 10,62 euros.
[230] : *Le Cantique des Cantiques*, traduction de Louis-Marie Spick (Saint Benoît du Sault, 2000) : 7,47 euros.
[234] : *Le Poème, traduction du Cantique des cantiques*, traduction d'Olivier Cadiot et Michel Berder (Paris, Montréal, 2002) : 18 euros.
[235] : *Le Chant, traduction du Cantique des cantiques*, traduction de Marc Cholodenko et Michel Berder (Paris, 2003) : 13,5 euros.
[236] : *La Bible expliquée* (Paris, 2004) : 29,5 euros.
[240] : *Le Cantique des cantiques : J'ai descendu dans mon jardin*, présenté dans son texte hébreu par Paul Dehem (Paris, 2004) : 46 euros.
[241] : *Le Gran Kantik*, édition bilingue, traduction en créole réunionnais par Axel Gauvin et Robert Gauvin (2005) : 10 euros.
[242] : *Les prophètes JONAS et le CANTIQUE des Cantiques ACTUALISES*, traduction de Roger Parmentier (Paris, 2005) : 9 euros.
[245] : *Le Cantique des cantiques. Des pourpres de Salomon à l'anémone des champs*, traduction de Jacques Cazeaux (Paris, 2008) : 25 euros.

[347] Le titre en provençal de la publication ne l'indique pas : l'ouvrage contient en fait deux traductions du Cantique réalisées par Bernard Blua, l'une en provençal, l'autre en français. La traduction française semble réalisée directement depuis la Vulgate.

Ouvrages en monnaie étrangère :
[163] : *Cantique des cantiques*, traduction de Charles Estienne (Bruxelles, 1960) : 27 francs.

Avançons quelques éléments d'interprétation des prix mentionnés dans les ouvrages mêmes de notre corpus. D'une part, la mention du prix est tardive, puisqu'un seul ouvrage du XIX^e^ siècle le précise ; globalement, c'est à partir de 1930 que le prix est mentionné, en général sur le quatrième de couverture, et sans pour autant que cette mention soit systématique. A titre indicatif, on peut préciser que le prix moyen d'un ouvrage religieux en 1938 était de vingt francs[348].

Il est bien sûr absurde de comparer les prix des ouvrages du corpus sans tenir compte de la date à laquelle ils sont parus, et des variations du marché du livre. Tout au plus peut-on comparer les prix des ouvrages parus à la même époque. Ainsi apparaît-il clairement que l'édition comprenant la traduction de Dhorme et les illustrations de Célestine Aboulker[349], coûtant 10 500 francs, tranche sur les autres éditions du Cantique publiées dans la même décennie, qui se vendent entre 100 et 270 francs.

Ce que l'on remarque par ailleurs, c'est que les Bibles intégrales se vendent globalement plus cher que les éditions séparées du Cantique[350], pour des raisons évidentes de coûts éditoriaux, les Bibles intégrales comportant plus de pages et leurs traducteurs ayant fourni une plus grande masse de travail. Ces coûts sont cependant compensés par les tirages *a priori* importants des Bibles intégrales. Par ailleurs, les éditions illustrées, du fait encore des coûts éditoriaux, se vendent en moyenne plus cher que les éditions sans illustrations[351].

En l'absence d'informations sur les prix de l'intégralité des éditions du corpus, il est impossible de proposer des statistiques sur l'évolution du prix. Il faut néanmoins garder à l'esprit que le prix de vente des éditions est un élément important dans l'étude de la diffusion des traductions. On sait par exemple qu'un prix de vente trop élevé est un obstacle à la bonne vente de l'édition concernée. Ainsi, selon Frédéric Delforge[352], c'est non seulement « la manière dont Charles Le Cène s'émancipe des anciennes traductions », mais également « [le] prix et [le] peu de maniabilité » de l'édition de sa traduction de la Bible[353] qui explique sa faible audience lors de sa parution. Au siècle suivant, la traduction de Bourassé et Janvier, qui selon Delforge « se lit facilement et agréablement » et qui « peut devenir un ouvrage populaire »[354], ne sera « vraiment connue que par une nouvelle édition en 1865 », la première édition, dite Bible de Tours, illustrée par Gustave Doré, étant mise en vente à un prix tellement haut qu'elle est difficilement accessible.

---

[348] D'après le tableau du « Prix moyen du livre par catégories intellectuelles pour 1938 », p. 88 dans *L'Histoire de l'édition en langue française. Le livre concurrencé*, ouvrage cité. Cette étude est produite par Isabelle de Conihout « sur la base des prix indiqués dans la *Bibliographie de la France* ».

[349] *Le Cantique des cantiques*. Introduction et nouvelle traduction du texte hébreu par Edouard Dhorme, Illustré de 15 compositions en couleur par Célestine Aboulker, Paris, Éditions du Sceau, 1946.

[350] Dans les années 1980, la Bible de Chouraqui parue chez Desclée en 1985 coûte 345 francs, alors que les éditions séparées du cantique coûtent entre 75 et 108 francs pour les éditions non illustrées, l'édition illustrée par Benn se vendant à 190 francs.

[351] Dans les années 1990, l'édition comprenant la traduction de Manuela Wyler et les gravures de Maryse Grousson, Paris, Jacques André Editeur, 1994, coûte 100 francs ; celle comprenant les peintures de Boncompain et des traductions anonymes en plusieurs langues coûte 280 francs, alors que les autres éditions coûtent entre 40 et 125 francs.

[352] Dans *La Bible en France et dans la francophonie : Histoire, traduction, diffusion*, Frédéric Delforge, Publisud/ Société Biblique de France, 1991, p. 182-183.

[353] Charles Le Cène, *La Sainte Bible, contenant les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament* : nouvelle version françoise, Amsterdam, chez Michel Charles Le Cène, 1741 [52].

[354] Frédéric Delforge, dans ouvrage cité, p. 256.

La question du prix est globalement un enjeu important de la politique éditoriale dans le cas de la diffusion des traductions bibliques, et singulièrement des traductions intégrales de la Bible. Les péritextes cependant ne mentionnent que rarement le prix des éditions, alors que l'accessibilité des traduction en terme de niveau de langue est un critère fréquemment évoqué. Il serait bon de s'interroger sur une possible congruence entre les prix pratiqué, la définition, explicite ou implicite, d'un public visé, et la réalisation linguistique des traductions. Les traductions paraissant dans des éditions bon marché et conçues dans le but de toucher un public le plus vaste possible peuvent aller dans le sens d'une simplicité linguistique. L'inverse n'est pas pour autant systématique : ce n'est pas parce qu'une traduction est éditée dans un ouvrage coûteux, qui sera acquis par peu de personnes, qu'elle sera également difficilement accessible linguistiquement. En réalité, le lien entre prix et accessibilité linguistique des traductions n'est sans doute possible que dans le cas des traductions en français courant. Par ailleurs, une traduction comme celle d'Henri Meschonnic est diffusée à un prix raisonnable, celui de la collection blanche de Gallimard, alors qu'on peut la considérer relativement difficile d'accès, parce qu'elle rompt fortement avec les habitudes des lecteurs, que sa disposition typographique ne facilite pas la fluidité de la lecture, et qu'un lecteur non sensibilisé aux enjeux de la traduction de la Bible risque de ne pas saisir les péritextes .

3- Public visé

La définition du public visé, par les traducteurs d'une part, et par les éditeurs des traductions d'autre part, est complexe à définir dans la mesure où on peut la déterminer à la fois à partir de déclarations explicites des traducteurs et des éditeurs, que l'on trouvera dans les péritextes, mais également à partir d'éléments plus implicites, que l'on peut déduire du tirage et du prix, de la politique éditoriale en général, de l'orientation confessionnelle donnée à la parution ; et évidemment à partir des traductions elles-mêmes. Par ailleurs, il convient de garder à l'esprit le fait que public visé et public réel ne coïncident pas, même si évidemment ils se recoupent. Nous ne développons pas largement cette rubrique, puisque la question du public visé sera dans une certaine mesure abordée dans les chapitres consacrés à l'appartenance confessionnelle des traductions (une traduction réalisée dans le cadre d'une église étant en effet *a priori* destinée à un public de cette même église), aux péritextes, et au projet de traduction.

a- Public, usage, motivation des traductions

Quelques distinctions préliminaires : la définition d'un public visé par les traducteurs et/ou les éditeurs n'équivaut pas à la définition d'un usage de la traduction, ni à une motivation de la traduction.

Tout d'abord, il faut différencier d'une part la définition par les traducteurs et les éditeurs d'un public visé, et d'autre part l'idée que la traduction est destinée à un usage spécifique. On citera ici deux exemples parmi d'autres, qui proviennent du fait que le Cantique, de par de son insertion dans le canon biblique, a une réception religieuse, et que sa lecture dépasse le cadre de la lecture personnelle : l'usage des traductions comme support de prédication et support de prière. La parution de la Bible d'Ostervald insiste ainsi sur le fait que la conception de cette Bible, en 1724 à Amsterdam, a été tournée vers la « lecture de

l'Ecriture sainte dans le Service public »[355], donc vers l'usage de cette traduction dans un contexte pastoral de prédication ; c'est en fonction son usage qu'elle a ainsi été conçue ; le public qui la reçoit – notamment le public qui achète cette traduction pour la lire et ne se contente donc pas de l'entendre au temple – dépasse les limites de l'usage premier. Les éditeurs en sont bien conscients, puisque la préface précise que « dans un Ouvrage de la nature de celui-ci, qui doit être à l'usage de toutes sortes de Personnes, on a dû éviter de rien avancer qui ne fût certain & incontestable, & d'entrer dans un détail & dans des discussions qui ne feroient qu'embarrasser les Lecteurs »[356]. Un autre exemple où la définition d'un usage en vue duquel est élaborée la traduction ne correspond pas avec la notion d'un public est celui de la traduction conçue comme prière ou méditation. Jean-Marc Bot écrit ainsi en préface de sa « traduction-adaptation » versifiée du Cantique : « Je n'ai aucune prétention savante, même si j'ai lu bon nombre d'études savantes et si j'espère ne pas trahir la langue de départ et la langue d'arrivée ! Je voudrais surtout offrir au lecteur un support de méditation, de prière, de contemplation »[357]. Bot conçoit sa traduction par l'usage personnel qu'il en fait, et par l'usage qu'il lui destine auprès des lecteurs ; par ailleurs on peut supposer que le public visé est défini par son appartenance à l'Église catholique, mais c'est là un élément qui est déduit, et second, par rapport à l'usage souhaité. Ici comme dans le cas de la Bible d'Ostervald, on note du reste le fait que la notion de public déborde celle d'usage.

Par ailleurs, il ne faut pas généraliser l'idée que la traduction correspond nécessairement à la mise en œuvre de choix linguistiques opérés sur un texte source en vue de la réponse d'un public cible. C'est là certes une position qui a été développée, précisément dans le cadre de la traduction biblique, par Eugene A. Nida, s'appuyant sur le développement d'une linguistique behavioriste et communicationnelle[358]. Avant Nida, le traducteur « pour les idiots » qu'est Castellion[359] conçoit également sa traduction à l'aune d'un impératif communicationnel, si l'on peut se permettre cet anachronisme. Ce type de traductions, que, reprenant la terminologie de Jean-René Ladmiral, on pourrait qualifier de « ciblistes » s'appuient certes, au-delà d'une représentation linguistique des possibilités de la langue d'arrivée, sur une représentation d'un public moyen. Il ne faudrait pas pour autant en déduire que toute traduction s'élabore postérieurement à la définition d'un public cible, avec la langue duquel il faudra rendre le texte original. La recherche systématique d'un public cible nous semble une projection de théories issues en bonne part du développement récent de la didactique de la traduction, et ne correspond pas entièrement à la réalité du travail des traducteurs – outre que la reconstitution d'un public cible à partir des seules publications du corpus ne pourrait s'appuyer sur des preuves assez tangibles. La représentation du public visé n'est pas un préalable à toutes les traductions, et notamment pas des traductions qu'on peut considérer, selon la terminologie ladmiralienne, « sourcières ». Henri Meschonnic, considéré par Ladmiral comme le prototype du traducteur sourcier, fonde les impératifs de la traduction sur le système du texte source, sans construire de représentation préalable d'un public visé. Du reste la division dichotomique de notre corpus en traductions « ciblistes » et « sourcières » est vouée à l'échec ; si l'on peut certes distinguer des polarisations, des traductions dont la

[355] J.-F. Ostervald, dans *La Sainte Bible, qui contient le Vieux et le Nouveau Testament*, Neufchâtel, de l'imprimerie d'Abraham Boyve et compagnie, 1744 [54].
[356] Ibid.
[357] Jean-Marc Bot, dans *Le plus beau poème d'amour. Une lecture spirituelle du Cantique des Cantiques*, Paris, éditions de l'Emmanuel, 1994, p. 31. [213].
[358] Voir notamment Eugene Nida, *Bible Translating. An Analysis of Principles and Procedures, with Special Reference to Aboriginal Languages*, American Bible Society, New York, 1947 ; *Toward a Science of Translating, with special reference to principles and procedures involved in Bible translations*, E. J. Brill, Leiden, 1964, *The Theory and Practice of Translation*, Published for the United Bible Society by E. J. Brill, Leiden, 1969.
[359] Voir *infra*.

motivation coïncide, au moins dans les déclarations, avec la constitution d'un public visé, et d'autres qui trouvent leur fondement dans la définition d'un nouveau rapport au texte source, dans les faits, les traductions du corpus représentent tout un nuancier entre ces polarités opposées. Quand bien même elle apparaîtrait explicitement dans les péritextes, quand bien même on pourrait clairement la déduire, la définition d'un public visé ne suffit pas à rendre compte de l'intégralité du texte français produit.

b- Référence à un public visé.

Le public visé peut être défini à travers essentiellement deux critères internes aux publications du corpus : d'une part les déclarations des traducteurs, préfaciers et éditeurs comprises dans les péritextes des traductions, et d'autre part les traductions elles-mêmes, selon le projet de traduction qui s'en dégage[360].

Le public est défini dans les péritextes de façon plus ou moins explicite. Il est parfois évoqué de façon très globale, ce qui montre à la fois une prise de conscience du traducteur et/ou de l'éditeur que la traduction sera reçue, mais ne signifie pas pour autant la définition d'une cible à qui la publication s'adresse[361]. Ce qui nous intéresse ici, c'est quand en revanche les caractéristiques du public ciblé par la nouvelle traduction sont davantage explicitées. Nous dégageons au sein du corpus quelques tendances qui nous paraissent essentielles : d'une part la définition d'un public confessionnel, et d'autre part l'ambition d'une traduction qui permette une diffusion la plus large possible de par ses caractéristiques linguistiques. Le public visé est alors défini selon des critères respectivement religieux, et sociolinguistiques.

On peut s'attendre à une définition d'un public confessionnel dans le cadre de la traduction d'un livre biblique, et ce d'autant plus quand les traductions du Cantique sont incluses dans des traductions intégrales de la Bible[362]. À cet égard, les formes prises par la définition du public confessionnel au cours de la période couverte par notre corpus varient considérablement en fonction du contexte religieux et politique. Les premières Bibles françaises, traduites dans l'optique de la Réforme, puis de la contre-réforme, n'expriment pas tant la volonté de traduire *pour* une communauté confessionnelle que *contre* l'ennemi[363], pour

[360] La deuxième partie de notre travail fera une large part à la notion bermanienne de projet de traduction, notamment dans le chapitre 6.

[361] Ainsi dans *la Bible du Centenaire*, Paris, Société biblique de Paris, 1916 : « La Société Biblique de Paris présente au public le premier fascicule de la nouvelle édition des Saintes écritures qu'elle a décidé de publier à l'occasion de son Centenaire. On a dit ailleurs ce que devait être ce travail, qui a pour but de faire connaître les principaux résultats de l'étude scientifique de la Bible » : la notice intitulée « caractère généraux de l'ouvrage », qui est le premier texte contenu dans la publication, s'ouvre par ces mots, et comporte donc un exposé des buts de l'ouvrage à destination du lectorat, sans que les caractéristiques sociologiques, religieuses, linguistiques de ce dernier soient davantage précisées.

[362] Notamment parce que le choix du texte source, du canon traduit, de l'appareil exégétique inclus dans les péritextes sont alors particulièrement dépendants de l'orientation confessionnelle de la publication.

[363] Ainsi d'après « l'Apologie du translateur » de la Bible d'Olivetan, la traduction a-t-elle été effectuée « pour lhonneur de Dieu & bien de tous les chretiens ayans connoissance de la langue françoise/ & pour la ruine de toute fausse doctrine repugnate a verite: quil seroit grandement expedient & necessaire de repurger la Bible selon les langues Ebraicques & Grecques en languaige françoys » ; inversement, la Bible catholique de Benoist est justifiée par le traducteur en ces termes : « Pourquoy ne pouuant faire qu'il y ait de suffisans & operaires pasteurs, ny aussi chasser les falx prophetes, ministres de Satã, i'ay pensé apporter quelque profit a l'Eglise de Dieu, suyuant ma vocation, repurgeant la saincte Bible, & la proposant tellement diuulguee en nostre langue, que tous y pourront faire fruict, s'ils veulent estre diligens à observer les lieux, lesquels estant depraués par les heretiques, on esté par nous retablis, comme aussi ceuls lesquels nous arment & munissent contre leurs obiections & erreurs » (dans *La Sainte Bible contenant le Vieil & Nouueau Testament […]* Paris, 1566, folio v *recto*) ; les « hérétiques » (comprendre : les protestants, et notamment les genevois qui éditent la Bible d'Olivétan) étant assimilés à « Satan » et l'Église de Dieu désignant évidemment la seule église catholique.

rectifier les erreurs introduites dans les textes sacrés par le camp adverse. L'idée d'une traduction pour un public confessionnel, qui ne se définisse pas par opposition à la confession adverse semble relativement tardive. Elle fleurit en revanche abondamment au XIX^e^ siècle, tant dans les Bibles chrétiennes[364] que dans les premières traductions juives[365] qui datent précisément de cette période. Les Bibles de Reuss ou du rabbinat s'adressent ainsi à l'ensemble du lectorat respectivement protestant et juif de langue française. Elles découlent de l'évaluation d'une « lacune » dans les traductions déjà existantes au sein même de leur confession, qui sont trop vieilles (Ostervald), trop chères, trop savantes (Cahen). Un cas particulier est celui de la Bible catholique de Fillion publiée « à l'usage des séminaires et du clergé »[366], dessinant ainsi un sous-groupe dans le public catholique. Au XX^e^ siècle, la définition d'un public explicitement visé par son appartenance confessionnelle tend à décliner au profit d'une recherche d'universalité de la part même des Bibles à orientation confessionnelle[367]. Les répercussions sur le texte même des traductions du Cantique de cette définition du public sont relatives : la confessionnalité de la publication semble toucher davantage les péritextes, et notamment les commentaires, les notes à caractère exégétique, que les choix lexicaux et syntaxiques. Cela dit la traduction elle-même est directement affectée dans le sens où le choix du texte source est longtemps déterminé par l'orientation confessionnelle de la traduction.

La seconde grande orientation dans la définition explicite d'un public visé correspond à la recherche d'un public potentiellement le plus vaste possible, ou plus exactement à la possibilité de toucher, *via* la nouvelle traduction, un public auquel les traductions préexistantes étaient inaccessibles, pour des raisons avant tout linguistiques. Cela se décline de diverses façons : par l'idée que le fait même de traduire en français permet l'accès aux textes bibliques de lecteurs qui ne savent pas les langues anciennes, mais également par le choix d'un vocabulaire simple. Cette considération, qui fleurit dans les Bibles en français courant de la seconde moitié du XX^e^ siècle, n'est pas nouvelle[368], puisqu'elle présidait déjà à la traduction de Castellion[369], publiée en 1555 ; Castellion traduit pour les « idiots », c'est-à-dire

[364] Reuss par exemple est très explicite : « L'ouvrage dont les premières pages sont mises ici entre les mains du public protestant français se composera de trois éléments », dans *La Bible, traduction nouvelle avec introductions et commentaires*, par Edouard Reuss, Paris, 1874. Tome 1 : Préface et introduction générale.

[365] La Bible du rabbinat est très explicite sur ce point, et précise ainsi en quoi elle vient combler une lacune que la traduction de Cahen, trop volumineuse, n'avait pas palliée : « Toutefois, moins bien partagés que les fidèles des autres cultes ou que nos coreligionnaires des contrées voisines, nous n'avions pas à notre disposition une Bible française vraiment populaire, d'un format commode, d'un prix modique, agréable à lire et dépouillée de tout appareil scientifique. La présente publication a pour objet de combler cette lacune. Elle est due à un concert amical des membres du rabbinat français, heureux de s'associer à un travail qu'ils considéraient à juste titre comme une dette morale envers notre culte et comme une question d'honneur », dans *La Bible, traduite du texte original par les membres du rabbinat français*, Paris, A. Durlacher, 1899-1906.

[366] Louis-Claude Fillion, *La Sainte Bible (texte latin et traduction française) commentée d'après la Vulgate et les textes originaux à l'usage des séminaires et du clergé*, Paris, Letouzey et Ané, éditeurs, 1888-1904.

[367] De fait, même une Bible catholique comme la Bible de Jérusalem, une Bible protestante comme la Nouvelle Bible Segond, ne comportent plus dans leurs péritextes de mention explicite d'un public défini par son appartenance à l'Église catholique ou au Protestantisme.

[368] Ce qui tendrait à montrer que si le vocabulaire théorique employé par les traducteurs et les traductologues varie, les présupposés des traducteurs et les orientations principales de leur travail ne changent pas fondamentalement.

[369] Dans « l'avertissement touchant cette translation », Castellion écrit « Quant au langage François, j'ai eu principallement égard aux idiots, et pourtant ai-je usé d'un langage commun e simple, e le plus entendible qu'il m'a été possible. E pour cête cause, au lieu d'user de mots grecs ou latins qui ne sont pas entendus du simple peuple, j'ai quelque fois usé des mots François quand j'en ai peu trouver ; sinon j'en ai forgé sur les Français par necessité » (dans *La Bible nouvellement translatée, avec la suite de l'histoire depuis le tems d'Esdras iusqu'aux Maccabées : depuis les Maccabées iusqu'a Christ. Item avec les annotacions sur les passages difficiles,* Bâle, 1555, p. 107 de la nouvelle édition, Paris, Bayard, 2005 [8]).

les personnes n'ayant qu'une connaissance basique, quotidienne, de la langue française, et étant non seulement incapables de se référer à l'hébreu et au grec, mais encore désorientés devant des mots savants importés en français des langues anciennes. Cette volonté de traduire en une langue la plus proche de l'activité quotidienne des contemporains est au cœur de la démarche de plusieurs Bibles récentes[370], réalisées d'après les conceptions de Nida, qui a eu de fait une influence décisive sur toute une mouvance de la traduction biblique. La présentation de la traduction Bible du Semeur annonce la position suivante, représentative de cette mouvance :

> La version de la *Bible du Semeur* est le fruit de plusieurs années de travail. Cette traduction nouvelle a eu pour objectif de rendre le texte biblique aisément compréhensible au lecteur non averti, et de permettre à ceux qui sont familiarisés avec la Bible d'apprécier d'une manière nouvelle le sens et la richesse de son message.
> […]
> Cet effort considérable a été motivé par le désir de mettre entre les mains du public francophone un texte pouvant servir à la fois à un premier contact avec la Bible, à la lecture et à la méditation personnelle, à l'étude approfondie et à la lecture publique. L'objectif premier de l'équipe de traduction a été d'allier fidélité aux originaux et compréhensibilité du texte. Une attention spéciale a été portée à la dimension esthétique du texte pour rendre la prose de manière bien fluide et la poésie par des vers libres rythmés.
> Le vœu des éditeurs est que cette version de la Bible du Semeur conduise beaucoup de lecteurs à connaître Jésus-christ, la Parole de vie, qui offre la vie et change les vies.[371]

Le préfacier Alfred Kuen distingue ici usage et public : il s'agit d'une traduction aux usages en principe variés (lecture à haute voix, méditation, etc.) ; quant au public visé par cette traduction, il s'agit d'un « lecteur non averti ». Le public de la *Bible expliquée* est présenté dans des termes similaires : « Parmi les personnes qui s'intéressent à la Bible aujourd'hui, toutes ne bénéficient pas d'un enseignement préparatoire ou d'un accompagnement compétent qui leur permette d'entrer sans difficulté dans ce texte qui vient à elles d'un autre monde et d'un autre temps ». Le public visé par les traductions fondées sur le principe de recherche de l'équivalence dynamique de Nida, c'est le public ayant peu de familiarité avec la Bible, et ne possédant pas une maîtrise détaillée de la langue française. Ces traductions doivent donc être gouvernées par un principe d'accessibilité linguistique.

C'est dans les cas où le public visé est défini par sa maîtrise linguistique que la traduction – de la Bible en général, et dans notre cas, du Cantique – est le plus directement affectée. Cela se traduit en terme de choix du lexique (qui se doit d'être le plus simple, le moins savant possible), d'utilisation de la syntaxe (qui ne doit pas être complexe ni génératrice d'ambiguïté). Les péritextes sont également touchés ; ils ne sauraient être le lieu d'une critique textuelle ou d'une exégèse trop détaillées.

Par ailleurs, la définition d'une traduction accessible à tous linguistiquement s'accompagne généralement d'une politique éditoriale permettant l'accessibilité financière des publications concernées. Il ne faudrait pas pour autant déduire de cette conjonction que toutes les traductions s'adressant, d'un point de vue linguistique, à un public le plus large possible sont diffusées dans des éditions bon marché, ni surtout que réciproquement les

---

[370] Notamment, la *Traduction de la Bible en français courant*, Paris, Alliance Biblique Universelle, 1982 [192], *La Bible du Semeur*, traduction collective de l'hébreu et du grec, Société Biblique internationale, 1992 [209], *La Bible des peuples*, Paris, Fayard, 1999 [223], *La Bible, parole de vie*, Paris, Alliance Biblique universelle, 2000 [231], *La Bible Expliquée*, Ancien et Nouveau Testament, traduite de l'hébreu et du grec en français courant, Villiers-le-Bel, Alliance Biblique Universelle, 2004 [236].

[371] Dans *La Bible du Semeur*, préface d'Alfred Kuen, dans ouvrage cité, n.p.

éditions coûteuses contiennent des traductions difficiles d'accès, ou que les traductions linguistiquement complexes sont systématiquement plus onéreuses. Ce qui est certain, c'est que les éditions peu coûteuses de traductions intégrales de la Bible dans un français accessible à tous sont par définition destinées au plus grand nombre, ne serait-ce que parce que l'entreprise éditoriale qu'elles représentent est considérable, et qu'il s'agit de la rentabiliser. En tout cas, ces publications sont pensées, tant d'un point de vue éditorial que d'un point de vue linguistique, dans une perspective de diffusion très large de la parole divine.

Deux réflexions s'imposent pour finir. D'une part, les Bibles intégrales définissent le public qu'elles visent plus fréquemment que les éditions séparées du Cantique ou les compilations de livres bibliques. Cela semble se vérifier sur l'ensemble de la période couverte. Sans doute est-ce en partie explicable du fait de l'ampleur de la tâche du traducteur, et du travail éditorial que représente une nouvelle Bible, alors qu'il est plus aisé à qui ne traduit que le Cantique de le faire sans se soucier outre mesure que sa traduction touche un public spécifique.

D'autre part, il faut bien noter que ce n'est pas parce que les péritextes ne mentionnent pas explicitement un public défini par son appartenance à une confession ou à une catégorie sociolinguistique, qu'elles ne sont pas effectuées en vue d'un public ciblé, dans l'esprit des traducteurs comme des éditeurs. De ce point de vue, les spécificités des différents éditeurs évoquées plus haut (leur orientation confessionnelle, les collections qu'ils publient, etc.) induisent également un public spécifique[372], même s'il n'est pas ciblé en tant que tel. De même, la nature même du projet de traduction (traduction philologique avec riche appareil critique ; traduction jouxtant un commentaire exégétique ; traduction accompagnant des illustrations, etc.), qui en principe s'inscrit dans la ligne éditoriale des différents éditeurs, suppose la définition en creux d'un public visé (seront *a priori* respectivement visés un public érudit ; un public religieux ; un public d'amateurs d'art intéressés par la Bible, etc.). Ajoutons la remarque suivante : les éditions savantes[373] s'adressent à un public restreint, traducteurs et éditeurs en sont conscient mais ce n'est pas pour autant que figure dans les péritextes une explicitation de la nature des *happy few* à qui le texte est en priorité destiné.

c- Différence entre public visé et lectorat réel.

Le public visé, explicitement ou implicitement, ne correspond nullement au public atteint en définitive, au lectorat réel des traductions[374].

Une première raison de cette non-coïncidence est induite par le fait que les traductions, quand elles sont conçues pour un public donné, le sont pour des lecteurs de leur temps, afin de

---

[372] À titre d'exemple, à la fin du XIX^e^ siècle, le public des éditions Ernest Leroux, qui publient le *Journal Asiatique* et chez qui paraissent des éditions résolument non religieuses du Cantique dans la collection de la bibliothèque orientale elzévirienne (*Les trois livres attribués au roi Salomon*, traduit par Jules Besse [125]) diffère en principe de celui des sociétés bibliques, tant en nature qu'en quantité.

[373] En font partie notamment celle de Joüon, *Le Cantique des Cantiques, commentaire philologique et exégétique*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1909 [127] ; ou dans un autre genre, le commentaire anglais de Meir Zlotowitz traduit par Nouss, *Chir Hachirim ; Le Cantique des cantiques*, traduction et commentaires fondées sur les sources talmudiques, midrachiques et rabbiniques. Edition originale : compilation des commentaires par le rabbin Meir Zlotowitz ; traduction allégorique selon le commentaire de Rachi et introduction par le rabbin Nosson Scherman ; avant propos par le rabbin Mordekhaï Gifter ; édition en langue française et traduction par Alexis Nouss. Paris, les éditions Colbo, 1989 [206].

[374] Les analyses menées sur la réception de certaines traductions étudiées ultérieurement dans la troisième partie, consacrée aux traducteurs, donneront des exemples de cette non-coïncidence entre public visé et lectorat.

combler un manque conjoncturel dans les traductions diffusées à cette époque ; leur lectorat réel dépasse cependant occasionnellement l'époque de leur rédaction et de leur première diffusion. Ce qui suscite la permanence d'un intérêt pour elle dépasse donc le fait qu'elle viennent, au moment de leur parution, combler un manque[375]. En d'autre terme, si l'opération de traduction elle-même est conçue en synchronie, la réception des traductions se fait selon un axe diachronique, qui vient introduire diversité et évolution dans le lectorat des traductions[376].

La non coïncidence du public visé et du lectorat réel intervient cependant dans une perspective synchronique également. Le fait qu'une traduction soit conçue dans un cadre confessionnel n'empêche nullement sa lecture par les fidèles des autres confessions[377]. La façon dont les traducteurs citent, le cas échéant, les traductions qu'ils ont consultées montre bien que les frontières que semble dessiner au sein de notre corpus la répartition des traductions par confession, par ciblage sociolinguistique du lectorat, etc., sont extrêmement poreuses. On doit se reposer ici, à partir de la notion de lectorat, la question de l'usage qui est fait des traductions : un lecteur qui consulte plusieurs traductions du Cantique des cantiques, outre la possibilité que cela relève d'une réelle curiosité linguistique et intellectuelle, fait peut-être de ces traductions un usage différent selon les circonstances. Un même lecteur peut lire différentes traductions en fonction de son intérêt du moment. Dans le cadre de notre présent travail, nous consultons ainsi Segond pour une traduction correcte du point de vue de l'hébreu et relativement neutre stylistiquement, le *Grand Livre du Cantique des cantiques* pour sa version interlinéaire et sa transcription de l'hébreu, etc.

La pluralité des usages des traductions a deux versants : d'un côté, un même lecteur peut faire de diverses traductions des usages différents ; d'un autre côté, plusieurs lecteurs ne feront pas le même usage d'une unique traduction. Ces usages sont dans une certaine mesure déterminés par la lettre comme le contexte éditorial des traductions, qui se prêtent à des lectures certes diverses, mais non pour autant innombrables et interchangeables, dans la mesure où elles sont chacune l'incarnation d'une lecture du texte source traduit, dont elles activent et soulignent certaines des significations potentielles. En ce sens Meschonnic a raison

---

[375] À ce titre, l'utilisation de traductions anciennes dans de nouvelles éditions du Cantique est particulièrement frappante. La traduction de Renan est ainsi utilisée dans un nombre impressionnant d'éditions illustrées du Cantique des cantiques. Les ouvrages suivants rééditent la traduction de Renan : *Le cantique des cantiques*, traduction d'Ernest Renan. Introduction par Jérôme et Jean Tharaud, gouaches et ornements de G.-L. Jaulmes, Paris, Les éditions universelles, 1945 ; *Le Cantique des Cantiques,* illustré par Barbe, préface de Jean-Jacques Pauvert, avec une traduction d'Ernest Renan, Paris, La Musardine, 2000 ; Patrick Bachs, *Cantique des Cantiques*, citations du Cantique des Cantiques d'après une traduction d'Ernest Renan, Lyon, Galerie Bachs-Scherrer, 2005. Cette traduction est choisie sans doute en partie à cause du renom de Renan, et du fait qu'il s'agit d'une traduction non confessionnelle, mais le lien établi avec les illustrations n'est pas toujours évident ; ces éditions reprennent la traduction non dramatique de Renan qui est la moins singulière des deux ; cette première traduction, qui est chez Renan le support de la seconde, trouve ainsi dans les éditions illustrées une postérité – et un lectorat – qui n'était sans doute pas prévue par le traducteur et l'éditeur originels.

[376] C'est le décalage temporel lui-même entre ces traductions et le lecteur qui peut, dans un axe diachronique, motiver leur consultation. Un exemple pourrait être celui des Bibles confessionnelles des siècles classiques, conçues par exemple, pour la Bible d'Ostervald, dans le cadre de la prédication, et consultées désormais à des fins historiques ; si Pierre Gibert en 2005 réédite la Bible de Castellion (Paris, Bayard, 2005), ce n'est pas pour la diffuser auprès des « idiots » de notre temps, qui ne pourraient ni la lire couramment, ni même l'acheter étant donné l'importance de son coût, mais à cause de l'intérêt historique, linguistique, théologique de l'entreprise de Castellion aux yeux des spécialistes du premier XXI^e^ siècle.

[377] De ce point de vue, les oppositions dans les péritextes des Bibles intégrales des XVI^e^, XVII^e^ et XVIII^e^ siècles entre Bibles catholiques et protestantes, le refus notamment des protestants d'utiliser les termes trop marqués par la médiation de la Vulgate, montre que catholiques et protestants se sont lus, pour mieux traduire les uns contre les autres.

d'affirmer qu'on ne lit pas la Bible, mais des traductions de la Bible, puisque chaque traduction de la Bible n'est pas la Bible, mais une lecture de la Bible[378].

[378] Meschonnic écrit ainsi : « Donc, vous lisez la Bible en français et vous croyez lire la Bible. Je travaille à décaper cette illusion. Ici vous n'aurez pas la Bible. Mais une traduction de la Bible. Seulement, c'est une traduction comme vous n'en lisez pas, parce qu'elle ne participe plus de la même stratégie, elle ne participe plus de la même conception du langage », dans *Au commencement. Traduction de la Genèse*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002, p. 11.

Cinquième chapitre : l'édition du texte traduit. Traduction et péritextes

L'analyse du rapport du texte traduit en français du Cantique des cantiques et de ses péritextes clôt la première partie de cette étude. Notons que dans la mesure où nous nous intéressons aux traductions du Cantique, nous sommes amenés à considérer comme péritexte de la traduction des textes (commentaires et paraphrases essentiellement) qui dans la perspective auctoriale et éditoriale constituent le texte lui-même puisqu'ils sont la raison d'être de la publication, et que la traduction dépend d'eux. Nous comprenons ici le terme « péritexte » dans le sens où l'entend Gérard Genette dans *Seuils*[379]. Nous appelons « péritextes » les textes entourant le Cantique des cantique ; nous distinguons plusieurs niveaux de péritextes, selon qu'ils sont ou non insérés directement dans le texte du Cantique. Sont donc considérés comme péritextes distincts du texte les informations contenues par la page de titre ; la préface et/ou les dispositifs introductifs ; les notes ; les commentaires ; la postface ; la quatrième de couverture ; les illustrations. Les péritextes insérés dans le texte – nous les nommons donc « inserts » - sont les noms des locuteurs, les appareils dramatiques ou poétiques, les sous-titres.

La construction de ce chapitre s'inspire des différents niveaux péritextuels distingués par Max Engammare dans le quatrième chapitre de l'ouvrage qu'il consacre au Cantique à la Renaissance ; dans une première section, nous nous intéresserons au support dans lequel le Cantique est publié (Bible intégrale, compilation, édition séparée) et à ce que nous apprend la place du Cantique dans la publication de la lecture qui en est faite ; dans une deuxième section, nous envisagerons le rapport des traductions à l'appareil péritextuel en général ; dans une troisième section, nous nous pencherons sur les inserts dans le texte biblique ; enfin nous consacrerons une brève quatrième section au rapport entre texte et image dans les éditions illustrées. Ce chapitre permettra incidemment d'établir une typologie des péritextes des traductions bibliques, à travers le prisme du corpus réuni pour cette étude.

I- Place du Cantique auprès des autres textes édités dans la publication

Les textes bibliques traduits et publiés en même temps que le Cantique des cantiques ne constituent pas des péritextes dans le sens strict avec lequel Genette emploie le terme ; néanmoins il est intéressant d'aborder le rapport qu'entretiennent ces textes avec le Cantique, puisque ce voisinage est révélateur de la lecture que font les traducteurs de ce texte biblique, et qu'il conditionne sa réception par le public francophone.

1- Le Cantique au sein des Bibles intégrales et des traductions de la Bible hébraïque

Notre corpus comprend cinquante-huit Bibles intégrales suivant le canon chrétien (la plupart sont des Bibles protestantes ou catholiques, certaines sont des Bibles traduites sans positionnement confessionnel). La disposition des différents livres dans ces Bibles peut varier sensiblement, parce que selon la langue et la tradition religieuse la composition du canon

[379] Voir Gérard Genette, *Seuils*, Paris, éditions du Seuil, coll. « Poétique », 1987. Genette écrit notamment dans l'introduction, p. 10-11 : « Un élément de paratexte, si du moins il consiste en un message matérialisé, a nécessairement un *emplacement*, que l'on peut situer par rapport à celui du texte lui-même : autour du texte, dans l'espace du même volume, comme le titre ou la préface, et parfois inséré dans les interstices du texte, comme les titres de chapitres ou certaines notes ; j'appellerai *péritexte* cette première catégorie spatiale, certainement la plus typique, et dont traiteront nos onze premiers chapitres ».

diffère, mais également parce que les traducteurs ou les éditeurs effectuent des regroupements de textes en fonction de critères qui leur sont propres.

Dans la tradition juive, le Cantique des cantiques figure dans la troisième section de la Bible[380], parmi les כתובים [Ketūḇim], les Écrits[381]. Il est compris entre le livre de Job et celui de Ruth. Il fait partie d'un sous-groupe, celui des cinq rouleaux, qui comprend Le Cantique des Cantiques, Ruth, Les Lamentations, L'Ecclésiaste (Qohélet) et Esther.

Dans les traductions françaises de la Bible, le Cantique des cantiques figure à cette place dans les publications suivantes : Cahen (1831-1851, [64]), Rabbinat (1899-1906, [118]), Bible du Centenaire (1916, [130]) ; Pléiade (1959, [161]) ; Chouraqui (1985, [198]). Sans surprise, les deux traductions juives de Cahen et du rabbinat suivent l'ordre du canon juif ; celle de Chouraqui également. La Bible du Centenaire est à notre connaissance le seul exemple d'une traduction chrétienne – protestante – qui intègre le Cantique au sein des Cinq Rouleaux, entre Job et Ruth. La Bible dirigée par Dhorme pour la Pléiade suit elle aussi l'ordre du canon juif. Notons par ailleurs que le Bible des Peuples – catholique – traduit à la suite les livres des Cinq Rouleaux, dans un ordre qui n'est cependant pas celui du canon juif. Le Cantique y figure entre l'Ecclésiaste et Ruth[382]. La Bible des écrivains les traduit également à la suite ; le Cantique est inséré entre Ruth et Qohélet[383].

Ces différents modes d'organisation montrent d'une part une attention au canon juif[384], et d'autre part un refus de recomposition de l'ordre des livres sur des critères d'appartenance générique, issu de la tradition grecque, puisqu'introduit par les Septante, et adopté par la tradition chrétienne.

La Bible des Septante en effet introduit une nouvelle organisation des livres bibliques, qui amorce un classement générique des textes bibliques. Dans l'édition qu'en donne Alfred Rahlfs pour la Deutsche Bibelgesellschaft[385], les livres bibliques sont divisés en Pentateuque et livres historiques[386] d'une part, et livres poétiques et prophétiques[387] d'autre part, dont le Cantique, qui figure entre l'Ecclésiaste et Job. Cette disposition des livres, apparue dans la traduction grecque effectuée par des Juifs hellénisés, est globalement conservée par la Vulgate, et devient le mode habituel d'organisation des livres bibliques dans les Bibles chrétiennes. La Vulgate, d'après l'édition de Weber[388], sans énoncer explicitement de sections, regroupe cependant les livres attribués à Salomon : *Libri Salomoni id est Proverbia – Ecclesiastes – Canticum canticorum* ; la séquence Proverbes – Ecclésiaste – Cantique étant suivie de la Sagesse, également attribuée traditionnellement à Salomon mais ne faisant pas

---

[380] Les deux premières étant תורה [Tōrah] (traduit généralement par « la Loi ») et נביאים [Neḇi'im] (Les Prophètes).

[381] Les Écrits comprennent les livres suivants : Les Psaumes ; Les Proverbes ; Job ; Le Cantique des Cantiques ; Ruth ; Les Lamentations ; L'Ecclésiaste (Qohélet) ; Esther ; Daniel ; Ezra ; Néhémie ; I- Chroniques ; II- Chroniques

[382] L'ordre des derniers livres de l'Ancien Testament, après les livres prophétiques, est le suivant dans la Bible des peuples : Job, Proverbes, Ecclésiaste, Cantique, Ruth, Lamentations, Esther, Tobie, Judith, Baruch, Sagesse, Siracide, Psaumes.

[383] Les premiers livres composant les Ecrits et les Cinq Rouleaux sont publiés dans cette Bible dans l'ordre et sous les titres suivants : Psaumes, Livre de Job, Proverbes, Livre de Ruth, Cantique des cantiques, Qohélet, Lamentations, Livre d'Esther.

[384] Attention surprenante dans le cas de la Bible des Peuples dont les notes marquent bien l'importance que revêt, aux yeux des traducteurs, la rupture représentée par le christianisme vis-à-vis du judaïsme.

[385] Alfred Rahlfs (éd.), *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

[386] Πεντατευχος και Ιστορικα Βιβλια.

[387] Ποιητικα και Προφετικα Βιβλια.

[388] Robertus Weber (éd.), *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

partie du canon hébraïque. C'est cet ordre des livres qui est entériné par le canon défini par le Concile de Trente[389], qui distingue quatre sections principales dans l'Ancien Testament, inspirées du reste par la subdivision de la Bible des LXX : Pentateuque, Livres historiques, Livres poétiques et sapientiaux, Livres prophétiques. Le Cantique fait alors partie des livres poétiques et sapientiaux[390].

Dans notre corpus, nous ne trouvons pas de Bible intégrale suivant l'ordre de la Bible des Septante. En revanche, l'ordre des livres dans le canon du concile de Trente d'après la Vulgate est reproduit par un grand nombre des Bibles consultées : Lefèvre (1530, [3]) ; Louvain (1550, [5]) ; Castellion (1555, [8]) ; Benoist (1566, [12]) ; Louvain (1578, [14]) ; Corbin (1642, [23]), Port-Royal (1700, [40]) ; Calmet (1724, [48]) ; Le Gros (1739, [51]) ; Genoude (1820, [62]) ; Glaire (1835, [65]) ; Bourassé et Janvier (1864, [90]) ; Giguet (1865, [91]) ; Fillion (1888, [106]) ; Vivier (1892, [112]) ; Crampon (1894-1904, [123]) ; Bible des familles (1896, [114]) ; Vigouroux (1898-1909, [117]), Pirot et Clamer (1935-1956, [145]) ; Tamisier et Amiot (1950, [152]) ; Lienart (1951, [155]) ; Bible de Jérusalem (1955, 160]) ; En ce temps-là la Bible (1970, [176]). Dans ces traductions intégrales de la Bible, le Cantique des cantiques figure donc entre l'Ecclésiaste et la Sagesse. Cette organisation nous apprend essentiellement deux choses : d'une part, le Cantique est intégré à un sous-ensemble, la plupart du temps implicite, regroupant les livres attribués à Salomon ; d'autre part, le canon adopté inclut les livres deutérocanoniques, absents du canon hébraïques mais inclus dans la Bible des Septante. Sans surprise, ces Bibles sont toutes, à l'exception de la Bible de Castellion[391], des Bibles catholiques. Ce qui est plus surprenant, c'est que certaines Bibles catholiques les plus récentes, traduisant depuis l'hébreu et le grec et non depuis la Vulgate, adoptent pourtant l'ordre issu du concile de Trente : c'est le cas notamment de la Bible de Jérusalem. On voit là comment ce n'est pas le choix du texte source qui conditionne l'ordre des livres dans la publication, mais davantage l'inscription de la publication dans une tradition confessionnelle ; les traductions nouvelles ne se contentent pas de traduire, mais, le cas échéant, éditent[392].

Cela est confirmé par l'examen des Bibles intégrales qui placent le Cantique à la fin des livres poétiques et sapientiaux, et avant les livres prophétiques, lesquels s'ouvrent par le livre d'Ésaïe. C'est le cas dans les Bibles suivantes : Olivétan (1535, [4]) ; Révision d'Olivétan Estienne (1553, [7]) ; Genève (1588, [15]) ; Diodati (1644, [24]) ; Charenton (1652, [27]) ; Desmarets (1669, [31]) ; David Martin (1707, [42]) ; Carrières (1741, [53]) ; Le Cène (1741, [52] ; Ostervald (1744, [54]) ; Perret-Gentil (1847, [73]) ; Segond (1877, [100]) ; Darby (1885, [101]) ; Monde Nouveau (1974, [181] et 1995, [215]) ; Bible en français courant (1982, [192]) ; Bible du Semeur (1992, [209]) ; Bible parole de vie (2000, [231]). Ces Bibles sont cette fois toutes des Bibles protestantes[393] ; elles n'intègrent pas les livres deutérocanoniques, ou bien les traduisent séparément.

Ces deux types d'organisation diffèrent par l'inclusion ou non des livres deutérocanoniques ; pour le reste, la place qu'ils donnent au Cantique, au sein de la section consacrée aux livres poétiques et sapientiaux, et à la suite des livres attribués à Salomon, montre que les Bibles intégrales catholiques et protestantes reposent sur une tradition héritée

[389] Le canon est défini lors de la quatrième session du concile, le 8 avril 1546.

[390] Il s'agit de Job, des Psaumes, des Proverbes, de l'Ecclésiaste, du Cantique des cantiques, de la Sagesse et de l'Ecclésiastique (ou Siracide).

[391] Castellion inclut en effet dans sa traduction les livres deutérocanoniques.

[392] C'est là un des cas dans lesquels la traduction biblique (qu'on suppose parfois *a priori* plus fidèle que la traduction littéraire à cause de la nature sacrée du texte source) agit envers les textes sources avec une liberté qui n'existe pas à ce point dans la traduction littéraire, puisque, si les traductions d'extraits ou d'anthologies sont fréquentes notamment dans la traduction de la poésie, il est peu commun en revanche que l'on modifie dans le texte d'arrivée l'ordre des parties du texte de départ.

[393] Encore qu'il existe une version catholique de la Bible en Français courant.

des versions anciennes, et ce alors même que les Bibles protestantes traduisent en théorie le canon hébraïque, dont elles ne conservent pas l'ordre des livres.

Parmi les traductions intégrales de la Bible, notons enfin quelques publications ayant en commun un classement à chaque fois original, mais fondé sur une analyse du genre littéraire des livres bibliques. Il s'agit des traductions de Reuss (1874, [98], la cinquième partie de l'Ancien Testament est consacrée à la « poésie lyrique », comprenant le Psautier, les Lamentations et le Cantique), de Ledrain (1886-1889, [105], le tome qui comprend le Cantique est consacré à la première partie des Œuvres morales et lyriques, qui contient le Cantique des cantiques ; l'Ecclésiaste ; les Proverbes ; la Sapience ; l'Ecclésiastique ; Ruth ; Esther ; Tobie ; Judith) et de Pierre de Beaumont (1981, [188] ; le Cantique compte parmi les Livres sapientiaux et est traduit entre l'Ecclésiaste et l'Ecclésiastique. Ces trois Bibles sont par ailleurs très différentes, puisqu'il s'agit respectivement d'une traduction protestante, de la première traduction non-confessionnelle de la Bible, et d'une traduction catholique. Cela dit les traducteurs reprennent (en évitant soigneusement le terme de « sapientiel » dans le cas de Ledrain) l'analyse générique du Cantique, à part peut-être dans le cas de Reuss, qui souligne la nature poétique et lyrique du texte, le terme « lyrique » mettant l'accent sur la dimension chantée de ces livres. La place dévolue au Cantique dans ces publications est ainsi significative de la lecture que les traducteurs font du texte, et détermine en aval sa réception par le lecteur.

2- Compilations de livres bibliques

La disparité des ensembles de livres regroupés à côté du Cantique dans des compilations de livres bibliques est grande. Notons bien ici à quel point la classification des sous-ensembles de la Bible ne va pas de soi ; cette difficulté est ainsi exposée par les auteurs du catalogue *Bibles imprimées du XVI^e^ au XVIII^e^ siècle conservées à Paris*[394] :

> Les titres de regroupement propres aux Bibles hébraïques (Megillot, Prophètes antérieurs et postérieurs, Hagiographes) ont été maintenus. L'appellation Livres historiques de la Vulgate a également été conservée.
> Les livres sapientiaux posent un problème complexe et pratiquement insoluble, car l'expression ne désigne pas toujours le même contenu. Il est de même impossible de savoir à partir de quel moment il faudrait considérer qu'il s'agit d' « extraits » tant la définition de cet ensemble est mouvante. Aussi le choix a-t-il été fait de regrouper sous la vedette « Livres sapientiaux », sans précision supplémentaire, toute édition d'au moins trois des livres qu'on peut trouver sous ce nom, quels que soient ces livres. Leur classement est donc unique bien qu'aucune des notices ne soit exactement la même.[395]

Cette disparité des classements s'applique, on le verra, aux éditions de compilations de livres bibliques postérieures à la période couverte par le catalogue *Bibles imprimées du XVI^e^ au XVIII^e^ siècle conservées à Paris*. Ce qui pose ici problème aux éditeurs d'un catalogue qui se doit de proposer une classification simple et lisible tout en tenant compte de la réelle diversité de son corpus est, pour qui analyse l'histoire des traductions du Cantique, non tant une difficulté qu'une clé d'analyse. En effet la place du Cantique dans les Bibles intégrales reflète

[394] *Bibles imprimées du XVI^e^ au XVIII^e^ siècle conservées à Paris,* catalogue collectif édité par Martine Delaveau et Denise Hillard, Paris, éditions de la Bibliothèque nationale de France, 2003.
[395] *Ibid*., introduction, p.xvi.

dans une certaine mesure la tradition de lecture du Cantique dans laquelle le traducteur se place ; c'est encore davantage le cas dans les compilations de livres bibliques. Nous aborderons ainsi la place occupée par le Cantique dans ces compilations en fonction des livres qui les composent, et en précisant le titre donné à la publication, qui est souvent l'indice d'une tradition spécifique de regroupement de livres.

Deux publications seulement au sein de notre corpus sont consacrées aux Cinq Rouleaux : il s'agit des *Cinq Rouleaux* publiés par Meschonnic (1970, [177]), et de la troisième des quatre publications de notre corpus dues à André Chouraqui (1975, [182]), sous la dénomination *Les Cinq volumes*. Publier le Cantique au sein des cinq rouleaux montre une attention à la spécificité de ces livres au sein du canon juif, en vertu de leur usage liturgique[396].

Trois publications dans notre corpus regroupent les livres attribués par la tradition à Salomon :

- Anonyme (1481, [1], contient les Proverbes, la Sagesse, le Cantique et l'Ecclésiaste)
- Montvaillant (1899, [119]) intitulé *Poètes Bibliques. Salomon : les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des Cantiques*.
- Besse (1906, [125]), intitulé *Les Trois livres attribués au roi Salomon*, contient l'Ecclésiaste, les Proverbes et le Ct.)

Le premier recueil de textes bibliques est le tout premier ouvrage inclus dans notre corpus. Il ne précise pas qu'il est consacré aux ouvrages attribués à Salomon, mais sa composition ne laisse pas de doute sur le fait que c'est là le principe d'unité du livre. Les deux suivants, publiés à quelques années d'intervalle autour de 1900, regroupent les trois mêmes livres (inclus dans le canon hébraïque). Là où l'ouvrage de Montvaillant semble considérer Salomon comme l'auteur du texte hébreu (puisque l'ouvrage est intitulé « Poètes bibliques. Salomon », le titre de Besse (*Les Trois livres attribués au roi Salomon*) témoigne du fait que Besse se fonde davantage sur l'attribution par la tradition que sur la croyance dans le fait que Salomon ait réellement rédigé le Cantique.

Les publications suivantes contiennent aux côtés du Cantique un ensemble de textes issus des livres poétiques et sapientiaux :

- Anonyme paru chez Estienne (1552, [6]), contient les Proverbes de Salomon, l'Ecclesiaste, le Cantique des cantiques, le livre de la Sapience, l'Ecclesiastique.
- Anonyme (1558, [9]), contient les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique, la Sagesse et l'Ecclésiastique.
- Philippe Codurc (1647, [26]), contient « les livres de Job et de Salomon, les Proverbes, l'Ecclesiaste, et le Cantique des cantiques ».
- Abbé de Bellegarde (1701, [41]), intitulé *Livres moraux de l'Ancien Testament,* contient les Proverbes de Salomon, l'Ecclesiaste, le Cantique des cantiques, la Sagesse et l'Ecclesiastique.

[396] Usage qui est du reste souligné dans les péritextes de ces deux traductions : voir Meschonnic (*Les Cinq rouleaux*, Paris, NRF Gallimard, 1970, p. 13. [177]) : « Cinq textes sont réunis par la tradition sous le nom des *Cinq Rouleaux*. Ils servent à des fêtes […] » ; et Chouraqui (*Les cinq volumes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1975, p. 17. [182]) : « *Shir ha shirime, le Poème des poèmes*, est chanté dans le rite séphardi, chaque vendredi soir ». Meschonnic, qui ne manque pas une occasion de conspuer Chouraqui, a néanmoins avec lui ceci de commun qu'ils sont, à notre connaissance, les seuls traducteurs à avoir traduit en un seul et même ouvrage les Cinq Rouleaux, signe de l'attention qu'ils portent aux groupements de livres bibliques, et à l'usage spécifique de ces cinq textes dans la tradition juive.

- Steinmann (1961, [165]), intitulé *Poésie biblique*, contient Isaïe, Jérémie, Job, le Cantique des cantiques.
- Kuen (1982, [195]), intitulé *Sagesse et poésie pour notre temps*, contient l'Ecclésiaste, Job, le Cantique des Cantiques et les Proverbes.

Ces ouvrages émanent d'époques différentes. Les livres qui les composent varient. On constate que sauf dans l'ouvrage de Steinmann, ils comportent également l'Ecclésiaste. Ces livres pour certains sont regroupés selon un principe dont le titre rend parfois compte : « livres moraux » ou « sagesse » chez l'abbé de Bellegarde et Kuen, mettant ainsi l'accent sur le contenu des livres ; « poésie » chez Steinmann et Kuen, orienté davantage vers la forme littéraire des livres en question. Le choix des groupements en tout cas donne un indice de la lecture (poétique et/ou sapientielle) que les traducteurs font du Cantique.

D'autres publications incluses dans le corpus regroupent le Cantique et un seul autre livre biblique, sans nécessairement opérer dans le corpus biblique de groupement en fonction de l'auteur, du contenu ou du genre. Il s'agit des ouvrages suivants :

- Courcelles (1564, [11]), contient le Cantique en vers, les Lamentations et l'épitre de Jérémie.
- Abbés Duguet et d'Asfeld (1754, [56], contient le Cantique et la prophétie de Joël.
- Voltaire (1759, [57]), contient des extraits de l'Ecclésiaste et du Cantique.
- Abbé de Gérard (1767, [58]), contient « le Cantique des cantiques, idylle prophétique », le Psaume XLIV et la prophétie d'Emmanuel, extraite d'Isaïe.
- Las Vergnas (1964, [169]), contient le Cantique des cantiques et l'Ecclésiaste.
- Chouraqui (1970, [178]), contient le Cantique des cantiques et les Psaumes
- Histoire du peuple de Dieu (1981, [189]), contient l'histoire de Tobie et Sarra et le Cantique des cantiques. Intitulé *Roman d'amour et chants de mariage*.
- Parmentier (2005, [242]), contient Jonas et le Cantique actualisés.

Le Cantique est associé deux fois à l'Ecclésiaste, livre également attribué à Salomon ; il est également publié avec d'autres livres poétiques (les Psaumes, Jérémie). Le traduire au côté de textes prophétiques semble indiquer une lecture prophétique – nécessairement allégorique – du Cantique. C'est explicitement le cas dans la publication de l'abbé de Gérard qui désigne le Cantique du terme « idylle prophétique ». C'est la thématique amoureuse (un amour manifestement conjugal) qui unit l'histoire de Tobie et Sarra au Cantique, puisque la publication est intitulée *Roman d'amour et chants de mariage*.

3- Compilations comportant des textes non bibliques

Un certain nombre de publications comportent une traduction du Cantique accompagnée de textes qui ne font pas partie du canon biblique. Il peut s'agir tout d'abord de textes traduits. Les exemples sont cependant relativement rares. Les rabbins Mardochée Venture[397] en 1774 et Lazare Wogue[398] en 1860 traduisent le Cantique ainsi que, dans le cas de Wogue, le Pentateuque, et dans les deux cas, ces textes sont accompagnés de traductions depuis l'hébreu ou l'araméen de textes de la tradition juive ; le Cantique est ainsi traduit dans une perspective confessionnelle.

[397] Mardochée Venture, *Cantique des cantiques, avec la paraphrase chaldaïque, et traité d'Aboth, ou des Pères de la doctrine, qui contient plusieurs Sentences Rabbiniques […]*, Nice, et se trouve à Paris, Chez M. Lambert, Imprimeur-Libraire, 1774. [59]

[398] Lazare Wogue, *Le Pentateuque ou les cinq livres de Moïse, suivi des Haphtaroth et des Meguilloth*, Paris, librairie Durlacher, 1860-1869, [79].

Les publications suivantes comprennent des traductions d'œuvre d'un genre bien différent :

- Darnault (1849, [75]), Cantique suivi d'une traduction de « Lénore » et de « Le féroce chasseur », de Bürger
- Vèze alias Bagneux de Villeneuve (1906, [126]), contient des traductions partielles d'œuvres érotiques orientales, dont le Cantique.
- Montet (1930, [138]), contient le Cantique des Cantiques, et « un choix de poésie orientales du même genre »

Dans les trois cas, ce sont des œuvres littéraires qui sont traduites, des poésies dans les cas de Darnault et de Montet. Montet et Vèze traduisent des extraits d'œuvres littéraires orientales, ce qui semble montrer que c'est ainsi qu'il faut, pour ces auteurs, considérer le Cantique. Le cas de Darnault est plus spécifique : il publie une traduction des ballades de Bürger *Lenore* et *Der wilde Jäger*, deux longs poèmes allemands qui, du moins pour *Lenore*, sont fréquemment traduits à cette époque[399]. L'association de Bürger et du Cantique dans la même publication tend davantage à signifier l'habileté du traducteur à mettre en vers français des chefs-d'œuvre poétiques étrangers, le Cantique étant alors choisi pour sa beauté.

Les textes non bibliques publiés avec le Cantique peuvent également être des créations littéraires dues la plupart du temps au traducteur du Cantique, et indépendantes du Cantique – autres que des commentaires du Cantique. C'est le cas dans les publications suivantes :

- Courcelles (1576, [13]), contient « *Les Amours et nouveaux eschanges des pierres precieuses: vertus & proprietez d'icelles. Discours de la vanité, pris de l'Ecclesiaste. Eclogues sacrees, prises du cantique des Cantiques* ».
- Marie de Brabant (1602, [17]), contient l'*Annonce de l'Esprit et de l'Ame fidele, contenant le Cantique des Cantiques de Salomon en ryme Françoise, avec le Triomphe de l'agneau par tres-illustre Princesse Marguerite Royne de Navarre*.
- François de Sales (1647, [25]), contient le *Traité de L'Amour de Dieu,* et la *Déclaration Mystique sur la Cantique des Cantiques*.
- Verdure (1823, [63]), La traduction du Cantique est suivie de deux pièces en vers du même auteur : « La Naissance » et « Une boutade ou derniers vœux de l'auteur ».
- Petasse (1863, [88]), contient un recueil intitulé *Fleurs des bois, poésies*, un essai, *De la Poésie et de son mode de manifestation* et enfin *Le Cantique des cantiques traduit en vers français*.

Dans le cas de Courcelles, le Cantique et l'Ecclésiaste, en vers, sont publiés à la suite d'un ouvrage de nature profane[400]. Dans les cas de Marie de Brabant et de François de Sales, c'est un traité religieux qui accompagne le Cantique. Verdure et Petasse accompagnent leur traduction du Cantique (en vers chez Petasse, en prose accompagnée d'une traduction en vers latins pour Verdure) de vers de leur propre composition. Ces deux auteurs, dans leur démarche, rejoignent en quelque sorte Courcelles dans la mesure où la traduction poétique s'apparente elle-même à un exercice de démonstration de la maîtrise poétique dont les créations doivent témoigner.

---

[399] Une simple consultation du catalogue de la BnF permet de découvrir des traductions de *Lenore* par Nerval, F. Froly (1840), Emile de La Bédollière (1841) Darnault (1849), Paul Lehr (1851), E. Pesch (1891), par un anonyme signant G.M. (1890).

[400] Sur l'ouvrage de Courcelle, consulter l'article de Max Engammare : « Chantez en plaisans sons ce Cantique des cantiques » Cantiques réformés de Pierre de Courcelles (1564) dans *Psaume* 10-11, Bulletin de la recherche sur le psautier huguenot, Mars 1995. Max Engammare la double nouveauté de cette publication : « Outre la nouveauté d'une première versification protestante française du Cantique des cantiques, il s'agit surtout de la première mise en musique de l'ensemble du poème qui nous soit parvenue », dans article cité, p. 11.

II- Rapport de la traduction à l'appareil péritextuel

La place de l'appareil péritextuel par rapport au texte traduit indique parfois explicitement le statut conféré au Cantique par les traducteurs et les autres auteurs des péritextes : ils sont en effet le lieu privilégié de l'exposition, quand elle a lieu, de l'explication (exégétique, historique, littéraire, etc.) du texte traduit et de la justification des choix de traduction. Par ailleurs, les péritextes induisent un mode de lecture spécifique au texte : on ne lit pas de la même façon une traduction non accompagnée de péritextes et une traduction jouxtée d'un apparat critique conséquent, d'un commentaire, ou insérée dans une paraphrase. On ne traduit peut-être pas non plus de la même façon selon qu'on sait que l'on pourra, dans les péritextes, se justifier de choix de traductions difficiles ou problématiques[401].

1- Absence totale de péritextes

Les traductions publiées sans aucuns péritextes[402] sont minoritaires à l'échelle de notre corpus. Il s'agit des publications suivantes : Anonyme (1481, [1]), Corbin (1641, [23], Desmarets (1669, [31]), Hector de Saint Maur (1870, [93]), Emmanuel Constantin (1897, [115]), Jules Besse (1907, [125]), Djenane Gazanhe (1921, [134]), Mardrus (1931, [139]), Anonyme paru aux éditions Tchou (1966, [170]), Magdalith (1976, [185]), André Lévy (1997, [222]). Parmi ces publications, on compte deux Bibles intégrales (Corbin, Desmarets) et un recueil de livres bibliques (Besse). Dans les cas des publications où les traductions sont les seuls textes publiés (abstraction faite des pages de titre), il est clair que la traduction est le seul but de la publication.

2- Préfaces et introductions

Nous regroupons sous ces termes l'ensemble des péritextes situés en avant de l'œuvre, quel que soit leur dénomination dans la publication (dédicaces, épîtres, préface, avant propos, introduction, liminaire, etc.) Préfaces et introductions précèdent l'œuvre (que l'œuvre soit constituée de la seule traduction ou du commentaire du texte biblique), dont elles sont distinctes, mais dont elles peuvent éventuellement orienter la lecture. Les préfaces et introductions permettent de situer globalement les objectifs et les présupposés de la publication, et notamment de la traduction. Elles contiennent des informations de nature extrêmement variée et sont elles-mêmes très diverses en longueur.

---

[401] Il est d'usage dans les cours de version ancienne ou moderne préparant aux concours universitaires d'entendre que les notes de bas de page sont le signe de l'échec du traducteur. C'est une position argumentable ; mais on peut à l'inverse soutenir que lorsque les ressources du lexique française ne permettent pas, par exemple, de rendre compte de la polysémie de la terminologie du texte source, les notes du traducteur donnent la possibilité de faire référence au texte source ; le fait par ailleurs qu'elles exhibent le statut second du texte issu de la traduction peut, d'un point de vue éthique, être intéressant : c'est bien une traduction que l'on lit, et non l'original.

[402] C'est à dire sans introductions, sans notes, sans illustrations ; nous ne considérons pas dans le cadre de cette étude la page de titre comme un péritexte.

a- Préfacier différent du traducteur

L'identité du préfacier nous apporte un certain nombre d'informations. S'il est distinct du traducteur, on peut supposer qu'il vient apporter son autorité à la publication en la cautionnant. Son éventuelle autorité intellectuelle se double, dans le cas des publications orientées confessionnellement, d'une autorité religieuse.

Le développement de préfaces écrites par une personne autre que le principal auteur ou traducteur de l'ouvrage est ainsi un phénomène relativement tardif. Il semble dans une certaine mesure remplacer les épitres dédicatoires qui disparaissent progressivement du corpus à partir du XVIII[e] siècle, et qui permettaient de mettre la publication sous le patronage d'une autorité[403].

Au sein de notre corpus, les publications suivantes contiennent une préface ou autre texte introductif rédigé par un auteur autre que le traducteur :
- Vian (1861, [93]) : contient une lettre de Méry.
- Segond (1877, [100]) : Préface de la compagnie des pasteurs de Genève.
- Bible de Lienart (1951, [155]) : Introduction générale par Daniel Rops.
- Chouraqui (1953, [159]) : Introduction et notes du R.-P. Lucien-Marie de Saint-Joseph O.C.D.
- Winandy (1960, [164]) : Préface courte de Dubarle O.P.
- Genin (1968, [173]) : Préface d'« Armand Toussaint, cabaliste ».
- En ce temps-là, la Bible (1969, [176]) : contient « Le théâtre sacré des sublimes amants », de Nicole Brisse Canivet et Patrice de Clinchamp ; un paragraphe d'André Frossard ; un texte de Chouraqui.
- Chouraqui (1970, [178]) : contient des préfaces d'André Neher et de René Voillaume.
- Arminjon (1983, [196]) : contient une lettre-préface du Cardinal Henri de Lubac.
- Keustermans (1991, [208]) : contient un portrait de l'auteur par Marie-Clotilde Rooser, une préface par Serge Tarassenko, un prélude par Edmond Radar.
- Le Pichon (1993, [210]) : préface de Jean Guitton.
- Jean-François Six (1995, [217]) : préface de Françoise Verny.
- Carlo Suarès (1995, [219]) : préface de Marc Thivolet.
- Jacques Pierre (1996, [221]) : introduction par René-Régis de Corniac.
- Grand Livre du Cantique des cantiques (1999, [225]) : contient trois préfaces de Julia Kristeva, Marc-Alain Ouaknin et Dom Pierre Miquel.
- Henri Renoux (2000, [226]) : Préface de Salah Stétié.
- Bible Médiaspaul (2000, [229]) : Introduction de Stan Rougier.
- Spick (2000, [230]) : préface de Père Paul-Laurent Carle, op.
- Parmentier (2005, [242]) : préface de Jean Cardonnel.

Le choix de ces préfaciers est un indicateur de l'orientation donnée à la publication : les préfaciers cautionnent les textes qu'ils introduisent de leur autorité. Cette autorité est essentiellement littéraire ou religieuse – voire les deux. L'autorité religieuse se manifeste lorsque les préfaciers écrivent en tant qu'ecclésiastiques. Elle vient soit ancrer la publication

[403] Autorité politique le plus souvent : des publications sont ainsi dédiées « A Monseigneur le duc d'Orléans » (Lancelot de Carles, 1562, [10], à « Louis de Bourbon, Prince de Condé » (Pierre de Courcelles, 1564, [11]), au Roi (Chamvallon, 1601, [16]), à la Reine (Belleau, 1576, [13] ; Geuffrin, 1618, [19]), à Richelieu (Hersent, 1635, [22]), etc.

dans une appartenance confessionnelle marquée[404], soit au contraire souligner sa dimension œcuménique. C'est le cas dans la première traduction de Chouraqui, précédée d'une longue préface du carme Lucien-Marie de Saint-Joseph ; l'éditeur insiste d'ailleurs sur l'importance du dialogue interreligieux dans la publication, à travers une note qui précède la traduction : « La rencontre dans ce volume d'un traducteur juif et d'un préfacier chrétien s'inspire d'un esprit d'amitié aux sources communes de leur foi respective »[405]. La deuxième traduction de Chouraqui[406] est préfacée par un rabbin, André Neher, et un prêtre, René Voillaume. Une démarche similaire est à l'œuvre dans *Le Grand Livre du Cantique des cantiques*[407], qui s'ouvre par les trois préfaces de Julia Kristeva, Marc-Alain Ouaknin et Dom Pierre Miquel ; respectivement donc une philosophe qui s'affirme non-croyante, un rabbin et un ecclésiastique catholique. L'autorité religieuse peut s'accompagner d'une dimension littéraire, lorsqu'un homme de lettres notoirement catholique est l'auteur de la préface. Jean Guitton cautionne ainsi l'ouvrage de Yann le Pichon[408], Daniel Rops la Bible de Liénart[409]. Les préfaces d'écrivains ou d'éditeurs peuvent apporter à la publication une autorité plus exclusivement littéraire ; cela vient, sinon affirmer la nature non-confessionnelle de la traduction concernée, du moins appuyer sa valeur littéraire. Le poète Salah Stétié, l'éditrice Françoise Verny préfacent ainsi des traductions du Cantique. On notera également la préface de la traduction de Genin par le cabaliste et occultiste Armand Toussaint[410]. Ainsi, l'identité des préfaciers interagit-elle avec l'orientation de la traduction (et éventuellement du commentaire) du Cantique.

b- Les préfaces et introductions des traducteurs, lieu d'exposition d'une lecture du texte

Les choses sont un peu différentes lorsque c'est le traducteur qui est l'auteur de la préface, de l'introduction, et en général des textes précédant la traduction et/ou le commentaire. Il ne s'agit pas tant de cautionner que de justifier la traduction ; cela dit les préfaces des traducteurs sont loin de se borner à expliciter les choix de traduction, puisque leurs contenus sont d'une très grande diversité.

Une première remarque concerne la différence des péritextes en fonction du type de publication dans laquelle est incluse la traduction du Cantique des cantiques observée. Les introductions placées au début des Bibles intégrales ne fonctionnent pas comme celles qui introduisent une édition séparée du Cantique ; elles s'appliquent en effet à l'ensemble de la Bible ou à l'Ancien Testament, et non pas spécifiquement au Cantique, même si elles peuvent éventuellement consacrer quelques lignes à chaque livre biblique. Dans les Bibles intégrales ou les recueils, le Cantique peut comporter une introduction propre ; elle sera généralement

[404] La « compagnie des pasteurs de Genève » préface la Bible de Segond ; le cardinal de Lubac préface la traduction du Cantique du jésuite Arminjon, le dominicain Dubarle préface celle du bénédictin Winandy, le dominicain Carle celle du bénédictin Spick.
[405] André Chouraqui, *Le Cantique des cantiques*, Desclée de Brouwer, Paris, 1953, p. 76. [159]
[406] André Chouraqui, *Le Cantique des cantiques suivi des Psaumes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970. [176]
[407] Patrick Calame et Franck Lalou, *Le Grand Livre du Cantique des cantiques* : le texte hébreu, les traductions historiques et les commentaires selon les traditions juive et chrétienne, Paris, Albin Michel, 1999 [225].
[408] Yann Le Pichon, *Le Cantique des cantiques, Dit du Roi Salomon*, traduction-adaptation et méditation, avec une préface de Jean Guitton, Paris, Droguet et Ardant/ Mercure de France, 1993 [210].
[409] *La Sainte Bible*, Nouvelle Edition publiée sous le patronage de la ligue catholique de l'Evangile et la direction de S. Em. le cardinal Lienart, Paris, 1951 [155].
[410] Louis Genin, *Le Cantique des cantiques*, Jette, Librairie J. de Smet-Beyens, 1968 [172].

plus courte[411], plus synthétique ; les remarques concernant la traduction auront quant à elles tendance à ne pas précéder directement le Cantique, mais à figurer dans l'introduction générale, si tant est que ce soient les mêmes principes traductifs qui aient présidé à la traduction de la Bible intégrale.

Par ailleurs, la place occupée matériellement dans les publications par les préfaces et introductions varie fortement, et n'est pas nécessairement corrélée au type de publication. Leur longueur peut aller de quelques courtes pages[412] à plusieurs dizaines, voire plus d'une centaine de pages[413].

Leur contenu est également très variable ; logiquement, il est d'autant plus riche que préfaces et introductions sont longues. Les tendances principales que l'on observe dans les préfaces des traducteurs sont essentiellement les suivantes : analyse du texte du Cantique ; description de l'histoire de l'analyse du Cantique ; justification des choix de traduction.

C'est le plus fréquemment dans les préfaces et introductions des traducteurs que l'on rencontre des éléments d'analyse du texte du Cantique. Ils sont eux-mêmes très variés, du fait sans doute de la pluralité des lectures qui peuvent être faites du texte. Ils peuvent s'intéresser au sens littéral du texte, mais également à sa lecture allégorique. Ils rendent compte d'une analyse du texte source, opérée en amont de la traduction, et que la traduction reflète dans une certaine mesure. C'est tout spécialement le cas lorsque l'introduction traite de la question du genre littéraire du Cantique, puisque l'identification d'un genre littéraire se traduit en général par une forme de la traduction qui permette de l'identifier dans le texte français également.

Le type d'informations contenues dans l'introduction permet de situer l'ensemble de la publication. Tout d'abord, l'affirmation d'une lecture allégorique du texte dans le cas d'une traduction confessionnelle[414], ou au contraire d'une lecture littérale et littéraire, le Cantique étant considéré comme un texte poétique profane[415], induit une prise en considération du texte différente lors de sa traduction ; cela dit, le fait que le texte soit considéré comme sacré ou profane ne joue pas nécessairement sur la lettre de la traduction. Ensuite, l'exposition de l'histoire de l'interprétation du Cantique, qui s'appuie fréquemment sur la citation et la critique de traductions précédentes, mène à l'inscription de la publication de la nouvelle traduction dans le cadre d'une tradition dont l'importance est reconnue ainsi par le traducteur, mais dont les apports sont estimés insuffisants puisqu'une nouvelle traduction est entreprise et légitimée[416].

---

[411] On le constate à l'occasion de l'édition de Bibles intégrales qui reprennent, en les révisant éventuellement, des traductions déjà parues en éditions séparées : les péritextes, et singulièrement les introductions, sont assez systématiquement plus synthétiques. C'est le cas déjà pour la Bible de Port Royal [39] et [40] ; dans la Bible de Jérusalem [156] et [160], dans la Bible des écrivains [232] et [234].

[412] Le plus court texte introductif de notre corpus est certainement celui qui précède la mise en vers du Cantique par Gilardeau : le « préambule » qui précède le texte du Cantique est le suivant (nous le citons intégralement) : « Mon ambition était de publier un volume de vers formant tout un ensemble et intitulé « légendes sacrées ». Mais, comprenant bien qu'un débutant ne peut trop solliciter l'attention du lecteur, j'ai simplement rassemblé la matière de cette plaquette », dans *Cantique des cantiques. Poésies*, Lamalou-les bains, Éditions de la « Revue du Languedoc », 1934, p. 5. [143]

[413] L'introduction au Cantique des cantiques dans l'ouvrage de Paul Joüon (1909, [127]) comprend ainsi plus de cent pages ; elle est suivie de la traduction puis d'un commentaire linéaire, ce qui tend à montrer que l'introduction remplit véritablement des fonctions introductives. L'introduction de Jean Guitton (1934, [144]), précédée d'une préface, comporte également une centaine de pages.

[414] Ce type d'introductions se retrouve dans l'intégralité de la période étudiée, dans bon nombre des traductions confessionnelles, dont il est du reste un des critères de reconnaissance.

[415] Ces introductions sont pour la plupart postérieures à la deuxième moitié du XIX^e^ siècle, et témoignent de l'émergence d'une lecture strictement littérale du texte, dans une perspective non-confessionnelle.

[416] Entre autres, René Dussaud, *Le Cantique des cantiques, essai de reconstitution des sources du poème attribué à Salomon*, Paris, éditions Ernest Leroux, 1919, [131] ; A. Butte, *Le Cantique des Cantiques*, Paris, Pierre Seghers éditeur, 1947, [149] ; Daniel Buzy, *Le Cantique des Cantiques*, traduit et commenté par D. Buzy, Paris, Éditions Letouzey et Ané, 1950, [153] consacrent une bonne partie de l'introduction dont ils font précéder leur

Si le style des traductions – et notamment les choix lexicaux et génériques – évolue au cours de la période étudiée, si les diagnostics effectués par les traducteurs sur le texte portent la marque de leur époque, en revanche on constate que les interrogations soulevées dans les introductions sont globalement de même nature, et témoignent d'une permanence des difficultés rencontrées par les traducteurs du Cantique, ainsi que des intérêts de ce texte. C'est ce qui apparaît si l'on confronte le plan de plusieurs introductions d'époques différentes.

Les quatre discours précédant *La Pastorale sacrée, ou périphrase du Cantique des cantiques selon la lettre*[417] de Charles Cotin se déroulent selon le plan suivant :

> Premier Discours. De l'oeconomie du Cantique des cantiques.
> II. Discours. Du style, & des comparaisons.
> III. Discours. Du sens litteral de l'Ecriture sainte, sur le sujet du Cantique.
> IV. Discours. Du dessein de l'Autheur, où est justifié que le Cantique des Cantiques est un Poëme Dramatique, ou une Poësie représentative.

L'introduction rédigée par Jean Guitton à la traduction du Cantique réalisée d'après les entretiens avec Guillaume Pouget[418] suit un plan relativement similaire, en traitant toutefois spécifiquement le « problème mystique » :

- le problème littéraire
- le problème historique
- le problème moral
- le problème mystique

De même, Denis Buzy dans l'introduction qui précède sa traduction et son commentaire du Cantique examine les points suivants :

1- Canonicité
2- Date
3- Auteur
4- Métrique
5- Intégrité
6- Nature du Cantique
7- Messianisme
8- Nature du commentaire

Toutes les introductions ne sont certes pas aussi complètes et aussi structurées que celles de ces traducteurs. Ce que nous constatons toutefois, c'est que les problèmes rencontrés par les traducteurs ne connaissent guère de variation à travers les siècles ; malgré l'accumulation des traductions et des commentaires, le Cantique semble résister à toute analyse définitive.

---

traduction à un panorama des traductions et des interprétations précédentes. Ils ne sont évidemment pas les seuls ; et par ailleurs, les introductions ne sont pas le seul lieu de tels panoramas ; on note ainsi chez Renan (*Le Cantique des Cantiques*, traduit de l'hébreu avec une étude sur le plan, l'âge et le caractère du poème. Paris, Michel-Lévy frères, 1860 [80]) et Réville (« Le Cantique des cantiques », *in Essais de critique religieuse*, Paris, Joel Cherbuliez, éditeur, 1860 [81]) la part importante prise par l'évaluation des travaux précédents dans des textes qui ne sont plus introductifs, mais qui constituent le fondement des publications qu'ils proposent.

[417] Charles Cotin, *La Pastorale sacrée, ou périphrase du Cantique des cantiques selon la lettre*, Paris, chez Pierre Le Petit, 1662.

[418] Guillaume Pouget et Jean Guitton, *Le Cantique des Cantiques*, Paris, Gabalda, 1934.

L'existence d'introductions extrêmement longues et extrêmement développées pose le problème suivant : en quoi sont-elles intrinsèquement distinctes des commentaires et des études sur le Cantique ? En effet, des introductions extrêmement complètes et construites comme celle de Guitton décrite ci-dessus ou celle de Joüon[419] remplissent le même cahier des charges que, par exemple, l'« étude sur le plan, l'âge et le caractère du poème » comprise dans l'ouvrage de Renan[420]. Ce n'est donc pas tant le contenu qui distingue les introductions développées des traductions avec commentaire, que le fait que le traducteur ou l'éditeur donnent aux considérations comprises dans l'introduction un statut introductif. Cela signifie que ce qui est au centre de la publication, c'est la traduction, et non ses péritextes, et ce même si la traduction occupe un nombre de pages bien moins important que l'introduction – ce qui est très souvent le cas étant donné la grande brièveté du texte du Cantique. Ces introductions auront peut-être un impact moindre sur la réception de la traduction par le lecteur, d'autant que le fait qu'elles soient disposées dans l'espace matériel du livre avant le texte traduit (et non en alternance avec lui, ou en notes de bas de page) les en séparent distinctement. En un sens, ces introductions fonctionnent dans une certaine mesure comme les introductions du traducteur précédant les traductions de textes littéraires ; ces dernières ont un contenu similaire dans le sens où elles décrivent les caractéristiques principales de l'œuvre et, non systématiquement, les partis pris de traduction.

3- Commentaires

L'interaction des traductions du Cantique des cantique avec les commentaires au sein d'une même publication ne se fait pas sur les mêmes modalités. Nous considérons ici comme « commentaires » les textes comportant une explication du Cantique des cantiques, distincts de l'introduction, déplaçant ainsi le centre de gravité de la publication, dont la raison d'être n'est pas la seule traduction, mais le commentaire qui est fait du texte biblique. Les rapports de la traduction nouvelle au commentaire publié avec elle sont complexes, tant d'un point de vue de la présentation matérielle au sein de l'ouvrage que du travail traductif à proprement parler.

a- Identification des publications contenant des commentaires

Sur la base du relevé proposé dans le répertoire bibliographique, nous considérons que notre corpus comprend 53 publications comportant une traduction nouvelle du Cantique, et centrées autour d'un commentaire du texte biblique. Il s'agit des publications suivantes :

Hopil (1627, [20]) ; Marie de l'Incarnation (1683, [33]) ; Jeanne Guyon (1688, [34]) ; Attribué à Bourdaille (1689, [35]) ; Attribué à Aurat (1689, [36]) ; Innocent Le Masson (1692, [38]) ; Abbé de Bellegarde (1701, [41]) ; Hamon (1708, [43]) ; Avrillon (1714, [46]) ; Anonyme (Jean Thomas ?) (1717, [47]) ; Calmet (1724, [48]) ; Carrières (1741, [53]) ; Briand (1848, [74]) ; Renan (1860, [80]) ; Réville (1860, [81]) ; Anonyme publié à Toulouse (1862, [86]) ; Théodore Paul (1863, [89]) ; Godet (1873, [97]) ; Brevet (1890, [108]) ; Le Hir (1890, [109]) ; Doreau (1904, [122]) ; Joüon (1909, [127]) ; Lebeau (1925, [136]) ; Des planches (1933, [142]) ; Hazan (1936, [146]) ; Claudel (1948, [150]) ; Buzy (1950, [153]) ; Soubigou

[419] On peut également citer parmi les auteurs de longues introductions Buzy (1950, [153]), Butte (1947, [149]).
[420] *Le Cantique des Cantiques*, traduit de l'hébreu avec une étude sur le plan, l'âge et le caractère du poème. Paris, Michel-Lévy frères, 1860. [80]

(1951, [157]) ; Longpré (1963, [167]) ; Robert (1963, [168]) ; Robert, Tournay et Nicolaÿ (1967, [171]) ; Schweitzer (1968, [174]) ; Monléon (1969, [175]) ; Grad (1970, [179]) ; Violette d'André (1981, [190]) ; Tournay (1982, [194]) ; Arminjon (1983, [196]) ; Barsotti traduit par Solms (1983, [197]) ; Philippe André (1986, [199]) ; Ceronetti traduit par Devoto et Van de Velde (1989, [203]) ; Nouss (1989, [206]) ; Faessler et Carillo (1995, [216]) ; Six (1995, [217]) ; Speyr traduit par Laforcade (1995, [218]) ; Suarès (1995, [219]) ; Margreth (1996, [220]) ; Blanchard (2000, [227]) ; Spick (2000, [230]) ; Patier (2004, [238]) ; Simoens (2004, [239]) ; Dehem (2004, [240]) ; Sœur Marie-Ancilla (2008, [244]) ; Darmon (2009, [246]).

Notons tout d'abord que ces publications sont relativement rares dans les premiers siècles couverts par notre étude ; l'ouvrage de Hopil[421] paru en 1627 fait exception en présentant le cas d'un commentaire alternant verset par verset avec la traduction, à une époque où ce sont davantage des paraphrases du Cantique qui sont produites. En revanche, au tournant du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècle, ce type d'ouvrages se multiplie, à tel point qu'entre 1683 et 1741, 11 publications sur les 21 contenant une traduction du Cantique publiées à cette époque en contiennent un commentaire ; entre 1688 et 1701, cinq traductions sur sept paraissent accompagnées d'un commentaire, témoignant d'une grande vitalité de ce type de production.

Dans les siècles qui suivent, la proportion de publications motivées par la parution d'un commentaire diminue ; mais le nombre de commentaires du Cantique accompagnés d'une nouvelle traduction reste cependant assez élevé. La proportion est la suivante : au XIX^e^ siècle, 8 publications sur 59, soit 13,5 % du total pour cette période, contiennent un commentaire du Cantique. Ces publications sont concentrées dans la deuxième moitié du siècle et comprennent pour la première fois un nombre important de commentaires rédigés par des théologiens protestants (Paul, Réville) ou ne visant pas à une explication théologique du texte (Renan). Au XX^e^ siècle, 28 publications sur 112, soit 25 %, contiennent un commentaire du Cantique. La proportion monte à 33 % pour les quinze publications de notre corpus publiées au XXI^e^ siècle. Cette hausse semble parallèle à celle qui caractérise la proportion d'ecclésiastiques parmi les traducteurs du corpus[422]. Cette tendance trouve sans doute sa raison dans le fait que les commentaires ont la plupart du temps une vocation exégétique ou théologique (au contraire des introductions, qui, comme nous l'avons suggéré précédemment, couvrent un spectre de sujets bien plus vaste).

b- Modes d'insertion du commentaire dans l'ouvrage

La place occupée par le commentaire au sein de l'ouvrage est très variable, et induit des modes de lecture différents, qui affectent la perception de la traduction ; nous les aborderons selon un degré décroissant de séparation entre traduction et commentaire

Dans bon nombre de publications, le Cantique des cantiques est traduit intégralement et en continu. Le plus souvent, la traduction précède le commentaire[423]. Dans un tel cas,

[421] Claude Hopil, *Les Douces extases de l'ame spirituelle. Rauie en la considération des perfections de son diuin Espoux. Ou exposition mystique & morale du Cantique des Cantiques de Salomon […]*, Paris, Chez Sebastien Huré, 1627.

[422] Sur ce point, voir notre cinquième chapitre, dans lequel nous proposerons un panorama des traducteurs du Cantique des cantiques.

[423] C'est le cas dans les publications suivantes : Joüon (1909, [127]) ; Buzy (1950, [153]) ; reprise ensuite en italiques dans le commentaire ; Schweitzer (1968, [174]) ; Grad (1970, [179]) ; Tournay (1982, [194]) ;

l'ordre théorique de la lecture suppose que le lecteur du commentaire ait pris d'abord connaissance du texte commenté. Notons la typographie spécifique à la traduction d'Arminjon, pour laquelle des italiques sont utilisées, comme si la traduction était en soi une très longue citation. Dans quelques publications, plus rares, la traduction suit le commentaire[424]. Quand bien même le mot n'est pas utilisé, elle semble alors figurer en annexe. La traduction, dans l'ouvrage de Réville[425], occupe une place centrale dans la publication ; elle est précédée et suivie par le commentaire. L'ouvrage de Renan[426] suit en quelque sorte un mouvement inverse, puisque les deux traductions (simple, et dramatique) sont séparées par « étude sur le plan, l'âge et le caractère du poème ». Il est en revanche plus difficile de saisir la longueur et l'unité du texte traduit lorsqu'il alterne avec le commentaire. Dans la majeure partie des cas en effet, le commentaire et la traduction ne sont pas absolument séparés à travers deux parties bien distinctes de la publication, mais ils alternent selon des modalités qui varient. Une forme de continuité dans la traduction comme dans le commentaire existe dans les publications qui fonctionnent selon un système de mise en page permettant de faire coexister dans l'espace de la double page traduction et commentaire, soit que la traduction figure dans la partie supérieure de la page et le commentaire dans la partie inférieure[427], soit que la traduction figure dans des notes de pas de pages[428], soit encore que ce soit un système de colonnes qui permette de faire figurer le commentaire en vis-à-vis de la traduction[429]. Traduction et commentaire se présentent simultanément au regard du lecteur, et semblent indissociables l'une de l'autre, dans un rapport hiérarchique qui varie par ailleurs selon la taille de la police adoptée et l'espace accordé à l'une et à l'autre.

L'alternance par chapitre (traduction d'un chapitre suivie du commentaire de ce chapitre) ne se rencontre que rarement. Plus nombreuses sont en revanche les publications fonctionnant selon un principe d'alternance similaire, le Cantique étant réparti en des extraits d'une longueur variable, dépendant notamment des unités distinguées dans le texte par le traducteur. Dans les traductions de Doreau[430], Lebeau[431], Soubigou[432] et Robert et Tournay[433],

---

Arminjon (1983, [196]), entièrement en italiques ; Ceronetti traduit par Devoto et Van de Velde (1989, [203]) ; Faessler et Carillo (1995, [216]) ; Six (1995, [217]) ; Suarès (1995, [219]).

[424] Dans les publications suivantes : Anonyme publié à Toulouse (1862, [86]) ; Hazan (1936, [146]) ; Blanchard (2000, [227]) ; Sœur Marie-Ancilla (2008, [244]).

[425] Albert Réville, « Le Cantique des cantiques », dans *Essais de critique religieuse*, Paris, Joel Cherbuliez, éditeur, 1860.

[426] Ernest Renan, *Le Cantique des Cantiques*, traduit de l'hébreu avec une étude sur le plan, l'âge et le caractère du poème. Paris, Michel-Lévy frères, 1860. [80]

[427] On trouve une telle division de l'espace des pages dans quatre publications du corpus : Calmet (1724, [48]) ; Le Hir (1890, [109]) ; Robert (1963, [168]) et Nouss (1989, [206]).

[428] La traduction de l'abbé Brevet, dans *Le Cantique des cantiques, ou l'amour réciproque de Jésus-Christ et de l'église*, Paris, P. Lethielleux, éditeur, 1890 [108], figure ainsi en notes de bas de page, l'ouvrage étant consacré au commentaire du Cantique.

[429] Abbé de Bellegarde, *Livres moraux de l'Ancien Testament, contenant les Proverbes de Salomon, l'Ecclesiaste, le Cantique des cantiques, la Sagesse et l'Ecclesiastique. Où sont renfermés les Maximes de la Sagesse divine, avec les Devoirs de la vie civile*, Paris, chez Jean & Michel Guignard, 1701, [41].

[430] Pierre Doreau, dans *L'Épopée du cœur de l'Humanité : Le Cantique des Cantiques, traduction et commentaire*, Paris, Librairie catholique Périsse Frères, 1904, identifie douze chants dans le Cantique.

[431] E.-M. Lebeau, dans *Le Cantique de l'union à Dieu. Le Cantique des cantiques et l'âme fidèle*, Desclée de Brouwer et Cie, Bruges, Lille, Paris, 1925 [136], suivant la traduction de Joüon, voit sept chants dans le Cantique.

[432] Louis Soubigou, dans *Le Chant de Marie et le chant de l'église (en marge du Cantique des Cantiques)*, Angers, 1951 [157] distingue six chants dans le Cantique, eux-mêmes divisés en unités plus petites, portant des titre (par exemple, on lit dans premier chant « Désirs et recherche » et « rencontre nuptiale ») ; la traduction, en italiques, alterne chant par chant avec le commentaire en romaines.

[433] Raymond Tournay et Miriam Nicolaÿ qui éditent la version abrégée du commentaire de Robert le font alterner avec la traduction suivant les cinq chants qu'ils distinguent dans l'œuvre, dans *Le Cantique des Cantiques : commentaire abrégé,* Paris, Éditions du Cerf, 1967 [171].

le traducteur identifie un nombre variable d'unités littéraires, qui déterminent le découpage du commentaire. Plusieurs publications fonctionnent selon ce principe[434]. L'alternance par verset a pour conséquence une très grande fragmentation de la traduction. On l'observe dans un petit nombre de publications du corpus[435] ; on constate qu'une majorité des traductions et commentaires publiés autour de 1700 fonctionnent selon ce principe, qui ne réapparaît qu'au début du XXI^e^ siècle. Quoi qu'il en soit, l'alternance de traduction et commentaire par chapitre, extraits ou verset suppose un commentaire linéaire du Cantique des cantiques, qui suit d'autant plus étroitement l'ordre du texte que la traduction est elle-même fractionnée.

Un dernier mode d'interaction du commentaire et de la traduction est celui qui consiste à ne pas séparer la traduction autrement que par l'usage d'une typographie ou de signes diacritiques spécifiques. Ainsi, la traduction peut-elle figurer au sein même du commentaire – linéaire – mise en évidence par l'utilisation de caractère gras[436], d'italiques[437], de guillemets[438]. C'est selon un tel principe d'entremêlement de la traduction et du texte second que fonctionnent certaines paraphrases. Nous considérons toutefois que les textes que nous venons d'évoquer relèvent du commentaire, dans la mesure où ils proposent une explicitation du texte, et non une véritable paraphrase : en effet les éléments de commentaires n'ont pas pour fonction d'apporter extension et variation au texte, mais ils viennent en expliquer certains points, dans l'ordre du texte, à la manière d'une lecture commentée.

c- Problèmes de terminologie

Nous considérons, selon les critères exposés dans le premier chapitre, comme « commentaires » des textes qui ne sont pas toujours désignés par leurs auteurs par le terme « commentaire, mais qui révèlent dans leurs titres une plus grande variété terminologique, qui tend du reste à brouiller la limite entre commentaire et paraphrase. Dominique Millet-Gérard aborde ainsi dans son ouvrage *Le Signe et le sceau. Variations littéraires sur le Cantique des cantiques*[439] le genre de l'exposition[440], à propos de l'exposition de Hopil, qui figure dans

[434] Il s'agit de la traduction par un auteur anonyme publiée à Toulouse en 1862, [86] (des extraits assez larges alternent avec leur commentaire, dans lequel des unités isolées de la traduction sont reprises en italiques), et, plus récemment, des traductions de Monléon (1969, [175]), Speyr traduit par Laforcade (1995, [218] ; la traduction figure en italiques) et de Simoens (2004, [239]).

[435] Hopil (1627, [20]) ; Jeanne Guyon (1688, [34]) ; Attribué à Bourdaille (1689, [35]) ; Innocent Le Masson (1692, [38]) ; Anonyme (Jean Thomas ?) (1717, [47]) ; Dehem (2004, [240]) ; Darmon (2009, [246]).

[436] Chez Longpré (1963, [167]), Violette d'André (1981, [190]).

[437] Chez Marie de l'Incarnation (1683, [33]), Hamon (1708, [43]), Des planches (1933, [142]), Margreth (1996, [220]) ; dans la Bible de Carrières c'est le commentaire qui s'insère en italiques au sein de la traduction.

[438] Chez Godet (1873, [97]), Philippe André (1986, [199]) et Claire Patier (2004, [238]).

[439] Dominique Millet-Gérard, *Le Signe et le sceau. Variations littéraires sur le Cantique des cantiques*, Genève, Droz, 2010.

[440] Les ouvrages suivant comportent dans leur titre même le terme d'exposition (le texte du Cantique y est ainsi « exposé » dans un commentaire suivant l'ordre du texte, qui révèle les sens mystiques et allégoriques du texte) : Claude Hopil, *Les douces extases de l'ame spirituelle. Rauie en la considération des perfections de son diuin Espoux. Ou exposition mystique & morale du Cantique des Cantiques de Salomon. Utile à toutes personnes pour la pratique de la vie Chrestienne, & qui donne plusieurs belles & diuerses pensées aux Predicateurs pour toutes sortes de sujets*. Paris, 1627 [20] ; Pierre Thomas de Saincte Marie *Les Delices de l'homme interieur, ou le Cantique des cantiques exposé mystiquement en la faveur des personnes spirituelles, ou se descouvrent les plus rares effects de la grace de Jesus-Christ*, Rouen, 1653, [28] ; Mère Marie de l'incarnation, *Retraites de la Venerable Mere Marie de l'Incarnation, Religieuse Ursuline. Avec une exposition succinte du Cantique des cantiques*. Paris, 1683 [33].

notre corpus[441]. C'est le terme d'explication (avec ses variantes du type « Le Cantique des cantiques expliqué… ») qui intervient le plus souvent, dans les ouvrages des auteurs suivants :

Marolles (1672, [32])[442]
Anonyme (1689, [35])[443]
Anonyme (1692, [36])[444]
Innocent Le Masson (1692, [38])[445]
Sacy-Du Fossé (1684, [39])[446]
Hamon (1708, [43])[447]
Anonyme (1717, [47])[448]

Notons que toutes ces « explications » ont été considérées dans le cadre de notre lecture comme des commentaires. Aucun texte de nature paraphrastique selon nos critères n'était désigné sous ce terme, qui semble désigner des commentaires méthodiques, linéaires, verset à verset du texte. Il disparaît dans les titres après 1717, pour être remplacé par le mot « commentaire ». Comme le note le Dictionnaire historique de la langue française[449], le mot « commentaire », attesté en 1675, avait alors une valeur péjorative, d'où sans doute le choix de nommer « explication » ce qui, de notre point de vue, relève du commentaire.

Le terme « interprétation » est utilisé par Jeanne Guyon[450]. Le mot interprétation, qui pouvait encore à l'époque désigner la traduction[451], est ici à prendre dans son sens herméneutique. De fait, comme le montre Dominique Millet-Gérard, l'ouvrage de Guyon est un « exemple extrême d'interprétation allégorique selon le sens moral, totalement ignorante du sens littéral »[452].

Le terme de « déclaration »[453] est enfin à trouver dans le titre du commentaire de François de Sales ; ce texte relève toutefois davantage de la paraphrase que du commentaire, dans la mesure où c'est le texte français du Cantique qui est augmenté par des ajouts paraphrastiques allégoriques insérés en son sein.

---

[441] Dominique Millet-Gérard consacre le chapitre IX de son ouvrage à Claude Hopil ; ce chapitre, intitulé « Poème sur poème. Claude Hopil et la spirale baroque », vise notamment à montrer comment la citation ou la référence au Cantique s'insère dans une écriture qui, de l'explication, module vers la *variatio*.

[442] Michel de Marolles, *Le Cantique des cantiques de Salomon. Traduction en vers selon le sens Litteral, qui se doit expliquer par un sens mystique […]*, Paris, de l'imprimerie de Jacques Langlois, 1672 [32].

[443] Anonyme, *Explication du Cantique des cantiques, tirée des Saints Péres & des Autheurs Ecclésiastiques, par D. M B. S.*, Paris, Guillaume Desprez, 1689 [35].

[444] Anonyme, *Le Cantique des cantiques traduit en François : Avec une explication du sens litteral et spirituel. Tiré des Saints Peres, & des Auteurs Ecclesiastiques. Divisé en deux parties*, Lyon, Benoist Bailly, 1689 [36].

[445] Innocent Le Masson, *Sujets de Meditations sur le Cantique des cantiques de Salomon, expliqué selon le Sentiment des Saints Peres de l'Eglise*, Lyon, chez François Comba, 1692 [38].

[446] *Cantique des cantiques traduit en françois, avec une explication tirée des saints Pères & des Auteurs Ecclésiastiques*, Paris, chez Guillaume Desprez, 1694 [39].

[447] Jean Hamon, *Explication du Cantique des cantiques […],* Paris, chez Jacques Estienne, 1708 [43].

[448] Jean Thomas, *Explication en vers du Cantique des cantiques de Salomon, à l'honneur de la très-sainte Vierge Marie Mère de Dieu, l'Epouse de ce sacré Cantique*, Paris, chez la Veuve de Raymond Mazieres, 1717 [47].

[449] Ouvrage cité, entrée « commentaire », p. 814.

[450] Jeanne Guyon, *Le Cantique des cantiques de Salomon, interpreté selon le sens mistique & la vraie representation des Etats interieurs*, Lyon, chez Antoine Briasson, 1688 [34].

[451] De fait la Bible de Diodati mentionne sur la page de titre « *La Sainte Bible*, interpretee par Jean Diodati. Imprimee à Geneve, chez Pierre Aubert, 1644 » ; « interprétée » étant ici un synonyme de « traduite.

[452] Dans ouvrage cité, p. 75.

[453] François de Sales, *Traité de L'Amour de Dieu, du bienheureux François de Sales […] Et augmenté de la Déclaration Mystique sur la Cantique des Cantiques par le mesme Autheur*, Paris, chez Sébastien Huré, 1647 [25].

4- Paraphrases

Dans la section suivante, nous considérons le terme « paraphrase » en nous référant à la paraphrase comme mode de rapport global au texte, et non à la paraphrase comme figure microstructurale.

a- Identification des publications contenant des paraphrases

D'après les relevés dont rend compte le répertoire bibliographique, vingt publications incluses dans le corpus comprennent une paraphrase. Conformément à la définition proposée dans le premier chapitre, nous identifions comme paraphrase tout d'abord les textes nommés comme tels dans le titre ou le sous titre de la publication[454] . Nous ne considérons pas systématiquement les mises en vers du Cantique comme des paraphrases, quand bien même la versification aurait mené à un étoffement significatif du texte. Nous considérons en revanche comme paraphrases les versions du Cantique qui procèdent à une augmentation du volume du texte par le développement de son exégèse, littérale ou, le plus souvent, spirituelle.

Les publications contenant, outre une traduction, une paraphrase du Cantique, ou bien incluant les éléments de traduction au sein même de la paraphrase, sont les suivantes :

Lancelot de Carle (1562, [10]) ; Chanvallon (1601, [16]) ; M. de la Terrasse (1617, [18]) ; Geuffrin (1618, [19]) ; Hersent (1635, [22]) ; de Saincte Marie (1653, [28]) ; Desmarets (1656, [29]) ; Cotin (1662, [30]) ; Anonyme Paris (1690, [37]) ; Avrillon (1714, [46]) ; Anonyme Paris (1733, [50]) ; Duguet et d'Asfeld (1754, [56]) ; Abbé de Gérard (1767, [56]) ; Abbé Joubert (1786, [60]) ; Marcellus (1840, [69]) ; Le Blanc d'Ambonne (1863, [87]) ; Abbé anonyme (1865, [91]) ; Abbé Boileau (1891, [110]) ; Colomb-Brun (1922, [135]) ; André Forest (1982, [193]).

On observe que la majeure partie de ces publications paraissent aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles ; seules deux publications du corpus publiées au XX^e^ siècle peuvent selon nos critères être considérées comme des paraphrases, sur les 112 publiées à cette époque. En revanche, on remarque une importante concentration de paraphrases dans une large première moitié du XVII^e^ siècle. Six publications sur les quinze publiées entre 1600 et 1662 sont ou comprennent une paraphrase du Cantique. La paraphrase biblique est en effet un genre littéraire qui connaît son plus grand développement à cette époque.

---

[454] Il s'agit des publications suivrantes: Lancelot de Carle, *Le Cantique des Cantiques de Salomon, paraphrasé en vers françois* (1562, [10]) ; Champvallon, *Paraphrase sur le Cantique des cantiques*, (1601, [16]) ; Geuffrin, *Paraphrases sur le Cantique*, (1618, [19]) ; Hersent, *La Pastorale Saincte, ou Paraphrase du Cantique* (1635, [22]) ; Cotin, *La Pastorale sacrée, ou périphrase du Cantique* (1662, [30]) ; Anonyme Paris, *Le Cantique des cantiques de Salomon, traduit en françois, avec une Paraphrase selon le sens littéral, faite sur les Versions du Texte Hébreu, du Grec des Septante, & du Latin de la Vulgate ; et une autre selon le sens historique de Jesus-Christ & de l'Eglise* (1690, [37]) ; Marcellus, *Le cantique des cantiques de Salomon, traduit et paraphrasé en forme de cantates sacrées* (1840, [69]) ; André Forest, *Que Tu es beau, mon Bien-Aimé ! Paraphrase du « Cantique des Cantiques »* (1982, [193]).

b- Mode d'insertion des paraphrases dans les traductions

Les paraphrases s'insèrent dans les publications et se distinguent des traductions selon des modalités variées. Nous les abordons dans l'ordre d'un degré de distinction décroissant entre traduction et paraphrase. Tout d'abord, un dispositif de mise en page peut séparer un texte qui serait une traduction simple d'un autre texte qui en serait la paraphrase. On en trouve quelques exemples, qui varient entre eux. L'ouvrage de Cotin[455] déploie plusieurs textes en parallèle : sur la page de gauche, deux colonnes présentent une traduction française à gauche, la Vulgate en italiques à droite ; sur la page de droite figure la paraphrase, avec appareil dramatique. Cette paraphrase, désignée de « périphrase » par l'auteur, est rédigée en vers. L'ouvrage anonyme paru à Paris en 1690[456] est organisé selon une mise en page très complexe. La page de gauche comprend trois colonnes, qui contiennent, de gauche à droite, une compilation des leçons des versions anciennes en latin ; une paraphrase latine ; le texte de la Vulgate ; la page de droite comprend elle aussi trois colonnes, avec respectivement une traduction littérale du texte de la Vulgate, et deux paraphrases, la première selon le sens littéral et la seconde selon le « sens historique » ; le dialogue y est mené entre Jésus-Christ et l'Église. La paraphrase de l'Abbé Armand de Gérard[457] comporte une mise en page différente : le haut des pages est occupé par le texte latin ; le bas des pages de gauche par la paraphrase française et le bas des pages de droite par des vers latin. Il y a un seul texte français, et contrairement aux ouvrages de Cotin ou de l'anonyme de 1690, la paraphrase n'est pas séparée de la traduction par un jeu de colonnes.

Un cas spécifique est représenté par l'ouvrage de Hersent[458], qui propose trois paraphrases successives, présentées en pleine page l'une après l'autre, avec une forme de gradation dans l'éloignement vis-à-vis du sens littéral, puisque d'une part il s'agit de paraphrases respectivement littérale, allégorique et mystique, et que d'autre part le volume qu'elles occupent tend à s'accroître.

Les cas les plus fréquents sont toutefois ceux qui ne séparent pas traduction et paraphrase en des textes différents, mais qui les entremêlent, faisant ou non apparaître à travers la typographie la frontière entre texte traduit et insertion d'éléments paraphrastiques. Quatre publications[459] de notre corpus font ainsi figurer la traduction en italiques, le texte de la paraphrase étant quant à lui imprimé en caractère romains. Le caractère péritextuel de la paraphrase est ainsi explicite ; de même, ce qui relève du texte biblique à proprement parler est également immédiatement repérable[460]. Cette façon de procéder est répartie dans

---

[455] Charles Cotin, *La Pastorale sacrée, ou périphrase du Cantique des cantiques selon la lettre […]*, Paris, chez Pierre Le Petit, 1662 [30].

[456] Anonyme, *Le Cantique des cantiques de Salomon, traduit en françois, avec une Paraphrase selon le sens littéral, faite sur les Versions du Texte Hébreu, du Grec des Septante, & du Latin de la Vulgate ; et une autre selon le sens historique de Jesus-Christ & de l'Eglise. A quoi on a joint une explication selon le sens Literal & Historique, et une autre selon le sens spirituel*, Paris, chez Hilaire Foucault, 1690 [37].

[457] Armand de Gérard, *Le Cantique des cantiques, idylle prophétique, le Pseaume XLIV, et la célèbre Prophétie d'Emmanuel, fils de la Vierge, aux chapitres VII, VIII et IX d'Isaïe, Interprétés sur l'Hébreu, dans le sens littéral*, La Rochelle, chez P. Mesnier, 1767, [58].

[458] Charles Hersent, *La Pastorale Saincte, ou Paraphrase du Cantique des cantiques de Salomon Roy d'Israël, selon la lettre & selon les sens allégorique & Mystique*, Paris, 1635 [22].

[459] Il s'agit des ouvrages Pierre Thomas de Saincte Marie (1653, [28]) ; de l'Abbé Joubert (1786, [60]) ; de Le Blanc d'Ambonne (1863, [87]) ; d'André Forest (1982, [193]).

[460] Par exemple, voilà comment les premiers versets sont rendus dans la paraphrase d'André Forest :
1 Cantique des Cantiques, cantique par excellence, de Salomon.
La bien-aimée
2 Qu'il me baise des baisers de sa bouche, de Son Souffle divin, le Saint Esprit.
Tes amours sont plus délicieuses que le vin qui enivre ;

l'ensemble de la période étudiée ; elle ne relève pas d'une tendance historique, mais d'un choix particulier du traducteur et/ou de l'éditeur. Il existe enfin un nombre assez important de publications qui ne permettent pas de distinction immédiate entre traduction et paraphrase. Ces publications s'annoncent parfois comme des paraphrases du Cantique[461], parfois non[462] ; nous catégorisons néanmoins la version du Cantique qu'elles contiennent comme une paraphrase, dans la mesure où il s'agit d'une version intégrale du Cantique, dépassant néanmoins en longueur le volume du texte de départ, à travers l'insertion d'éléments exégétiques[463]. Nous incluons néanmoins ces textes dans notre corpus, puisqu'ils rendent compte, malgré cette insertion, de l'intégralité du texte de départ ; il y ainsi tout de même un transfert linguistique qui s'opère. C'est d'autant plus flagrant lorsque la paraphrase française figure aux côtés du texte latin, dont elle est manifestement la version[464]. Il n'est certes pas impossible que les paraphrases restantes n'aient pas été effectuées depuis un texte en langue étrangère, et ne relèvent donc pas de la traduction en tant que transfert interlinguistique ; mais dans l'impossibilité de prouver qu'elles ont été rédigées en partant d'un autre texte français, dans la mesure où elles rendent compte de l'intégralité du Cantique, nous les incluons dans le corpus.

Nous analyserons dans le dernier chapitre de cette étude des cas de versets dans lesquels s'entremêlent paraphrase et traduction.

5- Éditions bilingues

D'après les relevés dont fait état le répertoire bibliographique, notre corpus comprend soixante-trois éditions bilingues ou multilingues. Il s'agit des publications suivantes :

- Livres de Salomon édités par Estienne (1552, [6]) : traduit de l'hébreu ; publie la version latine de Pagnini.
- La Terrasse (1617, [18]) : traduit de la V. ; avec texte de la V.
- Rodolphe Le Maistre (1628, [21]) : traduit du latin, inclut une nouvelle version latine.
- Saincte Marie (1653, [28]) : traduit de la V. ; avec texte de la V.
- Jean Desmarets (1656, [29]) : traduit de la V. ; avec texte de la V.
- Cotin (1662, [30]) : traduit de la V. ; avec texte de la V.
- Attribué à Bourdaille (1689, [35]) : traduit de la V. ; avec texte de la V.
- Attribué à Aurat (1689, [36]) : traduit de la V. ; avec texte de la V.
- Anonyme Paris (1690, [37]) : traduit de la V. ; avec texte de la V.
- Innocent Le Masson (1692, [38]) : traduit de la V. ; avec texte de la V.
- Port-Royal édition séparée (1694, [39]) : traduit de la V. ; avec texte de la V.
- Port-Royal édition intégrale (1700, [40]) : traduit de la V. ; avec texte de la V.

---

3 *l'arôme de tes parfums*, de Tes ineffables vertus *est exquis ; ton nom*, qui désigne Ton être, *est une huile qui s'épanche* et imprègne mon être à moi,
c'est pourquoi il gagne tous les cœurs et *les jeunes filles*, les âmes pures, *t'aiment*.

[461] C'est le cas des ouvrages de Lancelot de Carle (1562, [10]) ; de Champvallon (1601, [16]) ; de Geuffrin (1618, [19]) ; de Marcellus (1840, [69]).

[462] Ainsi fonctionnent les ouvrages de M. de la Terrasse (1617, [18]) ; de Desmarets (1656, [29]) ; d'Avrillon (1714, [46]) ; du traducteur anonyme de Paris (1733, [50]) ; de Duguet et d'Asfeld (1754, [56]) ; de l'Abbé anonyme (1865, [91]) et de l'Abbé Boileau (1891, [110]).

[463] Une des manifestations les plus flagrantes en est l'explicitation de la nature divine des interlocuteurs (l'âme et le Christ, ou l'Église et le Christ se substituent aux figures féminine et masculine du Cantique)

[464] Dans les ouvrages de M. de la Terrasse (1617, [18]) et de l'anonyme de Paris (1733, [50]), le latin de la Vulgate figure dans la publication.

- Bellegarde (1701, [41]) : traduit de la V. ; avec texte de la V.
- Hamon (1708, [43]) : traduit de la V. ; avec texte de la V.
- Bonnodière (1708, [44]) : traduit de la V. ; avec texte de la V.
- Anonyme Paris (1708, [45]) : traduit de la V. ; avec texte de la V.
- Avrillon (1714, [46]) : traduit de la V. ; avec texte de la V.
- Anonyme Paris (1717, [47]) : traduit de la V. ; avec texte de la V.
- Calmet (172, [48]) : traduit de la V. ; avec texte de la V.
- Robert Morel (1730, [49]) : traduit de la V. ; avec texte de la V.
- Anonyme (1733, [50]) : traduit de la V. ; avec texte de la V.
- Armand de Gérard (1767, [58]) : traduit du latin et publie texte de Pagnini.
- Genoude (1820, [62]) : latin de la V en note de bas de page.
- Verdure (1823, [63]) : accompagné de vers latin.
- Cahen (1831-1851, [64]) : traduit du TM ; avec le TM.
- Glaire (1835, [65]) : traduit de la V. ; avec texte de la V.
- Dargaud (1839, [66]) : traduit de la V. ; avec texte de la V.
- Guillemin (1839, [67]) : traduit de la V. ; avec texte de la V.
- Delaborde (1842, [71]) : traduit de la V. ; avec texte de la V.
- Richelet (1843, [72]) : avec texte latin, qui n'est pas la V.
- Mallet de Chilly (1854, [76]) : traduit de la V. ; avec texte de la V.
- Fretin (1855, [77]) : traduit le texte latin de Houbigant ; latin cité.
- Wogue (1860-1869, [79]) : traduit du TM ; avec le TM.
- Docteur B** N** (1873, [96]) : traduit de la V. ; avec texte de la V.
- Arnaud (1874, [99]) : traduit de la V. ; avec texte de la V.
- Amélie Bauche (Albert Fornelles) (1885, [103]) : traduit de la V. ; avec texte de la V.
- Abbé Brevet (1890, [108]) : traduit de la V. ; avec texte de la V.
- Vivier (1892, [112]) : traduit de la V. ; avec texte de la V.
- Polyglotte de Vigouroux (1898-1909, [117]) : traduit de la V. ; avec texte de la V., des LXX et du TM.
- Rabbinat (1899-1906, [118]) : traduit du TM ; avec le TM.
- Athanase Taoussi (1919, [132]) : traduit de la V. ; avec texte de la V.
- Vulliaud (1931, [140]) traduit du TM ; avec le TM.
- Pirot et Clamer (1935-1956, [145]) : édite la V., traduit du TM.
- Claudel (1948, [150]) : traduit de la V. ; avec texte de la V.
- Buzy (1950, [153]) : édite la V., traduit du TM.
- Debon (1959, [162]) : traduit de la V. ; avec texte de la V.
- Grégory (1962, [166]) : traduit de la V. ; avec texte de la V.
- Monléon (1969, [175]) : traduit de la V. ; avec texte de la V.
- Grad (1970, [179]) : traduit du TM ; avec le TM.
- Blua (1975, [183]) : traduit de la V. ; avec texte de la V.
- Magdalith (1976, [185]) : traduit du TM ; avec le TM.
- Mariel (1977, [186]) : traduit de l'hébreu non massorétique, l'édite.
- Benn (1989, [202]) : traduit du TM ; avec le TM.
- Cherpillod (1989, [204]) : traduit du TM ; avec le TM.
- Nouss (1989, [206]) : traduit du TM ; avec le TM.
- Keustermans (1991, [208]) : contient des traductions en anglais, allemand, néerlandais.
- Wyler (1994, [214]) : traduit du TM ; avec le TM.
- Carlo Suarès (1995, [219]) : traduit du TM ; avec le TM.
- Pierre (1996, [221]) : contient le texte français, hébreu, allemand et anglais
- Boncompain (1999, [224]) : contient le Cantique en français, anglais et espagnol

- Calame, Grand livre du Cantique (1999, [225]) : traduit du TM ; avec le TM.
- Calame (2000, [228]) : traduit du TM ; avec le TM.
- Dehem (2004, [240]) : traduit du TM ; avec le TM.

La répartition dans le temps de ces éditions, ainsi que l'évolution de la langue du texte jouxtant la traduction française, sont riches d'enseignements. La proportion représentée par les éditions bilingues ou multilingues par siècle est la suivante :

XV^e^ et XVI^e^ siècle : 1/ 15 : 6,66%
XVII^e^ siècle : 11/25 : 44%
XVIII^e^ siècle : 10/ 20 : 50%
XIX^e^ siècle : 18/59 : 30,5%
XX^e^ siècle : 22/112 : 19,6%
XXI^e^ siècle : 1/15 : 6,66%

On note globalement une hausse de la part des éditions bilingues du début de notre période jusqu'au XVIII^e^ siècle, période à laquelle elles représentent la moitié des publications comprenant une traduction du Cantique ; du début du XIX^e^ siècle à nos jours la part des éditions bilingues diminue sensiblement. Cela dit, la nature du texte en langue étrangère, ainsi que les motivations qui poussent auteurs et éditeurs à réaliser une publication bilingue, varient considérablement au cours de la période étudiée. On note ainsi plusieurs tendances, dont rendent compte diverses déterminations historiques qui rendent difficile une unique périodisation. Nous analyserons ainsi la répartition des éditions bilingue en fonction des langues incluses dans les publications, en essayant à chaque fois de rendre compte du contexte historique qui a permis leur émergence.

La présence de l'original dans la même édition que la traduction a des conséquences évidentes sur la lecture des textes, mais aussi, dans une certaine mesure, sur le travail du traducteur – et cela est commun à la traduction biblique et à la traduction littéraire. La traduction française ne peut, dans une édition bilingue, se substituer à l'original ; sa nature seconde est soulignée par la présence du texte traduit dans l'édition. Le lecteur peut de ce fait contrôler la traduction, pour peu que la langue du texte source lui soit familière ; et réciproquement, la traduction lui est également une voie d'accès au texte original. Pour les textes littéraires, ce type d'éditions, plus fréquent pour la poésie que pour la prose, témoigne d'une volonté de mettre l'original à portée du lecteur, dans le cadre d'éditions souvent plus savantes que la moyennes, et/ou destinées à l'apprentissage d'une langue ou à l'accès à une littérature étrangère dans le cadre scolaire et universitaire ; les éditions bilingues ne sont pas non plus sans dénoter une méfiance, ou du moins un soupçon, vis-à-vis de la traduction. Dans le cas des textes bibliques, s'ajoute à cela la spécificité propre au statut du texte sacré selon les différentes Églises. Dans le judaïsme, c'est le texte hébreu qui est sacré ; sa traduction ne l'est pas. Pour le catholicisme tridentin, la Vulgate est version authentique, ce qui a pour conséquence que le texte latin, qui est lui-même une traduction, devient à son tour texte de source de référence. Dans ce contexte, produire le texte source en même temps que la traduction peut donner le sentiment que la traduction n'est que la béquille permettant au lecteur francophone ne comprenant pas l'hébreu ou le latin d'accéder au texte sacré, alors qu'évidemment il n'y aurait pas eu de publication sans la production d'une nouvelle traduction. Néanmoins, le fait de publier également le texte source renvoie la traduction à son statut de texte second, contingent, perfectible : il n'y a de sacré que le texte source.

Quarante-six publications du corpus contiennent un texte en latin. Dans les quarante cas suivants, il s'agit du latin de la Vulgate[465].

La Terrasse (1617, [18]) ; Saincte Marie (1653, [28]) ; Jean Desmarets (1656, [29]) ; Cotin (1662, [30]) ; Attribué à Bourdaille (1689, [35]) ; Attribué à Aurat (1689, [36]) ; Anonyme Paris (1690, [37]) ; Innocent Le Masson (1692, [38]) ; Port-Royal édition séparée (1694, [39]) ; Port-Royal édition intégrale (1700, [40]) ; Bellegarde (1701, [41]) ; Hamon (1708, [43]) ; Bonnodière (1708, [44]) ; Anonyme Paris (1708, [45]) ; Avrillon (1714, [46]) ; Anonyme Paris (1717, [47]) ; Calmet (1724, [48]) ; Robert Morel (1730, [49]) ; Anonyme (1733, [50]) ; Genoude (1820, [62]) ; Glaire (1835, [65]) ; Dargaud (1839, [66]) ; Guillemin (1839, [67]) ; Delaborde (1842, [71]) ; Richelet (1843, [72]) ; Mallet de Chilly (1854, [76]) ; Docteur B** N** (1873, [96]) ; Arnaud (1874, [99]) ; Amélie Bauche (Albert Fornelles) (1885, [103]) ; Abbé Brevet (1890, [108]) ; Vivier (1892, [112]) ; Athanase Taoussi (1919, [132]) ; Pirot et Clamer (1935-1956, [145]) ; Claudel (1948, [150]) ; Buzy (1950, [153]) ; Debon (1959, [162]) ; Grégory (1962, [166]) ; Monléon (1969, [175]) ; Blua (1975, [183]).

À ces textes s'ajoute la Bible polyglotte de Vigouroux (1898-1909, [117])[466], qui contient en plus de la Vulgate une édition du texte grec des Septante et du texte massorétique hébreu.

On remarque plusieurs choses dans ces éditions. Tout d'abord, une forte concentration de publications du corpus comprenant le texte du Cantique dans la version de la Vulgate entre 1650 et 1735. Pendant cette époque, nous identifions vingt-quatre publications comportant une version du Cantique en français ; dix-huit d'entre elles comportent également le texte de la Vulgate. Sur les six publications restantes, trois sont des traductions protestantes de la Bible. À cette époque ainsi, la quasi totalité des traductions catholiques du Cantique comprennent le texte de la Vulgate. Le fait que la Vulgate soit le texte biblique seul déclaré authentique par l'Église catholique explique certes qu'il soit fréquemment édité en vis-à-vis des traductions ; mais la date de la quatrième session du concile de Trente est bien antérieure[467] au début de cette vague d'éditions bilingues des textes bibliques ; de même, ce n'est qu'en 1893 avec l'encyclique *Providentissimus Deus* puis en 1943 avec l'encyclique *Divino Afflante Spiritu* que le recours aux textes hébreux est autorisé, puis prescrit pour la traduction de la Bible. L'importance de publications reprenant le texte de la Vulgate à la fin du XVII^e^ siècle et au début du XVIII^e^ siècle répond à une logique autre que seulement déterminée par les injonctions conciliaires. Le catalogue *Bibles imprimées du XVI^e^ au XVIII^e^ siècle conservées à Paris*[468] expose dans l'introduction l'importance, la signification et l'évolution des livres bibliques ou des Bibles intégrales bilingues français-latin à cette époque :

> Il nous a paru en effet évident qu'à quelques exceptions près, le texte latin avait été ajouté à la langue vernaculaire afin que le lecteur puisse s'y reporter en cas de doute sur la traduction, sur son exactitude ou son orthodoxie, aussi peut-être pour mieux situer un passage, dans un latin plus ou moins su par cœur qui lui restait en mémoire. Les éditions bilingues, français-latin, le montrent bien par l'évolution de leur

[465] Nous faisons ici référence au texte latin de la Vulgate, dans ses différentes éditions ; nous ne tenons pas compte ici des variations éditoriales qui peuvent intervenir (insertion des noms des locuteurs ou disposition en lignes, par exemple).

[466] *La Sainte Bible polyglotte, contenant le texte hébreu original, le texte grec des Septante, le texte latin de la Vulgate et la traduction française de M. l'abbé Glaire*, Paris, A. Roger et F. Chernoviz, 1903.

[467] La Vulgate est déclarée authentique en 1546 lors de la quatrième session du Concile de Trente.

[468] *Bibles imprimées du XVI^e^ au XVIII^e^ siècle conservées à Paris,* catalogue collectif édité par Martine Delaveau et Denise Hillard, Paris, éditions de la Bibliothèque nationale de France, 2003.

> présentation : de deux colonnes de même taille au début, on passe insensiblement à une colonne plus petite pour le latin, qui va se rétrécissant jusqu'à mettre la Vulgate « à la marge ». Les titres se transforment également, au point de ne plus indiquer la présence du latin, alors qu'il existe bien en texte intégral.[469]

Le Cantique des cantiques témoigne de cette évolution de la mise en page dans l'édition du texte latin, qui tend à mettre en valeur la traduction française. Cela dit, l'inclusion du latin, quand bien même elle se fait plus discrète, reste un point d'ancrage et de référence important.

Si les publications bilingues connaissent un pic à la fin du XVII^e^ siècle et au début du XVIII^e^ siècle, elle ne disparaissent pas pour autant de notre corpus après 1735 ; elles restent proportionnellement relativement importantes aux XIX^e^ et au début du XX^e^ siècle. L'importance du statut spécifique de la Vulgate pour l'Église catholique est ici particulièrement perceptible. Bon nombre des auteurs de ces publications sont d'ailleurs des ecclésiastiques catholiques. Notons enfin quelques cas intéressants qui sont, dans une certaine mesure, représentatifs de l'évolution du rapport de l'Église catholique à la Vulgate. La Bible polyglotte de Vigouroux est, d'après son titre même, une Bible « contenant le texte hébreu original, le texte grec des Septante, le texte latin de la Vulgate et la traduction française de M. l'abbé Glaire »[470]. Or cette traduction est faite sur la Vulgate. L'abbé Fulcran Vigouroux, qui n'est pas l'auteur d'une nouvelle traduction mais qui réédite celle de Glaire, choisit donc une traduction française effectuée depuis la Vulgate, ce qui peut surprendre dans le cas d'une Bible dont l'intérêt premier est tout de même l'accès synoptique aux versions anciennes ainsi que, surtout, aux texte massorétique. Cette édition de fait témoigne bien de la tension entre légitimité de la critique biblique et du recours à l'hébreu rendu possible par l'encyclique *Providentissimus Deus* de 1893, et le statut inchangé de l'authenticité de la Vulgate, qui reste le texte de référence, donc le texte traduit. Publier des nouvelles traductions effectuées sur la Vulgate, malgré la connaissance de l'hébreu par les traducteurs, relève alors d'une forme d'apologétique de la vieille version authentique. La situation est différente, mais tout aussi intéressante, dans les deux éditions de la traduction du Cantique par Buzy, dans la Bible intégrale de Pirot et Clamer[471], puis dans l'édition séparée du Cantique au nom de Buzy[472]. La traduction du Cantique – et de l'ensemble de l'Ancien Testament – y est en effet faite depuis l'hébreu, mais c'est le texte de la Vulgate qui est édité. C'est là, avec la Bible de Crampon, le seul exemple de Bible intégrale catholique traduite de l'hébreu en français avant l'encyclique *Divino Afflante Spiritu* de 1943.

Dans les six cas suivant, c'est un texte latin différent qui est édité en même temps que la traduction française du Cantique :

- Livres de Salomon édités par Estienne (1552, [6]) : la traduction est effectuée sur l'hébreu, la publication contient une édition du texte latin de Pagnini.
- Rodolphe Le Maistre (1628, [21]) : la traduction est effectuée sur le latin, la publication inclut une nouvelle version latine du Cantique, effectuée sur l'hébreu ; Le Maistre en est sans doute l'auteur.

---

[469] *Ibid*., p. xvii.

[470] *La Sainte Bible polyglotte, contenant le texte hébreu original, le texte grec des Septante, le texte latin de la Vulgate et la traduction française de M. l'abbé Glaire. Avec les différences de l'hébreu, des Septante et de la Vulgate ; des introductions, des notes, des cartes et des illustrations*, F. Vigouroux (éd.), Paris, A. Roger et F. Chernoviz, 1898-1909. [117]

[471] *La Sainte Bible, texte latin et traduction française d'après les textes originaux avec un commentaire exégétique et théologique*, Paris, Letouzey et Ané, éditeurs, 1935-1956. [145]

[472] *Le Cantique des Cantiques*, traduit et commenté par D. Buzy, Paris, Éditions Letouzey et Ané, 1950. [153]

- Armand de Gérard (1767, [58]) : la traduction est effectuée sur le latin, la publication contient une édition du texte latin de Pagnini.
- Verdure (1823, [63]) : la traduction jouxte une version en vers latin du Cantique effectuée par Verdure.
- Richelet (1843, [72]) : la publication contient un texte latin, qui n'est pas la Vulgate.
- Fretin (1855, [77]) : la traduction est effectuée sur le texte latin de Houbigant qui est édité dans la publication.

Inclure un texte latin autre que la Vulgate présente de multiples significations. Globalement, cela témoigne d'un souci de fournir un texte latin fiable au lecteur, dans la mesure où potentiellement, ni le lecteur ni le traducteur n'ont accès à l'hébreu, et ce, sans utiliser la Vulgate, qui est la version de l'Église catholique. L'édition genevoise par Robert Estienne des livres attribués à Salomon[473] comporte ainsi une édition de la traduction latine de Sante Pagnini[474] (alors qu'elle réédite la traduction d'Olivétan faite sur l'hébreu). Le latin de Pagnini est également repris, et c'est plus surprenant, par l'Abbé Armand de Gérard[475], opposant de la traduction du Cantique par Voltaire[476]. Fretin utilise quant à lui la traduction latine de Houbigant[477]. Fretin plaide dans la préface pour une lecture littérale du Cantique et en rejette la lecture allégorique traditionnelle. Ne sachant pas l'hébreu, sa position non-confessionnelle explique sans doute qu'il recourt à une version latine autre que la Vulgate. Les cas de Rodolphe Le Maistre[478] et de Louis Verdure[479] sont spécifiques : ces traducteurs du Cantique sont manifestement les auteurs de la version latine contenue dans les publications ; la publication de la source de la traduction n'a pas de visée consultative, mais est un des intérêts de la publication, le traducteur illustrant ainsi sa virtuosité dans l'art des vers latins.

La part des publications comprenant le Cantique selon la version de la Vulgate tend s'amoindrir à mesure que se développent les publications comprenant le texte hébreu.

Les seize publications suivantes contiennent le texte du Cantique dans l'hébreu massorétique[480].
Cahen (1831-1851, [64]) ; Wogue (1860-1869, [79]) ; Polyglotte de Vigouroux (1898-1909, [117]) ; Rabbinat (1899-1906, [118]) ; Vulliaud (1931, [140]) ; Grad (1970, [179]) ; Magdalith (1976, [185]) ; Benn (1989, [202]) ; Cherpillod (1989, [204]) ; Nouss (1989, [206]) ; Wyler (1994, [214]) ; Carlo Suarès (1995, [219]) ; Pierre (1996, [221]) ; Calame

---

[473] *Les Proverbes de Salomon. L'Ecclesiate. Le Cantique des cantiques. Le livre de la Sapience. L'Ecclesiastique*, Genève, De l'imprimerie de Robert Estienne. 1552. [6]

[474] Voir *Biblia Habes in hoc libro prudens lector utriusque instrumenti novam translationem aeditam à reverendo sacre theologiae doctore Sancte Pagnini (...) necnon & librum de interpretamentis Hebraicorum, Aramaeorum, Graecorumque nominum, sacris in literis contentorum (...), duas Joannis Francisci Pici Mirandulae (...) epistolas ad eundem*, Impressa est autem Lugduni per Antonium du Ry impensis Francisci Turchi, & Dominici Berticinium, & Jacobi de Giuntis. Anno Domini 1527. 1528.

[475] Abbé Armand de Gérard, *Le Cantique des cantiques, idylle prophétique, le Pseaume XLIV, et la célèbre Prophétie d'Emmanuel, fils de la Vierge, aux chapitres VII, VIII et IX d'Isaïe, Interprétés sur l'Hébreu, dans le sens littéral*, La Rochelle, Paris. 1767. [58]

[476] Voltaire, *Précis de l'Ecclésiaste et du Cantique des cantiques en vers*, Liège, chez J. F. Bassompierre, [57].

[477] Charles-François Houbigant, *Biblia Hebraica cum notis criticis et versione latina ad notas criticas facta accedunt Libri Graeci, qui Deutero-canonici vocantur, in tres classes distributi*, Lutetiae-parisiorum, apud Antonium Briasson, & Laurentium Durand, 1753.

[478] Rodolphe Le Maistre, *Cantique des cantiques de Salomon. François, & Latin suyvant l'Hebreu*, Paris, chez Claude Cramoysi, 1628. [21]

[479] Louis Verdure, *Le Cantique des cantiques de Salomon, traduit en vers latin, avec le français en regard*, Châteauroux, imprimerie de Migné, 1823. [63]

[480] C'est-à-dire avec la vocalisation des massorètes ; les *ṭe'amim* ne sont pas reproduits par toutes les publications concernées.

Grand livre du Cantique (1999, [225]) ; Calame (2000, [228]) ; Dehem (2004, [240]). À ces publications il faut ajouter la traduction de Mariel[481], effectuée sur l'hébreu non massorétique.

Les premières publications de notre corpus comprenant le texte hébreu sont sans surprises les premières traductions juives de la Bible[482] : les Bibles intégrales de Cahen et du rabbinat, les traductions de Wogue. La publication du texte hébreu en vis-à-vis de la traduction française s'explique sans doute par le fait que c'est le texte hébreu seul qui a un usage liturgique dans le judaïsme ; la traduction en langue vernaculaire n'a ainsi pas le même usage que dans le christianisme (y compris catholique), pour lequel le texte traduit en langue moderne reste le médium principal de lecture de la Bible, y compris de lecture liturgique, dans le protestantisme.

Par la suite, on note une forte diversité dans les publications concernées : une Bible polyglotte catholique (Vigouroux) ; plusieurs traductions juives, dont une grande proportion d'éditions illustrées ou calligraphiées ; plusieurs études philologiques analysant en détail le texte hébreu du Cantique (Grad, Cherpillod, Grand livre du Cantique, Dehem), en partie dues à des auteurs issus de la tradition juive. Cela dit, il ne faudrait pas pour autant en déduire que les traductions juives comportent systématiquement le texte massorétique. Des traductions incorporant à la version française du Cantique un sens issu de la cabbale peuvent ainsi ne pas comporter le texte hébreu[483] ; de même pour les traductions de commentaires juifs du Cantique[484]. Alors que les traductions effectuées depuis l'hébreu massorétique se multiplient pour devenir très largement majoritaires dans la deuxième moitié du XX^e^ siècle, la proportion d'éditions bilingues reste relativement congrue. Sans doute est-ce en partie explicable par la difficulté à imprimer le texte massorétique.

Une remarque enfin. Si nombreuses sont les traductions catholiques à reproduire la version de la Vulgate, aucune traduction protestante du Cantique ne se présente dans une édition bilingue – on attendrait alors le texte hébreu en regard. Il faut peut-être y voir le signe d'un statut différent de la traduction, lié dans le cas du catholicisme au statut « authentique » de la Vulgate, alors que les textes sources ne sont pas revêtus chez les protestants français d'un tel statut – ce qui permet d'ailleurs le développement de la critique biblique, en sus de la traduction, dans la sphère protestante.

Enfin quatre publications du corpus contiennent des versions du Cantique en langues vivantes étrangères. Il s'agit des suivantes :

- Benn (1989, [202]) : la traduction française semble faite sur le TM ; la publication contient le TM et des traductions du Ct en anglais, allemand, espagnol.
- Pierre (1996, [221]) : la traduction française semble faite sur le TM ; la publication contient le TM et des traductions du Ct en allemand et en anglais.
- Boncompain (1999, [224]) : la publication contient des traductions du Ct en français, anglais et espagnol.

---

[481] Pierre Mariel, *Le Cantique des cantiques*, illustré de lithographies originales par Chapelain-Midy. Paris, Typographie de l'Imprimerie Nationale, 1977. [186]

[482] A noter que la première traduction juive des textes bibliques en français, celle du rabbin niçois Mardochée Venture (*Cantique des cantiques, avec la paraphrase chaldaïque, et traité d'Aboth, ou des Pères de la doctrine, […]*, Nice, 1774, [59]) ne contient pas l'intégralité du texte hébreu, mais seulement les premiers mots de chaque verset.

[483] La traduction de Carlo Suarès est accompagnée du texte hébreu, mais pas celle de Pringle et Muzy (*Le Cantique des Cantiques, une interprétation selon la Qabalah*, Montréal, Louise Courteau Editrice, 1993 [211]).

[484] La traduction par Nouss de la compilation de commentaires en anglais par Meir Zlotowitz contient une édition du TM ; ce n'est pas le cas de la traduction par Julien Darmon du commentaire de Malbim (*Cantiques de l'âme. Chirei ha-néfech*, double commentaire sur le Cantique des cantiques de Meïr Leibusch Malbim, traduit de l'hébreu, annoté et présenté par Julien Darmon, Lagrasse, Verdier, 2009, [246]).

- Keustermans (1991, [208]) : la publication contient des traductions d'extraits du Ct en anglais, allemand, néerlandais.

L'insertion de ces textes dans la publication n'a pas du tout la même fonction que la présence des textes latins ou hébreux : en effet, les traductions anglaises, allemandes, espagnoles, néerlandaises du Cantiques présentes dans notre corpus ne sont pas les sources de la traduction française, mais d'autres traductions du même original (également publié chez Benn et Pierre qui éditent par ailleurs le texte hébreu). Ces quatre publications ont également en commun le fait d'être des éditions richement illustrées du Cantique. La présence de plusieurs traductions en langues vernaculaires différentes permet alors une réception plus vaste de l'ouvrage, et la publication se rapproche de la pratique d'éditions plurilingues d'ouvrages consacrés à l'art, de catalogues d'expositions.

6- Notes marginales et infrapaginales

L'apparat critique, au sens strict, désigne l'appareil de notes introduites par l'éditeur d'un texte afin de justifier les choix opérés dans l'établissement de son édition. Ce n'est pas tant d'un tel apparat qu'il s'agit dans les notes infrapaginales et marginales des traductions du Cantique des cantiques. La spécificité des notes est qu'elles portent par définition sur des points spécifiques du texte, sur lesquels elles apportent un éclairage ponctuel, placé dans le même espace que le texte, si bien que le lecteur n'a qu'à porter son regard vers le bas de la page pour recueillir l'information nécessaire à la compréhension du texte, que le traducteur met à sa disposition. Les notes des traducteurs se sont pas sans points communs avec les éditions critiques, surtout quand elles ont pour vocation de justifier le travail du traducteur, soit dans l'établissement du texte source, soit même dans ses choix de traduction.

Il ne faudrait pourtant pas croire que les notes marginales et infrapaginales ont pour seule fonction l'explicitation des choix de traduction. Leur diversité est en effet très grande, d'une publication à l'autre, et à l'intérieur d'une même publication. Pour cette raison, nous ne proposerons pas d'analyse complète sur l'aspect et le contenu des notes infrapaginales au sein de notre corpus. Nous proposerons cependant quelques synthèses très schématiques. Les rubriques ci-dessous aborderont donc dans un premier temps la place et le volume des notes, puis leur contenu : justification des traductions ; explication du Cantique ; exégèse.

a- Place et volume des notes

La place à laquelle les notes sont disposées dans la publication varie au cours de la période étudiée. Au XVI^e^ siècle, elles semblent avant tout marginales, et sont présentes à peu près exclusivement dans les Bibles intégrales[485]. À partir du XVII^e^ siècle, les notes infrapaginales se développent au détriment des notes marginales, encore que ces dernières persistent, essentiellement dans les Bibles intégrales, et pour mentionner les concordances[486] ; dans les Bibles intégrales catholiques et dans les commentaires catholiques, les marges sont fréquemment le lieu de l'édition du texte de la Vulgate. Les notes philologiques et

[485] On trouve notamment des notes infrapaginales dans les publications [4], [5], [6], [8], [12], [14] ; les publications concernées sont des Bibles intégrales, à la fois catholiques (Lefèvre d'Etaples, Louvain, Benoist) que protestantes (Olivétan, Castellion). Les notes marginales sont en général peu abondantes, et placées dans les marges extérieures.

[486] La Bible de Diodati en est dans notre corpus un des premiers exemples. (*La Sainte Bible*, interpretee par Jean Diodati. Geneve, chez Pierre Aubert, 1644, [24])

exégétiques sont plus volontiers infrapaginales. Le système de répartition des notes marginales et infrapaginales n'a guère évolué depuis.

Alors que le volume des notes marginales ne semble pas, à l'aune de notre corpus, manifester d'évolutions spécifiques, celui des notes infraginales est très variable. C'est sans doute la possibilité d'une mise en page flexible qui a conduit à l'adoption massive des notes infrapaginales[487]. De fait, il est possible, sans changer fondamentalement la mise en page du corps du texte, de moduler les notes infrapaginales de page en page, en fonction de leur nombre et de leur longueur.

Le volume dans la page, la fréquence des appels de note[488], la longueur des notes, leur contenu sont extrêmement contrastés. Nous constatons des tendances divergentes, entre les différents types de publication.

Les Bibles intégrales comportent en général des notes infrapaginales. Imprimer une édition abondamment annotée d'une Bible intégrale suppose de diviser la publication en plusieurs volumes, étant donné la longueur du texte de la traduction, qui est déjà en soi un gros livre. Les Bibles intégrales catholiques tendent, dans les premiers siècles couverts par notre période, à comporter un important appareil de notes exégétiques[489]. C'est le cas de la Bible de Port-Royal[490] (1700, [40]), qui, comme l'annonce le titre même, comporte « des notes courtes pour l'intelligence des endroits les plus difficiles de l'Ecriture Sainte ». De même, la Bible de Beauvillier de Saint Aignan[491] (1745, [55]) comporte des « Notes Historiques et Critiques, à la suite de chaque Chapitre » ; il ne s'agit donc pas de notes infrapaginales mais de notes placées à la fin de chaque chapitre. Une semblable disposition est adoptée dans la Bible de Vivier[492] (1892-1893, [112]). Au XX^e^ siècle, les Bibles intégrales catholiques comportent toujours en général des notes, mais la proportion qu'elles représentent dans les publications tend à décroître, du fait notamment de la volonté de mettre à disposition du public des Bibles faciles d'accès, peu onéreuses, publiées en un seul volume.

Les notes dans les Bibles intégrales protestantes tendent à être un peu moins nombreuses et volumineuses que dans les Bibles catholiques. Les Bibles de Diodati (1644, [24]), de David Martin[493] (1707, [42]) comportent ainsi d'importantes notes infrapaginales. La

---

[487] Du reste, il semble que l'usage des notes marginales est de nos jours une spécificité de l'édition des Bibles ; c'est toujours en priorité les concordances qui figurent dans les notes marginales, mais aussi, dans certaines éditions, les commentaires. C'est notamment ainsi que sont présentés les commentaires de la *Bible expliquée* (*La Bible Expliquée*, Ancien et Nouveau Testament, traduite de l'hébreu et du grec en français courant, Villiers-le-Bel, Alliance Biblique Universelle, 2004, [236]). Les traductions d'œuvres littéraires comportent des notes en bas de page ou en fin d'ouvrage (qu'il s'agisse de justifications des traducteurs quant à leur travail, d'explicitations du texte source, ou de commentaires sur le texte).

[488] Ainsi même que la présence et la forme même des appels de notes dans le texte : les notes infrapaginales se contentent souvent de citer en début de note le numéro de verset qu'elles commentent.

[489] Une exception cependant : la Bible du janséniste Nicolas Le Gros est dépourvue de tout appareil de note, et de péritextes en général. (*La Sainte Bible, traduite sur ses Textes originaux, avec les differences de la Vulgate*. A Cologne, au dépens de la Compagnie, 1739. [51])

[490] *Sainte Bible contenant l'Ancien et le Nouveau Testament, En Latin & en François :* Avec des notes courtes pour l'intelligence des endroits les plus difficiles de l'Ecriture Sainte, De la Traduction de Monsieur Le Maistre de Sacy, Paris, Guillaume Desprez, 1700. [40]

[491] *Nouvelle traduction de la Bible suivant la Vulgate*, à Bruxelles, chez Eugène-Henry Frick, Imprimeur et Marchant Libraire, 1745. [55]

[492] *La Bible, Ancien et Nouveau Testament*, texte de la Vulgate avec traduction et commentaire par M. F.-P. Vivier, chapelain de Saint-Ferdinand, à Neuilly sur Seine. Paris, Féchoz et Cie, Libraires-éditeurs, 1892-1893. [112]

[493] La Bible de Martin annonce d'ailleurs dans son titre même l'importance des notes « de Théologie et de Critique » (*La Sainte Bible, qui contient le Vieux et le Nouveau Testament, expliquez par des Notes de Théologie & de Critique sur la Version ordinaire des Eglises Réformées, revues sur les Originaux, & retouchée dans le langage : Avec des Préfaces particulieres sur chacun des Livres de l'Ecriture sainte, & deux Préfaces générales*

Bible d'Ostervald (1744, [54]) est dépourvue de notes infrapaginales. Au XIX^e^ siècle, les sociétés bibliques diffusent plutôt des Bibles dépourvues de notes. Cela touche essentiellement les traductions déjà existantes qui sont réimprimées, mais également la traduction de Segond[494] (1877, [100]). Au XX^e^ siècle, la place des notes varie : elles sont abondantes dans la Bible du Centenaire (1913-1943, [130]) et dans la Bible dite « à la colombe » (1978, [187]), très rares dans la Bible du Semeur (1992, [209]).

Du côté des traductions juives, notons que la traduction de Cahen emporte sans doute la palme de la Bible intégrale la plus abondamment annotée. Sur la première page de la traduction du Cantique, seules trois lignes sont consacrées au texte même du Cantique en traduction (il s'agit des deux premiers versets), tandis que les deux notes infrapaginales s'étalent sur cinquante lignes, et les trois quarts de la page.

Notons par ailleurs que l'existence de publications conjointes de la même traduction dans des éditions diverses, notamment dans des « éditions d'étude », conduit à une variation du volume des notes accompagnant une même traduction ; c'est le signe que les notes ne sont pas consubstantielles à la traduction. De même, les rééditions et les révisions des traductions s'accompagnent souvent d'une révision, voire d'une suppression des notes[495].

Dans les éditions séparées du Cantique des cantiques, la présence et la place des notes varie encore davantage. Un grand nombre de publications incluses dans notre corpus sont entièrement dépourvues de notes. Cela concerne au premier chef les traductions, souvent versifiées, réalisées par des traducteurs amateurs, publiées essentiellement au XIX^e^ siècle.

Par ailleurs, on constate dans les traductions catholiques faisant une large part à l'exégèse le phénomène suivant : Alors que, dans les Bibles intégrales, les notes infrapaginales abondaient en général, et contenaient des propos d'ordre exégétique, dans les éditions séparées du Cantique, il est fréquent de relever une totale absence de notes infrapaginales. C'est le cas – la liste n'est aucunement exhaustive – chez Jean Desmarets (1656, [29]), chez l'Abbé Armand de Gérard (1767, [58]), (1840, [69]), chez Claudel (1948, [150]), chez Bot (1994, [213]), tous auteurs qui par ailleurs proposent des commentaires développés du Cantique. Il semblerait qu'il y ait une certaine tendance à l'exclusion réciproque des notes et des commentaires dans les éditions séparées catholiques. En effet, les traductions qui comportent des notes développées[496] ne sont pas, ou peu, commentées ; dans ces cas de plus, les notes sont essentiellement exégétiques. Il y a évidemment des contre-exemples (comme par exemple la traduction anonyme attribuée à Aurat, 1689, [36]) ; les notes concernent alors plus volontiers des points de traduction, et non d'exégèse.

Les éditions séparées du Cantique des cantiques dans lesquelles les notes infrapaginales sont les plus développées sont, sans surprise, les éditions dans laquelle la traduction repose sur une étude philologique du texte source, et ce, sans distinction d'appartenance confessionnelle. Les notes infrapaginales ont alors pour fonction à la fois d'expliquer le texte source et de justifier les choix de traductions. Toutes les traductions de philologues ne fonctionnent pas pour autant ainsi : la traduction de Joüon par exemple (1909, [127]) ne comporte pas de notes infrapaginales, mais un commentaire philologique linéaire, qui suit la traduction ; de même, celle de Buzy (1950, [153]) fait alterner traduction et

---

sur l'Ancien & sur le Nouveau Testament, Amsterdam, chez Henry Desbordes, Pierre Mortier, Pierre Brunel, Libraires, 1707.)

[494] *La Bible*, Paris, agence de la société biblique protestante, 1877.

[495] La réédition de la Bible de Port-Royal par Philippe Sellier ne garde ainsi que la traduction de Sacy, et supprime tout l'appareil de notes dû à Sacy, Du Fossé et les autres contributeurs port-royalistes. (*La Bible, traduction de Louis-Isaac Lemaître de Sacy*, préface et textes d'introduction établis par Philippe Sellier, Robert Laffont, 1990)

[496] Par exemple l'ouvrage de Montvaillant : *Poètes Bibliques. Salomon : les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des Cantiques mis en vers français*, Paris, Fischbacher, Libraire-Éditeur, 1899. [119]

commentaire, et l'ouvrage ne comporte aucune note infrapaginale. Dans d'autres cas, ce sont les notes qui occupent la fonction dévolue chez Joüon et Buzy au commentaire. C'est le cas chez Cherpillod (1989, [204]) : les notes infrapaginales occupent entre un et deux tiers de l'espace des pages.

b- Contenu des notes

Le contenu des notes marginales et infrapaginales est extrêmement divers, d'une publication à l'autre voire à l'intérieur d'une même traduction. On peut, en schématisant, considérer que le notes sont principalement justificatives (elles ont pour fonction de justifier la traduction adoptée), explicatives (elles apportent des précisions externes sur le texte, sur les plantes évoquées par exemple) ou exégétiques. Leur signification et leur rapport au texte diffèrent. Les notes justifiant les options du traducteur viennent préciser le texte français et rendent perceptible le travail du traducteur, ainsi que la fabrique de la traduction ; elles ne pourraient exister en dehors de la publication d'une traduction du Cantique. Les notes explicatives et exégétiques pourraient en revanche être comprise dans un ouvrage de commentaire.

Afin de montrer la complexité des systèmes de notes, nous comparons dans le tableau ci-dessous le contenu des notes insérées dans plusieurs Bibles intégrales.

Edition et année	**Notes marginales**	**Notes infrapaginales**
Bible de Cahen (1848)	Aucune	- Très abondantes ; occupent en moyenne les trois quarts de la page. - Proposent un mot-à-mot de l'hébreu ; presque une seconde traduction. Cite des traductions divergentes chez des auteurs divers. - Référence à de nombreux traducteurs, philologues, exégètes, chrétiens (R. Simon, Calmet) et juifs (Raschi, Aben-Ezra) - Propose en fin de note le sens allégorique de chaque verset.
Bible de Neuchâtel (1898 pour le Ct)	Aucune	- Abondantes ; occupent une bonne moitié des pages ; disposées en deux colonnes, dans une police plus petite. - Ponctuellement, explication de la traduction par mention de l'hébreu - Essentiellement explicatives ; paraphrasent le texte pour justifier sa perception comme un drame ; forte teneur psychologique - Sens « typique » à peine mentionné à propos de 6,12 et de 8,6
Polyglotte de Vigouroux (1898-1909)	Oui : noms des locuteurs ; concordances de la Vulgate	- Moyennement abondantes ; occupent un quart de la page. - Ne débattent pas de la traduction ; précisent le sens hébreu quand il discorde avec la V. - Forte teneur explicative. Référence aux *realia* Proche-Orientaux. Une spécificité : les illustrations sont placées dans les notes - Assez rares mention du sens allégorique du Ct.
Bible de Crampon (1894-1904)	Aucune	- Peu abondantes - Ne débattent pas de la traduction. - Mentionnent les différences de la V. (notamment, ses ajouts) - Ponctuellement, expliquent les *realia*. - Ne débattent pas du sens allégorique du Ct.
Bible de Jérusalem (1956)	Oui : noms des locuteurs ; concordances	- Moyennement abondantes ; occupent un quart de la page. - Ne débattent pas de la traduction mais proposent occasionnellement le sens littéral (ex. pour En-Gaddi « la "Source du Chevreau")
		- Essentiellement explicatives ; identifient les *realia* Proche-Orientaux, et paraphrase l'évolution de l'action.

		- Mentions assez fréquentes du sens allégorique.
Dhorme pour la Pléiade (1956-1971)	Aucune	- Moyennement abondantes ; occupent un quart de la page. - Justifient très ponctuellement la traduction ; surtout, justifient l'établissement du texte hébreu quand Dhorme pense que le TM est altéré. - Fréquemment explicatives et paraphrastiques. - Ne mentionnent pas de sens allégorique. - Etablissent des concordances avec d'autres livres bibliques.
TOB (1976)	Oui : noms des locuteurs ; concordances	- Abondantes ; occupent un bon tiers de la page, sur deux colonnes, dans une police très petite. - Sans justifier la traduction, proposent très fréquemment un mot-à-mot de l'hébreu, précédé de la mention *Lit*. - Fréquemment explicatives ; mentionnent les *realia* et mœurs Proche-Orientaux. - Paraphrastiques ; développent l'avancée de l'intrigue amoureuse (pour 5,1 : « il vient et jouit d'elle »). - Etablissent des concordances avec d'autres livres bibliques. - Pas de développement du sens allégorique, mais en Ct 8,6, affirmation que l'amour est d'origine divine.

Les notes figurant dans ces Bibles en dessous ou dans les marges de la traduction du Cantique montrent à la fois une grande complexité de l'appareil des notes, et certaines constantes d'une Bible à l'autre.

Nous constatons tout d'abord qu'il est assez rare, dans ces Bibles du moins, que les traducteurs s'expliquent sur leurs choix de traduction[497]. Lorsqu'aucune note, ni aucun autre péritexte, ne vient donner raison de la traduction, cela semble conférer à la traduction un statut spécifique. Ce que le lecteur a devant les yeux *est* le texte du Cantique ; son statut de traduction, de texte second, tend à s'effacer ; rien ne souligne la part d'arbitraire pourtant inhérente au travail de traducteur[498]. Les choses sont différentes dans les traductions de Cahen, de la TOB, ou, dans une moindre mesure, de la Bible de Jérusalem, lorsqu'un mot à mot fréquent, voire systématique dans le cas de Cahen, est proposé au lecteur. Dans ce cas, la marge qui sépare le mot-à-mot du texte final est rendue perceptible au lecteur. Cahen par ailleurs cite en note, et en vis-à-vis de la traduction, le texte hébreu qu'il traduit. Dans la TOB, la mention de la traduction littérale en note fonctionne dans une certaine mesure comme un succédané du texte original. Néanmoins, dans ces Bibles, si les traducteurs rendent ainsi indirectement sensible la fabrique de la traduction, ils n'explicitent pas pour autant les raisons de leur choix, dont la part d'arbitraire[499] tend à disparaître sous l'apparence d'un sens transcendant du texte.

Ce qui est en revanche commun à toutes ces Bibles, c'est l'importance vêtue par les notes explicatives. Deux aspects du texte donnent tout particulièrement lieu à ce type de notes. D'une part, les notes infrapaginales sont le lieu privilégié, bien davantage que les

[497] Les auteurs de traductions du Cantique publiées séparément semblent davantage enclins à justifier par des notes les traductions qu'ils donnent de tel ou tel passage difficile. Nous en développerons plusieurs exemples dans la dernière partie de notre étude, et plus spécifiquement dans le dernier chapitre, qui porte sur la confrontation de l'ensemble des traductions d'un choix de plusieurs versets.

[498] Du reste, c'est en général ainsi que sont publiées les traductions de nos jours ; à part la mention légale du traducteur sur la page de titre, le fait que le texte second est segond n'est pas nécessairement explicite. Il y a de fait une forme de présupposé (particulièrement sensible dans la pratique scolaire et universitaire de la version, mais partagée par les traducteurs littéraires) présentant la note du traducteur comme un échec de la traduction, du moins quand il s'agit de préciser la généalogie d'un choix linguistique ponctuel. Il en va dans une certaine mesure autrement des notes explicatives, davantage fréquentes.

[499] Dans un sens positif du terme, en tant que choix relevant d'un libre arbitre, d'une délibération du traducteur.

commentaires et les introductions, de la référence aux *realia* évoqués dans le Cantique[500]. Les notes viennent alors apporter, en marge de la traduction, et sur la même page que la portion de texte concernée, les informations que le traducteur estime nécessaires au lecteur afin de comprendre et de visualiser[501] ce dont il s'agit dans le texte. D'autre part, les notes viennent expliciter l'action – si tant est qu'il y en ait une – qui a lieu entre les protagonistes du texte. C'est spécialement le cas dans la traduction de la Bible de Neuchâtel, qui est la seule Bible intégrale de notre corpus à postuler dans le Cantique un drame amoureux reposant sur l'hypothèse du berger[502] le retranscrire dans la traduction même. Les notes de cette traduction détaillent tout particulièrement l'état d'esprit dans lequel se trouvent les personnages. Enfin les notes ont pour fonction (de façon très inégales dans ces différentes Bible) de préciser la valeur allégorique de tel ou tel passages. Ce ne sont cependant pas les notes, mais plutôt les introductions et les éventuels sommaires qui sont le lieu privilégié de l'exposition des sens spirituels du Cantique, ainsi que, dans les éditions séparées spécifiquement, dans les commentaires du Cantique. On constate du reste que plus les commentaires sont développés, moins les notes le sont, ou du moins, moins elles sont diverses et moins leurs fonctions sont vastes. Notons, pour finir sur l'appareil de notes dans les traductions du Cantique des cantiques, la remarque suivante : les traductions bibliques semblent générer bien plus de notes que la traduction littéraire ou la traduction technique. Quand bien même les traductions bibliques n'abondent pas en notes de bas de page concernant directement les choix de traductions, elles tendent à faire plus fréquemment état des solutions de traduction alternatives. Par ailleurs, la fonction des notes d'explication des détails du texte est abondamment utilisée dans les Bibles. Cela suppose un rapport du lecteur à la traduction tout autre que dans un texte littéraire : le traducteur en effet semble, dans ces Bibles copieusement annotées, considérer qu'il relève de sa tâche d'équiper le lecteur du bagage nécessaire à la bonne compréhension du texte. Ce n'est le cas que bien plus ponctuellement dans les traductions littéraires. Dans la mesure où les notes ne témoignent que très rarement de la fabrique même de la traduction, le traducteur s'efface en tant que traducteur, mais si tant est que ce soit la même personne qui traduit et qui commente, le traducteur dans les notes s'affirme en tant que philologue et/ou exégète.

III- Inserts dans le texte biblique

Nous appelons « inserts » les escortes du texte biblique introduites dans le texte même de la traduction, dont elles ne sont pas distinctes à première vue. Sont ainsi considérés comme inserts les arguments et sommaires placés en tête de chapitre, la mention des noms des locuteurs, les subdivisions indiquant un découpage (poétique, dramatique, temporel) du Cantique. Au vu de la relation au texte source, les inserts peuvent être considérés comme des péritextes dans la mesure où ils sont des ajouts du traducteur, ayant pour but, comme les commentaires et les notes de bas de page par exemple, de préciser et d'orienter la lecture du texte ; leur fonctionnement est néanmoins différent de celui des péritextes tels que nous les avons définis plus haut, dans la mesure où les inserts peuvent apparaître au lecteur non averti comme faisant partie intégrante du texte traduit.

---

[500] Voir à ce sujet la section du chapitre onze consacrée à la traduction des *realia* et *naturalia*.

[501] Cette notion de visualisation s'incarne très concrètement, dans la polyglotte de Vigouroux, par l'insertion de gravures dans les notes de bas de page ; ces gravures illustrent exclusivement les *realia* mentionnés dans le texte.

[502] Sur ce point, consulter le neuvième chapitre, consacré à la question du genre littéraire du Cantique. Les fondements de l'hypothèse du berger y sont spécifiés. Voici brièvement de quoi il retourne : selon Renan, et plusieurs traducteurs après lui, le Cantique est un drame mettant en scène un triangle amoureux ; Salomon fait entrer la Sulamithe dans son harem, d'où elle souhaite sortir pour rejoindre le berger qu'elle aime.

1- Arguments et sommaires

Sont considérés comme arguments et sommaires les textes placés en tête du Cantique, quand ils se distinguent des introductions, ou en tête de chapitre (ou de section lorsque le traducteur ne découpe pas le texte du Cantique selon les chapitres traditionnels). Nous les différencions des introductions au Cantique, d'une part du fait de la distinction terminologique, dans les publications, entre « introductions » et « arguments », et d'autre part parce que là où les introductions tendent à décrire, pour reprendre le sous-titre de l'étude de Renan, « l'âge, le plan et le caractère » du texte, les arguments et sommaires ont une fonction narrative, dans le sens où ils résument ce qui peut être perçu comme l'action du texte. Nous distinguerons ici essentiellement deux types distincts d'arguments et sommaires, que l'on trouve dans des publications foncièrement différentes : d'une part, les arguments et sommaires à contenu exégétique placés en tête des chapitres dans les Bibles confessionnelles, en particulier à l'époque classique ; d'autre part, les arguments, sur le mode de ceux qui existent dans les ouvrages théâtraux, en tête des traductions dramatiques du Cantique.

a- Les arguments et sommaires dans les Bibles intégrales

Dans le catalogue des *Bibles imprimées du XVI^e^ au XVIII^e^ siècle conservées à Paris*, Martine Delaveau et Denise Hillard évoquent les « sommaires des chapitres, souvent appelés a*rgumenta* »[503]. Elles appellent « sommaires » les inserts placés en début de chaque chapitre, et donnant au lecteur un bref résumé du contenu du chapitre. Nous distinguerons quant à nous, à l'aune de notre corpus, entre arguments résumant le livre entier du Cantique des cantiques, et sommaires placés en tête de chapitre, les deux formes coexistant parfois dans une même publication.

Les Bibles intégrales suivantes incluent en tête du Cantique un argument (c'est du reste fréquemment le terme même qui est employé dans la publication) qui vient résumer le contenu de l'ensemble de l'œuvre : Bible de Lefèvre d'Etaples (1530, [3]) ; Louvain – Nicolas de Leuze (1550, [5]) ; édition par Robert Estienne de la Bible d'Olivétan (1553, [7]) ; Bible de René Benoist (1566, [12]) ; Bible de Louvain (1578, [14]) ; Bible de Genève (1588, [15]) ; Bible de Charles Le Cène (1741, [52]) ; Bible d'Ostervald (1744, [54]) ; Bible de Bourassé et Janvier, dite Bible de Tours (1865, [90])

Les Bibles suivantes incluent en tête des chapitres un argument : Bible de René Benoist (1566, [12]) ; Bible de Louvain (1578, [14]) ; Bible de Diodati (1644, [24]) ; Bible de David Martin (1707, [42]) ; Bible de Charles Le Cène (1741, [52]) ; Bible d'Ostervald (1744, [54]) ; Bible de Glaire (1873, [95]) ; Bible des familles (1896, [114]).

Bon nombre de Bibles intégrales sont complètement dépourvues d'arguments et sommaires. C'est le cas notamment de la Bible d'Olivétan (1535, [4]), de la Bible de Castellion (1555, [8]), de la Bible de Corbin (1642, [23]), de l'édition de Charenton de la Bible de Genève (1652, [27]), de la Bible de Port-Royal (1700, [40]), de la Bible de Calmet (1724, [48]), de la Bible de Le Gros (1739, [51]), de la Bible de Carrières (1741, [53]), de l'ensemble des Bibles protestantes et juives publiées au XIX^e^ siècle, et de la totalité des Bibles intégrales publiées au XX^e^ siècle, toutes confessions confondues.

---

[503] Dans *Bibles imprimées du XVI^e^ au XVIII^e^ siècle conservées à Paris,* catalogue collectif édité par Martine Delaveau et Denise Hillard, Paris, éditions de la Bibliothèque nationale de France, 2003, p. xi.)

On constate par ce relevé une évolution historique qui est inégalement répartie selon les confessions. Au XVI^e^ siècle, et encore au XVII^e^ siècle, les Bibles aussi bien catholiques que protestantes insèrent parfois mais non systématiquement, des sommaires en tête des livres et/ou des chapitres ; au XIX^e^ siècle il n'y a plus que certaines Bibles catholiques pour utiliser ce type d'inserts.

On doit donner raison à Martine Delaveau et Denise Hillard lorsqu'elles écrivent que « Les sommaires des chapitres, souvent appelés *argumenta*, fournissent aussi des éléments d'identification, à utiliser avec précaution car ils sont parfois trompeurs. Ainsi, des sommaires rédigés pour accompagner une version déterminée peuvent facilement être utilisés pour une autre »[504]. Plus que la réutilisation des mêmes sommaires d'une édition à l'autre, ce qui nous intéresse ici, c'est le fait que des publications qui sont en fait des révisions de traductions précédentes insèrent, ou au contraire suppriment les sommaires. Il n'y a ainsi pas de sommaires du Cantique dans la Bible d'Olivétan qui paraît chez Pierre de Wingle en 1535[505], mais ses révisions que nous incluons dans notre corpus (à savoir l'édition par Robert Estienne en 1553[506], puis la révision par Bible des Pasteurs de Genève de 1588[507], ouvrage essentiellement de Corneille Bonaventure Bertram) comportent quant à elles de longs sommaires en tête du livre. À l'inverse, la réédition par Desmarets qui paraît à Charenton en 1652[508], alors qu'elle garde quasiment à l'identique le texte de 1588, ne comporte pas de sommaires.

Le contenu des sommaires consiste presque systématiquement en une énonciation de la lecture allégorique. Le contenu du livre, ou de chaque chapitre, est présenté sous la forme d'un résumé de longueur variable, substituant aux noms ou à la désignation littérale des protagonistes du Cantique (Salomon/Sulamite ; l'époux/l'épouse) les noms des instances mystiques dont les personnages du Cantique sont les figures. Les sommaires de début de livre donnent la clé de lecture de l'ensemble du Cantique[509] ; les sommaires de début de chapitre

---

[504] *Ibid*.

[505] *La Bible, qui est toute la Saince Escripture. En laquelle sont contenus le Vieil Testament & le Nouveau translatez en François. Le Vieil de l'ebrieu […]*, Neuchâtel, Pierre de Wingle, 1535. [5]

[506] *La Bible Qui est toute la Saincte Escripture contenant le Vieil & Nouveau Testament, ou Alliance*, L'Olivier de Robert Estienne, 1553. [7]

[507] *La Bible, qui est toute la Saincte Ecriture du Vieil & du Nouveau Testament : Autrement l'Anciene & la Nouvelle Alliance. Le tout reveu & conferé sur les textes Hebrieux & Grecs par les Pasteurs & Professeurs de l'Eglise de Geneve*, Geneve, Jeremie Des Planches, 1588. [15]

[508] *La Bible, qui est toute la sainte Ecriture du Vieil et du Nouveau Testament. Autrement l'Ancienne et la Nouvelle Alliance. Le tout reveu & conferé sur les Textes Hebreux & Grecs*, Charenton, Anthoine Cellier, 1652. [27]

[509] La liste suivante en donne des exemples :

- les Cantiques des Cantiques: faictz en forme de Dialogue de Christ & de son espouse/ soubz la figure de Salomon & de la fille de Pharaon (Lefèvre d'Etaples)
- Tout ce cantique est mystique, tresplein de 'amour incomprehensible de Iesus Christ enuers son espouse, & derechef de l'espouse enuers Iesus Christ son espoux (Louvain – de Leuze)
- C'est à sçauoir, un colloque & deuis fort gracieux & amiable, entre le vray Salomon, roy de Paix, nostre Seigneur Iesus, & l'ame fidele, ou son Eglise […] (René Benoist)
- Ce livre intitulé Cantique des cantiques, à cause de son excellence, est faict de plusieurs cantiques redigez en un, contenant une mesme matiere : C'est un sçavoir, un colloque & devis fort gracieux & aimable entre le vray Salomon, Roy de paix, nostre Seigneur Iesus, & l'ame fidele, ou son Eglise […] (Bible de Louvain)
- Le nom duquel ce livre est intitulé, monstre quel en est le sujet, assavoir que c'est une maniere de chant nuptial, que le S. Esprit a dicté au roy Salomon, pour nous descrire ce grand mystere du mariage spirituel qui a esté contracté par Iesus Christ avec son Eglise […] (Genève)
- Le Livre du Cantique des Cantiques a le Roi Salomon pour Auteur. Ce qui s'y lit, étant pris à la lettre, paroit être une descriptiond e l'amour que Salomon & la Princesse son Epouse avoient l'un pour l'autre. Mais il faut entedre ce Cantique dans un sens spirituel & mistique ; & c'est ainsi que tous les anciens Docteurs, Juifs

ont quant à eux un aspect plus narratif[510], dans la mesure où ils reprennent l'ensemble du contenu du chapitre, dans l'ordre, pour en résumer la lecture allégorique pas à pas.

Il n'y a guère que Charles le Cène pour incorporer à sa traduction du Cantique des cantiques des sommaires qui s'en tiennent au sens littéral. En effet, l'« argument » introduisant le Cantique est le suivant :

> Ce Cantique qui est divisé en huit chapitres qui comprennent quatre parties principales ; la premiere décrit une noce, la seconde represente l'affection du marié & de l'épouse ; La troisième represente quelque froideur survenue entre eux, & leur reconciliation accompagnée de beaucoup de tendresse, enfin la dernière un Cantique de protestation d'amitié respectives.[511]

Et le sommaire du premier chapitre :

> L'Epouse ravie de l'amour de son époux ; demande à être toujours avec lui ; l'époux admire la beauté de l'épouse ; l'épouse lui rend la pareille.

Ce n'est pas un hasard si le contenu des arguments et sommaires, dans les Bibles intégrales, est quasiment toujours tourné vers l'expression du sens allégorique du Cantique. En effet, s'il ne s'agissait que de résumer le contenu de chaque livre, les sommaires auraient un intérêt réduit, le sens littéral se révélant à la lecture. En revanche, l'utilisation de sommaires exégétiques permet d'orienter le lecteur dans le sens d'une lecture du Cantique conforme au sens allégorique, qui ne transparaît pas nécessairement à la lecture s'il n'est pas explicité.

& Chrétiens, l'ont entendu. L'on y voit sous des termes figurez & sous des allégories, l'amour qu'il y a entre Jésus-Christ & l'Eglise, qui est appellée son Epouse dans les Livres Sacrez ; & les sentimens que cet amour produit dans le cœur de tous les vrais fidèles. C'est dans ces veües que l'on doit considerer ce qui est dit dans ce Livre. (Ostervald, intégralité du sommaire)

- Salomon est l'auteur du Cantique des cantiques. C'est un poëme allégorique, un dialogue entre l'Epoux et l'Epouse ayant pour but de représenter l'union mystique de Jésus-Christ avec son Eglise. Ainsi l'ont entendu les chrétiens dans tous les temps, et c'est dans ce sens qu'il doit être lu et interprété. (Bourassé)

[510] Voilà en effet comment le premier chapitre est mentionné dans les sommaires qu'en font les éditeurs des Bibles intégrales concernées :

- Propos ou deuis mystique ou spirituel entre Iesus Christ et son Eglise. Les ennemis domestiques persécutent l'Eglise (Olivétan revu par Estienne)
- Propos ou devis mystique d'amour spirituel entre Iesus Christ & son Eglise. Les ennemis domestiques persecutans l'Eglise (René Benoist) ;
- Propos ou devis mystique d'amour spirituel entre Jesus Christ & son Eglise. 6 Les ennemis domestiques persecutans l'Eglise (Bible de Louvain)
- L'Eglise estant ravie en admiration de l'amour que lui porte son espoux, 4 demande d'estre de plus en plus unie à icelui ; 8 & l'espoux declare combien son espouse est belle & de bonne grace : 12 dont ils se conjouissent ensemble de ce mariage spirituel. (Bible de Genève)
- L'épouse exprime ici son amour pour son époux, & l'époux son amour pour son épouse. (David Martin)
- L'Epouse touchée de la beauté de son Epoux souhaite d'être avec lui, & l'Epoux lui marque les mêmes sentimens (Ostervald)
- Désir qu'a l'Eglise d'être unie à Jésus-Christ. Délices qu'elle trouve dans cette union. Faveur dont elle est comblée. Aveu qu'elle fait de ses imperfections. Elles sont l'effet de la malice du démon. Crainte qu'elle a de s'égarer en cherchant Jésus-Christ sur la terre. Désir qu'elle sent de le posséder dans le ciel. (Glaire)

[511] Dans *La Sainte Bible, contenant les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament : nouvelle version françoise*, Amsterdam, chez Michel Charles Le Cène, 1741. [52]

b- Arguments dramatiques

C'est en quelque sorte la même fonction d'orientation de la lecture dans le sens de l'interprétation du texte que revêtent les arguments, pourtant très différents dans l'esprit, qui précèdent certaines traductions dramatiques du Cantique[512]. On en trouve des exemples dans les traductions suivantes : Renan (1860, [80]) ; Victor Vian (1861, [85]) ; Fortuné Paillot (s.d., [250]) ; Benezra (s.d., [249]). La traduction dramatique de Jean de Bonnefon est précédée d'un « argument » qui est en fait une introduction, qui dépasse de très loin le principe de l'argument théâtral. Toutes les traductions dramatiques ne comprennent pas d'argument. Celle de Pouget et Guitton (1934, [144]) en est ainsi dépourvue.

Les arguments figurant dans les exemples sus-cités ont plusieurs points communs. D'une part, ils ne s'attachent qu'au sens littéral du texte : aucune allégorie n'est présente dans ces traductions dramatiques, qui perçoivent le texte du Cantique comme un exemple de littérature profane. D'autre part, ils ont un aspect fortement narratif : ils relatent en effet une série d'actions, envisagées dans un déroulement temporel linéaire. Il faut évidemment mettre cet aspect en relation avec le fait que les traductions dramatiques considèrent le Cantique comme un drame, et que de fait elles perçoivent dans le déroulement du texte une suite d'actions qui peuvent être résumées en quelques lignes, à la manière des arguments placés au début des éditions des œuvres théâtrales.

Voilà comment le drame est résumé dans l'argument qui figure en tête de la traduction de Benezra. Nous le reproduisons en entier :

> Un cortège royal traverse, un jour, le village de Sunem, au flanc du Guilboa. Tous les villageois sortent admirer le cortège composé de nobles d'Israël. Parmi eux figure une jeune et jolie bergère, la Sulamith. Naïve, elle s'approche imprudemment trop près du cortège royal, qui la transporte pour sa beauté. Elle est enlevée et emmenée dans le harem de Salomon.
> Le roi lui fait la cour et lui promet toutes sortes de parures et de joyaux. Mais la Sulamith a déjà le cœur pris par un berger. Elle s'évade plus d'une fois du palais royal et rejoint son berger tantôt à Jérusalem, tantôt dans la campagne où il habite. Lui-même se risque sous ses fenêtres pour la voir. Chaque rencontre sentimentale donne lieu à des étreintes et des déclarations d'amour sensuelles à souhait.
> A la fin, la Sulamith obtient pas sa candeur ou sa vertu tenace de quitter définitivement le sérail et rejoint son berger. L'Ancien du village participe à leur joie de s'être retrouvés et tire la moralité de l'histoire : L'amour est fort comme la mort. On ne peut le subjuguer avec beaucoup d'argent. Celui qui en ferait l'essai ne recueillerait que le mépris universel…[513]

On perçoit ici comment l'argument superpose la schématisation d'une trame dramatique en trois étapes (enlèvement – résistance de la Sulamite – réunion avec son berger), au moyen du résumé (« elle s'évade *plus d'une fois* », « *chaque* rencontre sentimentale ») et une forme de paraphrase du texte, qui est manifeste à la fin de l'argument, puisque le texte de Ct 8,6-7 est quasiment cité.

Dans l'esprit, ce type d'argument n'a que bien peu à voir avec les sommaires des Bibles intégrales, qui étaient un des lieux privilégiés de l'exposition de la lecture allégorique du Cantique. Là où les deux types d'arguments se rejoignent, c'est en ce qu'ils exposent une

[512] Sur les traductions dramatiques du Cantique, voir le chapitre neuf, consacré à la question du genre littéraire du Cantique.
[513] Dans *Les Amours de la Sulamith ou Cantique des cantiques : pastorale biblique en 5 actes et 10 tableaux* ; reconstituée par Nissim M. Benezra, s.d. [249]

lecture cohérente d'un texte problématique par son aspect décousu et, précisément, non narratif. Le rôle de l'argument est alors à la fois d'énoncer la lecture que le traducteur (voire l'éditeur) fait du texte source, et d'accompagner la lecture du lecteur, en lui signifiant ce qu'il doit percevoir dans le texte, qui n'aurait peut-être pas été sensible sans le guide que proposent les sommaires et arguments.

2- Nom des locuteurs

Le texte du Cantique des cantiques en français comporte parfois la mention du nom des locuteurs. Dans la mesure où le Cantique des cantiques se présente en bonne part comme un dialogue entre une instance féminine et une instance masculine ; dans la mesure où de plus des éditions des textes sources identifient les locuteurs mentionnent leur nom ou ce qu'ils représentent, bon nombre des traductions françaises insèrent dans le corps même du texte le nom des locuteurs. Comme l'écrit Max Engammare, « la structure dialoguée du Ct est reconnue par les commentaires de notre temps. Elle fut surtout adoptée par les commentateurs qui ont le plus influencé l'histoire de l'interprétation du Ct, Origène en tête, puis Grégoire le Grand, et par de très anciens manuscrits latins dès le VIII^e^ siècle »[514].

Dans un premier temps, nous établirons la liste des publications qui comportent de tels inserts ; et dans un second temps nous avancerons quelques éléments d'analyse. Nous considérons que le nom des locuteurs est mentionné par les traductions lorsque, à la manière d'un texte théâtral, il est inséré au sein même de la publication. Nous ne considérons pas dans cette catégorie les traductions qui dans les commentaires ou les notes de bas de page ou de fin d'ouvrage identifient les locuteurs. Le plus souvent, la typographie est alors spécifique (italiques ou petites capitales sont utilisées) ; si bien que le nom des locuteurs se distingue clairement du texte lui-même ; néanmoins il est impossible de déterminer sans se référer au texte source s'il s'agit d'une traduction ou d'un réel ajout du traducteur.

Avant d'établir une forme de taxinomie des éditions mentionnant les noms des locuteurs, et d'en dresser les listes, énumérons d'abord les publications de notre corpus qui n'insèrent pas dans le texte le nom des locuteurs :

[1], [2], [6], [7], [12], [14], [15], [16], [17], [19], [20], [21], [23], [24], [25], [27], [28], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [42], [43], [45], [46], [49], [53], [54], [55], [59], [64], [67], [71], [73], [74], [78], [79], [80], [92], [97], [98], [101], [104], [105], [108], [116], [118], [124'], [125], [129], [130], [131], [132'], [134], [139], [140], [141'], [142], [146'], [148], [150], [151], [158], [159], [161], [162], [163], [165], [167], [170], [175], [176], [177], [178], [179], [180], [181], [182], [186], [187], [190], [192], [198], [199], [200], [202], [203], [205], [208], [209], [211], [214], [215], [218], [220], [221], [225], [226], [227], [228], [232], [234], [235], [237], [238], [239], [240], [243], [244], [246]

Il y a donc en tout cent-quatorze versions du Cantique[515] au sein de notre corpus qui ne comprennent pas d'indication des noms des locuteurs. C'est moins de la moitié des traductions ; les traducteurs semblent donc majoritairement éprouver le besoin d'identifier les locuteurs du Cantique, malgré le fait que les textes sources utilisés ne le font pas

[514] Max Engammare, *Qu'il me baise des baisiers de sa bouche. Le Cantique des cantiques à la Renaissance, étude et bibliographie*, Genève, Droz, 1993, p. 132.

[515] Nous comptabilisons ici les versions et non les publications, dans la mesure où plusieurs publications du corpus comprennent deux ou trois versions distinctes du Cantique. Quand c'est le cas, nous indiquons, par l'usage d'une apostrophe le fait que la traduction est la deuxième incluse dans la publication (ex. : [141']).

systématiquement[516]. Il s'agit alors d'un ajout des traducteurs, et qui relève de ce fait de l'analyse qu'ils font du texte source.

Les termes utilisés pour indiquer les locuteurs varient beaucoup. On trouve cependant fréquemment les termes « Époux » et « Épouse ». Ces termes ne sont pas issus de la traduction vers le français, ni ne sont l'invention des traducteurs, mais sont apparus dans les éditions latines du texte (en cela, ils relèvent donc de la mise en page, de l'annotation du texte par ses éditeurs). La mention des locuteurs est en effet très ancienne puisqu'elle apparaît d'après Max Engammare[517] dans les codex grecs Sinaiticus[518] et Alexandrinus des IV^e^ et VI^e^ siècles, ainsi que dans des manuscrits latins dès le VIII^e^ siècle – sous les termes *Sponsus* et *Sponsa*. Ce sont également ces termes qui sont utilisés dans la traduction latine de Rufin du commentaire d'Origène[519], dont seuls des fragments grecs ont subsisté. Si les traducteurs – du moins ceux de la Renaissance – n'ont pas accès à ces manuscrits, ils utilisent en revanche pour une part les éditions latines insérant dans le texte même du Cantique le nom des locuteurs[520].

Les traductions utilisant les termes « Époux » et « Épouse » sont contenues dans les publications suivantes :

[4], [5], [9], [11], [13], [18], [29], [37'], [38], [39], [40], [41], [44], [47], [48], [51], [52], [56], [58], [60], [61], [62], [65], [66], [68], [69], [70], [72], [76], [84], [86], [89], [90], [91], [95], [103], [106], [109], [110], [112], [114], [115], [117], [119], [123], [127], [128], [135], [138], [149], [152], [153], [155], [156], [157], [168], [171], [174], [183], [185], [197], [222], [229], [230].

Soixante-quatre traductions de notre corpus insèrent en tant que noms des locuteurs les termes d' « Époux » et « Épouse » pour désigner les locuteurs masculin et féminin. Ces traductions sont réparties relativement inégalement dans le temps ; elles connaissent un pic dans la dernière décennie du XVII^e^ siècle ; elles se font en revanche plus rares dans la deuxième moitié du XX^e^ siècle. Elles dépendent fortement du choix du texte traduit ; si le choix de ces termes n'est pas nécessairement lié à la traduction effective d'une édition de la Vulgate comprenant les mentions d'un *sponsus* et d'une *sponsa*, elles sont liées à la tradition catholique ; les versions protestantes évitant ces termes trop liés aux versions catholiques du texte, de même que les versions non confessionnelles s'en tenant à une traduction la plus littérale possible de l'hébreu, qui, si elles précisent l'identité des locuteurs, choisissent des tournures moins ancrées dans une traduction religieuse.

Quelques traductions comportent une intégration du sens allégorique dans la mention des noms des locuteurs. Nous les énumérons ci-dessous, en précisant la façon dont les deux principaux locuteurs sont appelés :

---

[516] Notamment, s'il existe des éditions de la Vulgate avec les mentions *sponsus* et *sponsa*, il n'existe pas à notre connaissance d'édition du texte hébreu qui insère le nom des locuteurs ; quand les traductions en français fondées sur l'hébreu recourent à de tels inserts, c'est donc bien du fait du traducteur.

[517] Voir Max Engammare, ouvrage cité, p. 132-140.

[518] Dans le *Codex Sinaiticus*, on observe en effet une insertion des noms des locuteurs, en rouge. L'instance féminine est nommée η νυμφη.

[519] Voir *Homélies sur le Cantique des cantiques*, Sources Chrétiennes n°37, texte et traduction Dom Rousseau, 1954.

[520] On verra notamment que les noms des locuteurs utilisés dans la traduction de Lefèvre d'Etaples sont une traduction de ceux qui figurent dans certaines bibles lyonnaises du début du XVI^e^ siècle, qui reproduisent les escortes d'Alberto Castellano.

Lefèvre d'Etaples (1530, [3]) : les noms des locuteurs varient. Notamment : la voix de leglise, lespouse, christ, la voix de la synagogue…
Lancelot de Carle (1562, [10]) : l'Eglise, le Christ.
Hersent (1635, [22']) : L'Eglise, le verbe Eternel.
[22''] : L'âme spirituelle, le Verbe.
Anonyme Paris (1690, [37'']) : l'Eglise, le Messie.
Anonyme Paris (1733, [50]) : l'âme, Jésus.
Le Blanc d'Ambonne (1863, [87]) : la Vierge, le sauveur enfant.
Doreau (1904, [122]) : l'humanité, Dieu.
Taoussi (1919, [132']) : Marie, épouse par excellence de Jésus ; l'époux.

Dans trois cas (Hersent, anonyme de Paris en 1690, Taoussi), ce n'est que dans la deuxième voire troisième version du Cantique que le nom des locuteurs se fait le relai de l'interprétation allégorique, dans le cadre de paraphrases du Cantique. Cela dit, toutes les versions ci-dessus ne sont pas des paraphrases, à commencer par celle de Lefèvre d'Etaples, même si évidemment ce type de noms des locuteurs oriente la lecture dans le sens de l'allégorie. En l'occurrence, on note la récurrence d'une identification de la figure masculine du Cantique avec l'instance divine ; le Christ la plupart du temps, avec une variété de dénominations mettant l'accent notamment sur l'incarnation (« le Verbe »). Les figures identifiées avec la figure féminine sont plus variées. C'est l'Église qui revient le plus souvent (faisant pendant à la lecture allégorique juive la plus courante qui voit dans le Cantique le dialogue d'Israël et de Dieu) ; mais il est également fait référence à « l'âme », et à la Vierge. Cette lecture mariale du Cantique, pourtant très répandue au Moyen-Âge, intervient plutôt à la fin de la période étudiée, à la fin du XIX^e^ siècle et au début du XX^e^ siècle. Si ce type d'insertion des locuteurs est relativement bien distribué jusqu'au début du XX^e^ siècle, il disparaît ensuite de notre corpus, quand bien même les péritextes font état à l'occasion d'une lecture allégorique du Cantique.

Nous dénombrons soixante-six autres traductions insérant les noms des locuteurs dans la traduction même. Nombreux sont les autres termes utilisés. Nous proposons ci-dessous une liste des publications concernées, puis une esquisse de la diversité terminologique employée ; nous reviendrons dans un chapitre ultérieur sur le travail effectué par les traducteurs afin de parvenir à ce résultat.

[8], [22], [26], [57], [57'], [75], [77], [81], [82], [83], [85], [88], [93], [94], [96], [100], [107], [111], [113], [120], [121], [124], [126], [133], [136], [141], [143], [144], [146], [147], [154], [160], [164], [166], [169], [172], [173], [184], [188], [189], [191], [193], [194], [195], [196], [201], [204], [206], [207], [210], [212], [213], [216], [217], [219], [223], [224], [231], [233], [236], [241], [242], [245], [248], [249], [250].

Dans la plupart des cas, les termes employés pour désigner les figures masculine et féminine fonctionnent en miroir, sur le modèle de « l'Époux, l'Épouse ». Les couples de dénominations les plus fréquents sont Salomon – Sulamith (quatorze occurrences[521]), elle – lui (seize occurrences[522]) et le bien-aimé – la bien-aimée (sept occurrences[523]). On trouve aussi :

[521] Il s'agit de traductions contenues dans les publications auxquelles correspondent les numéros de notice suivants : [8], [22], [81], [85], [88], [94], [100], [111], [113], [124], [172], [195], [248], [250].
[522] Il s'agit de traductions contenues dans les publications auxquelles correspondent les numéros de notice suivants : [77], [141], [173], [184], [188], [191], [194], [201], [204], [212], [213], [223], [233], [236], [242], [245].

l'amant – l'amante (trois occurrences[524]) ; le fiancé – la fiancée (deux occurrences[525]) et la jeune fille – le jeune homme dans la publication [231].

Par ailleurs, il existe également des traductions utilisant des combinaisons différentes, sans jeu de miroir dans la terminologie. On trouve ainsi les combinaisons suivantes :

[57] : Le Chaton, la Sulamite
[75] : le roi, la Sulamite
[82], [133] : le Bien-aimé, la Sulamite
[93] : la Sulamite, l'époux
[126] : le Berger, la Sulamite
[210] : l'amant, l'aimée
[216] : la Sulamite, l'Amant

Enfin, les traductions dramatiques à deux personnages masculins introduisent un locuteur masculin supplémentaire. On trouve ainsi les triades suivantes : La Sulamite, le Berger, Salomon [80], [121], [144], [169], [249] ; Sulamith, le bien-aimé, Salomon [107] ; la belle, le roi, le pâtre [146] ; la chevrière, le roi, le berger [207].

Nous reviendrons dans la troisième partie de notre travail sur les raisons linguistiques et traductologiques du choix des noms des locuteurs[526] ; nous aborderons plus tard le cas des traductions dramatiques[527]. Constatons cependant dès maintenant que le choix des noms des locuteurs tend à varier dans le temps. Ainsi, alors que c'est le couple « Époux – Épouse » qui est majoritaire aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, le couple « Salomon – Sulamith » connaît sa période de succès maximal dans la deuxième moitié du XIX^e^ siècle, coïncidant du reste avec la vogue des traductions dramatiques lancée par Renan. Il ne disparaît pas au XX^e^ siècle, mais la fréquence de son utilisation diminue. S'impose alors le couple « lui – elle », dont n'existe qu'une seule occurrence avant 1932 (Junès, [141]), mais qui deviendra très fréquent dans les traductions les plus récentes ; de fait après 1980 ce sont à peu près les seuls termes insérés dans la traduction pour désigner les locuteurs[528].

3- Inserts soulignant le découpage du texte

Le texte reçu du Cantique (que ce soit le texte massorétique du Cantique ou sa traduction dans la Vulgate sixto-clémentine) est réparti en huit chapitres (qui concordent imparfaitement entre le TM et la Vulgate). Cette répartition n'est sans doute pas originelle. Cela dit, c'est cette division qui est adoptée dans la grande majorité des publications du corpus. Les chapitres sont alors simplement numérotés, ou annoncés en toutes lettres (Premier chapitre, deuxième chapitre, etc.). Néanmoins cette répartition en chapitres est à l'occasion remise en question par les traducteurs qui distinguent dans le Cantique une articulation différente ; de nouveaux inserts viennent alors s'insérer dans la traduction. Ce type d'inserts

[523] Il s'agit de traductions contenues dans les publications auxquelles correspondent les numéros de notice suivants : [143], [154], [160], [193], [196], [217], [224].
[524] Dans les publications [96], [147], [166].
[525] Dans les publications [164], [189].
[526] Voir, dans le onzième chapitre, la section consacrée à la traduction des appellatifs.
[527] Dans le neuvième chapitre, consacré à la question du genre littéraire du Cantique.
[528] Ces trente dernières années, ce ne sont pas moins de dix traductions qui utilisent le couple « lui – elle » pour désigner les locuteurs, dans les publications [194], [201], [204], [212], [213], [223], [233], [236], [242], [245].

varie fortement en fonction de la compréhension du genre littéraire du Cantique[529]. Il peut coexister avec la numérotation des versets selon l'une ou l'autre tradition[530]. Nous abordons ci-dessous les publications du corpus présentant des traductions du Cantique avec insertion d'explicitation du découpage du texte, en fonction du type de lecture opérée sur le Cantique[531].

a- Découpage poétique

Nous appelons « découpage poétique » les découpages du texte en plusieurs unités dont la cohérence est définie par des critères poétiques et littéraires. Ce type de découpage repose occasionnellement sur une lecture générique du texte source, et s'inscrit *a posteriori* dans la traduction. La plupart du temps, l'utilisation d'inserts annonçant le découpage du Cantique coexiste, voire coïncide, avec la numérotation des chapitres. Nous dénombrons quarante-six publications comprenant ce types d'inserts ; nous les évoquons ci-dessous en fonction de la terminologie employée.

Seul Pierre de Courcelles (1564, [11]) utilise le terme de « cantique » pour désigner les unités distinguées dans le texte. Il distingue ainsi huit « cantiques », qui suivent la répartition des chapitres dans la Vulgate ; le terme « cantique » semble emprunté au texte traduit.

Des termes renvoyant à des genres poétiques bien identifiés sont employés par quelques rares traducteurs. Rémy Belleau (1578, [13]) distingue huit « eclogues » qui suivent les chapitres. Marcellus (1840, [69]) quant à lui voit dans le Cantique dix-huit cantates[532], rapprochant le texte du cantique du genre musical de la cantate d'Église, ce qui a l'intérêt de mettre l'accent à la fois sur l'aspect musical et sur la nature composite du Cantique. Winandy (1960, [164]), plus d'un siècle plus tard, distingue un prologue, six « stances », un dénouement, un aphorisme sapientiel, une première énigme, une deuxième énigme, des versets erratiques. Cette construction très élaborée est l'héritière de la tradition lancée par la Bible de Jérusalem en 1955 ; la majeure partie du texte est couverte par les six « stances », sorte de variation terminologique sur les « poèmes » de la Bible de Jérusalem.

Le terme « chant » est quant à lui utilisé par onze traducteurs ; qui plus est, les chants distingués dans le Cantique ne suivent pas la répartition traditionnelle en chapitres, sauf dans le cas de Suarès. La liste en est la suivante :

- Fornelles (1885, [103]) : dix-huit « chants »[533].
- Taoussi (1919, [132]) : six « chants ».
- Mardrus (1931, [139]) : huit « chants », ne suivent pas strictement les chapitres.
- Suarès (1938, [147]) : prélude, huit chants correspondant aux chapitres, épilogue.

[529] C'est le cas assez systématiquement pour les traductions dramatiques, qui comportent l'insertion d'un appareil dramatique (numérotation d'actes et de scènes ou de tableaux, didascalies, évidemment locuteurs)
[530] Dans la mesure où la numérotation des versets diverge légèrement dans le texte massorétique et la Vulgate.
[531] Nous reviendrons dans le neuvième chapitre, dédié au genre du Cantique, sur la lecture générique dont témoignent ces inserts.
[532] L'auteur écrit : « Le Ct étant un drame pastoral et lyrique, mes dix-huit cantates, qui en sont la traduction, présentent aussi en forme d'églogues, un drame en récitatif entremêlé de petites odes sacrées ». On perçoit là combien l'utilisation du lexique des genres littéraires ne s'inscrit pas chez Marcellus dans une perspective scientifique d'analyse littéraire du texte.
[533] L'auteur écrit : « Nous avons divisé un peu arbitrairement le Cantique en dix-huit chants, trouvant des suspensions là où d'autres n'en auraient pas vu. Nous avons aussi touché à l'économie du dialogue, intervertissant quelquefois les rôles par là transposition des pronoms personnels. En cela nous avons suivi une tradition déjà consacrée, mais c'est, croyons nous, notre seul point de contact avec l'exégèse moderne ».

- Soubigou (1951, [157]) : six chants titrés[534] ; des subdivisions départagées par un titre.
- Allan (1990, [207]) : prologue, cinq « chants », épilogues.
- Le Pichon (1993, [211]) : prologue, cinq « chants », dénouement, aphorismes d'un sage.
- Bible des communautés chrétiennes (1994, [214]) : cinq « chants ».
- Bible des peuples (1999, [223]) : cinq « chants » ; additions.
- Michaux (2004, [237]) : cinq « chants » ; un épilogue.
- Simoens (2004, [239]) : huit « chants », dont seuls les deux derniers ne coïncident pas avec les chapitres traditionnels.

Le terme de « chant » est une des solutions traditionnelles pour traduire littéralement le mot hébreu שיר[535]. En hébreu, le terme semble indiquer une dimension musicale, chantée, bien que les traductions choisissant le mot « chant » ne soulignent pas ce point dans les péritextes ; le mot « chant » semblant être entendu par les traducteurs dans un sens davantage poétique (cf. les chants de l'Enéide qui ne sont pas destinés à la mise en musique). Le nombre de chants varie entre cinq et dix-huit ; ce sont néanmoins le plus souvent cinq ou huit chants qui sont distingués. Notons la distinction dans plusieurs traductions d'un « prologue » et d'un « épilogue ». André Suarès semble le premier à faire ainsi ; c'est une solution qui sera par la suite reprise par André Robert et par la Bible de Jérusalem et qui s'imposera dans un nombre important de traductions.Une variante au terme « chant » est proposée par Jean Lahor (1885, [104]), qui identifie seize « chansons » dans le Cantique.

Le terme de « poème » est utilisé dans un nombre assez important de traductions ; il intervient en effet dans les inserts du Cantique dans douze publications du corpus, dont la liste suit :

- Buzy (1949, [153]) : les chapitres sont appelés « poèmes », des titres viennent effectuer des subdivisions, rythmant notamment les « contemplations » et les « mutuelles possessions » des époux.
- Robert (1951, [156]) : prologue, cinq « poèmes », dénouement, monition, appendices.
- Bible de Jérusalem (1955, [160]) : prologue, cinq « poèmes », dénouement ; appendices : deux épigrammes, dernières additions.
Robert (1963, [168]) : prologue, cinq « poèmes », dénouement, aphorismes, appendices.
- Robert, Tournay, Nicolaÿ (1967, [171]) : prologue, cinq « poèmes » avec des titres[536], épilogue – le dénouement, additions, première épigramme, deuxième épigramme, deux additions.
- Schweitzer (1968, [174]) : prologue, cinq « poèmes », appendices.
- Violette d'André (1981, 190]) : prologue, sept « poèmes ».
- Bible en français courant (1982, [191]) : l'introduction annonce sept « poèmes » ; ils ne sont pas numérotés dans la traduction, mais de fait le texte présente sept parties annoncées chacune par un titre[537].

[534] La rencontre désirée ; L'invitation printanière ; Solennité nuptiale ; Les épreuves de l'amour ; Le don de soi ; Finale.
[535] Le dictionnaire de Sander et Trenel donne comme premier sens du mot : « Chant, action de chanter, cantique (sacré et profane) ».
[536] Epreuves passées et rêves d'avenir ; Recherche réciproque ; Retour des exilés et fiançailles messianiques ; Recherche et portait du bien-aimé ; Vers l'union définitive

- Tournay (1982, [194]) : prologue, dix « poèmes », épilogue, additions.
- Arminjon (1983, [196]) : cinq « poèmes », dénouement.
- Barsotti traduit par Solms (1983, [197]) : prologue, cinq « poèmes », épilogue, appendice.
- Bot (1994, [213]) : prologue, cinq « poèmes », épilogue, notes finales.
- Spick (2000, [230]) : quatre « poèmes », épilogue, première énigme, deuxième énigme, conclusion.
- Bible parole de vie (2000, [231]) : sous-ensembles caractérisés par des titres[538], non numérotés.

L'utilisation du terme « poème » pour désigner les subdivisions du Cantique dans les inserts est relativement récente. Buzy semble être le premier à l'utiliser ; il sera par la suite popularisé par la traduction d'André Robert et la Bible de Jérusalem, à la suite de laquelle bon nombre de traducteurs le reprennent. Contrairement au terme « chant », « poème » n'a pas de source dans la traduction de l'hébreu שיר. Il dénote une lecture poétique, littéraire du texte, curieusement répandue chez les ecclésiastiques catholiques que sont Buzy, Robert, Schweitzer, Tournay, Arminjon, Solms et Spick. Ces traductions par ailleurs ne traduisent pas le mot שיר dans le premier verset par « poème ». On constate par ailleurs que bon nombre des traductions divisant le Cantique en « poèmes » distinguent également un prologue et un épilogue.

La terminologie abordée jusqu'ici soulignait l'appartenance du Cantique au genre poétique, ou encore son aspect musical. Certains traducteurs cependant insèrent dans le Cantique des inserts indiquant une division du texte qu'ils ont eux-mêmes repérée, sans pour autant subordonner cette division à la reconnaissance de poèmes ou chants. Les termes utilisés indiquent alors le fractionnement du Cantique en « parties » ou « morceaux ». En voici la liste :

- Renan (1860, [80]) : division du texte en seize « morceaux »
- Théodore Paul (1863, [88]) : cinq « parties »[539].
- Saint-Maur (1870, [104]) : neuf chapitres (suit l'ordre des chapitres selon la Vulgate ; le neuvième contient les derniers versets du chapitre VIII)
- Blua (1975, [183]) : prologue, deux parties, appendices.

Enfin, un nombre assez important de traductions témoigne d'un découpage du texte en sous-parties, en unités distinctes, mais ne nomme pas ces parties d'un nom générique qui indiquerait la reconnaissance d'un genre littéraire dont chaque partie serait un exemple unitaire. Ce sont l'insertion d'une numérotation des parties, ou des titres insérés dans le texte du Cantique, et distincts du texte traduit grâce à l'usage d'une typographie spécifique (caractères gras, italiques, petites majuscules), qui distinguent les différentes parties du texte les unes des autres.

[537] Elle et lui. Le dialogue amoureux ; C'est lui qui arrive ; Elle rêve qu'elle part à sa recherche ; Elle ouvre sa porte, mais trop tard ; Portrait de la bien-aimée ; Le bonheur d'être aimé ; La force de l'amour.
[538] Les deux amoureux ; Le jeune homme arrive ; Elle rêve qu'elle part le chercher ; Elle lui ouvre la porte, mais trop tard ; Portrait de la jeune fille aimée ; Le bonheur d'être aimé ; L'amour est fort comme la mort.
[539] L'auteur écrit : « L'ouvrage peut se diviser en cinq parties distinctes qui représenteraient autant de différentes époques. Toutefois l'unité des temps ne paraît pas toujours suivie. Il est telles portions du Cantique qui n'admettent pas une application directe et littérale à l'Eglise dans sa condition actuelle ».

- Thuret (1860, [82]) : cinq parties sans titre ; le système de versification change d'une partie à l'autre.
- Reuss (1874, [98]) : seize parties sans titre, mais numérotées[540].
- Halévy (1901, [120]) : vingt fragments numérotés.
- Lebeau (1925, [136]) : subdivision en trois parties: « l'amie », « la fiancée », « l'épouse ».
- Junès (1932, [141]) : dix-sept parties, avec des titres à chacune, dans la traduction en ligne.
- Bible de Maredsous (1949, [151]) : insertion de titres non numérotés qui viennent distinguer neuf parties[541].
- Rech (1950, [154]) : sept parties, les péritextes précisent la répartition, rappelée par une numérotation[542].
- Steinmann (1961, [165]) : parties caractérisées par des titres[543], sans mention des versets et chapitres.
- Gilbert (1987, [201]) : parties non numérotées portant des titres[544].
- Blanchard (2000, [27]) : parties caractérisées par des titres[545] et numérotées ; ne correspondent pas aux versets et chapitres.
- Bible parole de vie (2000, [231]) : sous-ensembles caractérisés par des titres[546], non numérotés.
- Nouvelle Bible Segond (2002, [233]) : sous-ensembles caractérisés par des titres[547], non numérotés.
- Bible expliquée (2004, [236]) : sous-ensembles caractérisés par des titres[548], non numérotés.

L'insertion d'une numérotation fonctionne comme un système parallèle et concurrent de la numérotation des chapitres et des versets. Ces inserts sont relativement discrets, mais sont néanmoins fondamentaux dans la mesure où ils affectent le rythme de la lecture du Cantique. L'insertion de titres a un autre effet : sans concurrencer directement la numérotation des chapitres et des versets, elle dégage des unités dans le textes, les titres ayant une fonction

[540] L'auteur écrit p. 51 : « Ensuite nous soutenons que le livre se compose d'un certain nombre de morceaux détachés, que c'est un recueil de petits poëmes lyriques ».
[541] Introduction, Dialogue, Epithalame, Les charmes de l'épouse, Le songe de la fiancée, Eloge de la fiancée, Compliment de l'époux, Réponse de la fiancée, Dialogue.
[542] L'auteur décrit leur répartition : Voici enfin comment les subdivisions de mon poème correspondent aux versets du Cantique :
I : 1, 1 – 2, 7 ; II : 2, 8 – 2, 17 ; III :3, 1 - 3, 5 ; IV :3, 6 – 5, 1 ; V : 5, 2 – 8, 4 ; VI : 8, 5 – 8, 7 ; VII : 8, 8 – 8, 14 ».
[543] L'appel à l'amour ; La fille noire ; Dis-moi toi que mon cœur… ; Dialogue ; Entre les cèdres ; Qui est comme mon chéri ? ; Le temps de chanter est venu ; Ma colombe ; L'amour ; Le drame de l'amour perdu ; Chant de noces pour Salomon ; Mon chéri est parfait ; L'appel de la montagne ; La magie de l'amour ; Les barrières de l'amour ; Epreuves et triomphe de l'amour ; Le pouvoir de la beauté ; La seule ; Au verger ; La danse des filles ; Délices de l'amour ; L'amour promis ; Je voudrais que tu sois mon frère ; Sous le pommier ; Le sceau de l'amour ; Les remparts de l'amour ; La plus belle vigne ; Ecoute ma voix.
[544] Désirs brûlants ; L'arrivée du bien-aimé ; Rêves d'amour ; De la présence à l'absence ; L'objet du désir.
[545] Exemples de titres chez Blanchard : la première partie, intitulée « L'appel à l'amour » comporte les sous-parties « Première rencontre » et « L'élection des amant »s ; les parties suivantes s'intitulent « Les premières épreuves » ; « Envoi : L'union accomplie et l'androgyne réalisé ».
[546] Les deux amoureux ; Le jeune homme arrive ; Elle rêve qu'elle part le chercher ; Elle lui ouvre la porte, mais trop tard ; Portrait de la jeune fille aimée ; Le bonheur d'être aimé ; L'amour est fort comme la mort.
[547] Le dialogue des amoureux ; Il vient ; Elle rêve qu'elle part à sa recherche ; Elle lui ouvre sa porte, mais trop tard ; Portrait de la bien-aimée ; Le bonheur d'être aimé ; L'amour est fort comme la mort.
[548] Elle et lui. Le dialogue des amoureux ; C'est lui qui arrive ; Elle rêve qu'elle part à sa recherche ; Elle lui ouvre sa porte, mais trop tard ; Portrait de la bien-aimée ; Le bonheur d'être aimé ; La force de l'amour.

descriptive, programmatique, servant dans une certaine mesure à présenter un sommaire de l'action. Singulièrement, ils ne fonctionnent pas comme des sommaires allégoriques, mais s'en tiennent à une lecture littérale du texte.

Notons enfin la grande parenté des titres utilisés par la Bible Parole de Vie, la Nouvelle Bible Segond et la Bible expliquée. Dans la mesure où il s'agit là de traductions publiées par l'Alliance Biblique universelle, on suppose que l'initiative d'introduire ces titres provient d'un choix éditorial.

Quelques mots enfin sur les traductions mentionnant un prologue, un épilogue et éventuellement d'autres textes finaux (dénouement, aphorismes, additions…). André Suarès[549] est le premier à distinguer un prélude (jusque Ct 1,5 exclu) et un épilogue (à partir de Ct 8,8 inclus) dans le Cantique. André Robert[550] puis la Bible de Jérusalem[551] distinguent à leur tour un prologue, un dénouement et d'autres pièces finales. Leur découpage du Cantique semble avoir fait des émules, puisque Winandy, la deuxième traduction de Robert, cette même traduction revue par Tournay, Arminjon, Allan, Le Pichon, la Bible des Peuples, Spick, Michaux distinguent sinon un prologue, du moins un dénouement et/ou un épilogue, commençant selon les cas en Ct 8,6 ou en Ct 8,8. Les péritextes qui accompagnent ces versions rendent compte dans certains cas de ce découpage du texte. Globalement, quelque soit le détail du découpage, il revient à considérer les premiers versets comme une introduction, et donc à les séparer dans une certaine mesure du corps du texte, lui-même constitué d'un certain nombre (le plus souvent cinq) de « poèmes » ou « chants » ; de même, la fin du Cantique est tenue pour un ajout, éventuellement dû à des scribes ayant ajouté leur touche personnelle au texte. Les portions de texte placées à partir de Ct 8,6 sont parfois extrêmement courtes (« aphorisme d'un sage » limité à 8,7 par exemple), montrant une volonté de décomposer au maximum les différents addenda, alors que l'essentiel du texte du Cantique est découpé en des unités beaucoup plus longues. On peut voir ici sans doute l'effet de la prise d'importance de la critique littéraire de la Bible telle qu'elle est pratiquée par l'École Biblique de Jérusalem, ainsi que, dans un second temps, l'influence de la parution de la Bible de Jérusalem, dont les solutions ont été adoptées par bon nombre de traducteurs, essentiellement catholiques.

b- Découpage temporel

Un autre type de découpage récurrent est celui qui consiste à fractionner le texte du Cantique en unités temporelles, énumérées par les inserts introduits le texte. La liste qui suit identifie les traductions qui recourent à ce type de découpage :

- Anonyme (1708, [45]) : division du texte en dix jours, qui ne concernent pas tant l'argument du Cantique que la lecture méditative du texte.
- Avrillon (1714, [46]) : division du texte en cinquante-deux semaines, chacune divisée en sept jours, qui ne concernent pas tant l'argument du Cantique que la lecture méditative du texte.

[549] André Suarès, *Le Cantique des Cantiques*, traduction d'André Suarès, illustrations de Louis Jou, Paris, Les Médecins bibliophiles, 1938. [147]
[550] André Robert, *Le Cantique des cantiques*, Paris, les éditions du Cerf, 1951. [156]
[551] *La Bible de Jérusalem*, traduite en français sous la direction de l'école biblique de Jérusalem, Paris, les Éditions du Cerf, 1956. [160]

- Genoude (1820, [62]) : division du texte en huit jours, qui ne correspondent pas aux huit chapitres.
- Cardonnel (1841, [63]) : division du texte en sept jours ; correspond à l'argument du Cantique.

Quatre traductions opèrent un découpage temporel ; il faut ajouter à ces traductions celle de Darnault, qui au sein d'une traduction théâtrale organise son drame en sept « journées ». Ces découpages temporels prennent comme unité de base la journée. Chez Avrillon[552], les jours sont regroupés en semaines, afin de répartir le texte sur une année entière ; le rythme temporel insufflé au texte n'est pas issu d'une perception de la diégèse du Cantique étalée sur plusieurs jours, mais est plutôt celui de la lecture ou plutôt de la méditation par le lecteur, à qui est soumis un fragment du texte à méditer chaque jour de l'année. En revanche, les traductions de Genoude et Cardonnel comprennent sous le terme de « journée » une unité temporelle à distinguer dans la succession des actions et des dialogues du texte du Cantique, qui s'étalerait donc sur sept ou huit journées, les épisodes mentionnant le sommeil manifestant la fin de chaque journée. Ils ne sont pas les inventeurs de cette théorie ; Cardonnel cite explicitement ses sources : la division en sept jours est reprise de Bossuet[553]. Notons que le découpage temporel n'intervient plus à partir de la deuxième moitié du XIX^e^ siècle.

c- Découpage théâtral

Les inserts indiquant un découpage théâtral fonctionnent de façon un peu différente, dans la mesure où, contrairement aux traductions poétiques du Cantique, les traductions dramatiques semblent nécessiter l'insertion d'un appareil théâtral ; c'est même un des critères permettant de les distinguer des traductions mentionnant simplement les noms des locuteurs, sans pour autant faire du Cantique un texte destiné à la scène. Les publications de notre corpus comprenant des inserts mentionnant un appareil théâtral sont énumérées dans la liste qui suit. Après avoir identifié la publication, nous relevons le type de découpage théâtral (actes, scènes, tableaux, etc.) ainsi que le nombre de sous-ensembles ainsi distingués au sein du Cantique.

- Hersent (1635, [22]) : trois paraphrases en cinq actes, et plusieurs scènes ; le découpage en actes, scènes, répliques est identique dans les trois cas.
- Anonyme (1843, [72]) : huit tableaux, qui ne correspondent pas aux chapitres.
- Darnault (1849, [75]) : sept « journées », elles-mêmes divisées en plusieurs scènes[554].

---

[552] Avrillon, *L'Année affective, ou Sentiments sur l'amour de Dieu, tirez du Cantique des cantiques. Pour chaque jour de l'année*, Paris, chez Pierre-Augustin le Mercier, 1714. [46]

[553] Voir *Le Cantique des cantiques de Salomon*, dans *Œuvres inédites de Bossuet*, publiées d'après les manuscrits originaux par F. Lachat, Paris, Librairie de Louis Vivès, éditeur, 1862. Cette version française du Cantique par Bossuet n'est pas incluse dans notre corpus puisqu'elle n'a pas fait l'objet d'une publication du vivant de Bossuet ; elle n'a été éditée que bien plus tard. C'est l'étude latine de Bossuet qu'ont consultée les traducteurs concernés, qui publient leurs traductions avant la parution de la traduction de Bossuet en 1862 : *Libri Salomonis. Proverbia, Ecclesiastes, Canticum canticorum, Sapientia, Ecclesiasticus, cum Notis Jacobi Benigni Bossuet, Episcopi Meldensis. Accesserunt ejusdem supplenda in Psalmos*. Parisiis, Apud Joannem Anisson Typographiae Regia Directorem, 1693.

[554] L'auteur écrit : « le titre de drame que nous croyons devoir lui donner, les titres de chacune des journées, l'indication des interlocuteurs, tout cela n'est pas dans le texte hébraïque, mais cela sert à en rendre l'interprétation plus intelligible au lecteur. D'ailleurs, tous les versets sont chiffrés, les alinéas que ne sont pas chiffrés, et les phrases ou compléments de phrase en italiques, ont été ajoutés par le traducteur ».

- Renan (1860, [80]) : cinq actes divisés chacun en scènes (de une à quatre) ; un épilogue.
- Salvador (1860, [83]) : huit « chants » qui ne correspondent pas aux chapitres ; locuteurs, sommaires résumant l'action.
- Vian (1861, [85]) : six « journées ».
- Numa Bès (1872, [94]) : cinq actes divisés chacun en scènes.
- Bible annotée par une société de pasteurs (1898, [107]) : trois actes, pas de scènes.
- Abbé Le Hir (1890, [109]) : huit actes, qui ne correspondent pas aux chapitres.
- Bruston (1891, [111]) : cinq actes.
- Réveillaud (1895, [113]) : cinq actes.
- Pouget et Guitton (1934, [144]) : douze scènes.
- Hazan (1936, [146]) : trois « parallèles » composés chacun de plusieurs scènes.
- Kuen (1983, [195]) : trois actes intitulés « Exil dans le palais royal », « Tentations » et « Le triomphe de l'amour », comportant plusieurs scènes chacun.
- Philippe André (1986, [199]) : trois actes, des subdivisions marquées par de nombreux sous-titre faisant office d'arguments.
- Pringle et Muzy (1995, [216]) : prologue, quatre actes, épilogues.
- Benezra (date inconnue, [249]) : cinq actes répartis en dix tableaux.

Dix-sept publications du corpus présentent des inserts qui expriment un découpage clairement théâtral. Dans la majeure partie des cas, le Cantique est divisé en « actes », eux-mêmes le plus souvent comportant plusieurs « scènes ». C'est donc la terminologie de la tradition théâtrale française qui est utilisée. Cela va de pair avec la tendance des traducteurs à distinguer dans le Cantique cinq actes, présente dans six cas ; on ne saurait dire si ce découpage émane de l'articulation interne du Cantique[555] ou de l'intériorisation des règles du théâtre classique. Il est justifié par ce que les traducteurs identifient comme un changement du lieu de l'action (alors indiqué par la description de la scène au début de l'acte) ou comme un changement de la nature de l'action. Le terme d'acte pour signifier une articulation majeure dans le drame est également utilisé par cinq autres traducteurs, qui distinguent dans le Cantique entre trois et huit actes. D'autres termes sont également employés. Les « tableaux », les « scènes » sont des termes théâtraux ; le terme de tableau met l'accent sur le changement de décor, et tend à ancrer l'antique texte hébreu dans une perspective dramatique plus moderne. Les termes « journées », « chants », « parallèles », ne sont pas spécifiquement théâtraux. Le terme « journée » est d'ailleurs utilisé dans des traductions non théâtrales ; il met l'accent sur la division temporelle du Cantique en une succession de journées. Les « chants » interviennent d'habitude dans les traductions poétiques, mais dans le cas de Salvador[556], l'accent qui est mis par l'auteur lui-même sur la « mise en scène », et surtout les indications de lieu et de mouvement viennent dénoter une compréhension théâtrale du Cantique. Hazan[557] enfin nomme « parallèles » les unités théâtrales qu'il reconnaît dans le Cantique ; il le justifie dans une partie de l'avertissement intitulée « le parallélisme du Cantique » : Hazan voit dans le parallélisme non seulement une figure caractérisant la

[555] De fait, la division du Cantique en cinq unités principales se retrouve dans certains découpages en poèmes, notamment dans la traduction de la Bible de Jérusalem.
[556] Ernest Renan, *Le Cantique des cantiques ou le double épithalame*, Paris, Michel Lévy frères, libraires-éditeurs, 1860.
[557] Albert Hazan, *Le Cantique des cantiques enfin expliqué, suivi de La belle et le pâtre*, version française pour la scène, Paris, librairie Lipschutz, 1936.

bipolarité des versets, mais également un mécanisme de construction macrostructurel, les différentes parties du Cantique se répondant[558].

Contrairement aux inserts poétiques, les inserts dramatiques ne coexistent pas le plus souvent avec la numérotation traditionnelle des chapitres et des versets : aucune référence n'est faite en marge ou dans le corps du texte au verset qui est traduit.

d- Découpage rhétorique

Une dernière forme de découpage, dont les inserts rendent compte, peut être qualifié de découpage rhétorique : il consiste à ordonner la traduction du Cantique en fonction des différentes parties d'un discours sur le Cantique. Les exemples en sont peu nombreux. Peuvent entrer dans cette catégorie la traduction de François de Sales (1645, [25]), répartie en six discours, et celle de Désiré des Planches (1933, [142]), incluse dans dix-huit « conférences », prêchées à des communautés religieuses. À ces traductions on ajoutera celle de Debon (1959, [162]) dont les huit livres sont chacun divisés en plusieurs « cahiers » ; ces « cahiers » ne désignent évidemment pas tant les parties du Cantique que la division du commentaire.

IV- Illustrations

La section présente de notre travail ne se veut pas une étude des illustrations du Cantique des cantiques en général, ni même des éditions illustrées du Cantique. Est abordé ici le rapport entre les traductions nouvelles et les illustrations, lorsqu'il s'en trouve dans les publications concernées. Nous ne nous intéressons donc pas ici aux représentations picturales provoquées par le Cantique[559], ni aux éditions illustrées qui ne contiendraient pas de nouvelle traduction. Elles sont cependant très nombreuses. Nous considérons ici comme édition illustrée toute édition du corpus comprenant au moins une image. Nous nous fondons ici sur les critères qui ont présidé au catalogue des *Bibles imprimées du XVI^e^ au XVIII^e^ siècle conservées à Paris*[560], qui expose sa logique ainsi dans l'introduction :

> La présence d'une illustration est systématiquement signalée dans les notices, sous une forme brève, lorsqu'il s'agit de gravures sur bois incluses dans le texte. Bibliographiquement, la mention « ill. » peut aussi bien se référer à une seule petite vignette, comme un David en tête des Psaumes, qu'à un ensemble très important, comme dans les Bibles latines lyonnaises du XVI^e^ siècle[561].

De fait, nous ne faisons pas dans le relevé des éditions illustrées de hiérarchie entre les illustrations ; la suite du chapitre en proposera toutefois une typologie.

---

[558] Il écrit ainsi : « Trois Cantiques et un Cantique. Cela vous semble-t-il absurde ? C'est de l'hébreu, et du GENRE bien connu appelé le PARALLÉLISME, ce moule hébreu des distiques, des strophes et des poèmes, moule en Israël du lyrisme et de la pensée. Car, de même qu'en un distique un vers *revient* sur un autre, qu'en un tercet deux vers *reviennent* sur un premier, ainsi une ou deux strophes *reviennent sur un autre poème*. Et poèmes, strophes, distiques et vers, *reviennent*, non vainement comme le pendule ou l'escarpolette, mais utilement et pour des fins essentielles », *Ibid*., p. 180.

[559] Nous pensons notamment au cycle de cinq toiles consacrées par Marc Chagall au Cantique des cantiques, et faisant partie de la collection « Le Message biblique ».

[560] *Bibles imprimées du XVI^e^ au XVIII^e^ siècle conservées à Paris,* catalogue collectif édité par Martine Delaveau et Denise Hillard, Paris, éditions de la Bibliothèque nationale de France, 2003.

[561] *Ibid*., p. xii.

1- Relevé des éditions illustrées

Les publications de notre corpus comportant des illustrations sont énumérées, et la nature des illustrations est succinctement décrite, dans le relevé suivant, qui précise successivement le numéro de la notice correspondante dans le répertoire bibliographique ; le nom du traducteur ; la date de la parution de l'ouvrage ; le nom de l'illustrateur s'il est connu ; la place et l'aspect général des illustrations :

- Anonyme (1481, [1]) : une gravure représentant le Christ en tête de l'ouvrage
- Anonyme (1512, [2]) : plusieurs gravures représentant des rois et des reines ; la Vierge en pietà.
- Lefèvre d'Etaples (1530, [3]) : gravure sur la page de titre représentant des éléments d'iconographie biblique divers.
- Diodati (1644, [24]) : gravure sur la page de titre.
- Sacy-Des Fossés (1694, [39]) : gravures en tête de chapitre.
- Bible de Port-Royal (1700, [40]) : gravures en tête de livres.
- Bible de Calmet (1724, [48]) : gravures en tête de livres ; scène pastorale pour le Ct.
- Duguet et Asfeld (1754, [56]) : petites gravures en haut des pages.
- F.-A. David (1819, [61]) : quatre gravures « de l'auteur », illustrant citations du Cantique, inspiration pastorale.
- Alexandre Guillemin (1839, [67]) : gravures en tête de chapitre, d'inspiration pieuse.
- J.-B. Delaborde (1842, [71]) : gravure sur la page de titre représentant deux enfants agenouillés devant une croix.
- Bourassé et Janvier (1864, [90]) : planches de Gustave Doré, illustrant des épisodes du texte (pas de planche pour le Ct cependant)
- Polyglotte de Vigouroux (1903, [117]) : petites gravures dans les notes de bas de page, représentant les *realia* (grenade, nard…).
- Jean de Bonnefon (1905, [124]) : édition richement illustrée par François Kupka ; gravures d'inspiration pastorale, orientale, érotique ; nus masculins et féminins.
- anonyme (1914, [129]) : édition richement illustrée par Georges Barbier ; illustrations style art déco, orientalisantes, femmes nues, guirlandes de fleurs, biches, amant parfois nu, décor floral.
- Franz Toussaint (1919, [133]) : édition illustrée par B. Zworykine ; style art nouveau orientalisant ; prédominance du bleu-gris et du saumon pastel. Bestiaire abondants, personnages coiffés comme des Perses.
- Paul Vulliaud (1931, [140]) : édition richement illustrée par François Kupka ; alternance de planches avec textes en vis-à-vis, et de vignettes. Gravures d'inspiration pastorale, orientale, érotique ; nus masculins et féminins.
- André Suarès (1938, [147]) : illustration de Louis Jou ; Images en couleur occupant des pages entières, illustrations plus petites images sur ou sous le texte. Nus féminins, esthétique orientale et érotique.
- Edouard Dhorme (1946, [148]) : édition comprenant 15 compositions en couleur de Célestine Aboulker.
- Robert Tamisier et François Amiot (1950, [152]) : illustrations en noir et blanc par Edy Legrand. Une notice précise : « Légendes, commentaires et choix des textes relatifs aux illustrations des deux testaments par Edy Legrand »
- David Scheinert (1952, [158]) : avec des burins d'Abram Krol, d'inspiration pastorale, à l'esthétique rappelant le style crétois ancien.

- Charles Estienne (1960, [163]) : 24 photographies de Dany Jannin, portraits de jeunes gens dans un décor champêtre, jeu sur la transparence des vêtements.
- Claude Grégory (1962, [166]) : illustrations d'Henri Matisse, esquisses de nus féminins.
- Louis Genin (1968, [172]) : dessins de Marcel Jirousek.
- En ce temps-là la Bible (1969-1972, [176]) : photographies de visages et paysages du Proche-Orient.
- Pierre Mariel (1977, [186]) ; l'édition comprend huit planches luxueusement imprimées de lithographies de Chapelain-Midy, représentant des nus féminins dans des tons pastels.
- Histoire du peuple de Dieu n°20 (1981, [189]) : une bande dessinée illustre « l'histoire de Tobie et Sara », des photographies de visages et paysages du Proche-Orient accompagnent le texte du Cantique.
- La Bible illustrée par le cinéma (1987, [201]) : photographies couleurs tirées de péplums bibliques.
- Benn (1987, [202]) : illustrations du peintre Benn. D'une part calligraphies, d'autre part images encadrées, silhouettes stylisées, aquarelles ou couleurs pastel.
- Lode Keustermans (1991, [208]) : aquarelles de Keustermans.
- Yann le Pichon (1993, [210]) : quelques gravures.
- Peter Pringle et Laurence Muzy (1993, [211]) : gravures entre chaque chapitre.
- Manuela Wyler (1994, [214]) : gravures originales de Maryse Grousson, qui occupent la page de droite.
- Jacques Pierre (1996, [221]) ; peintures de Caillaud d'Angers. Tableaux très colorés, parfois d'inspiration cubiste, tend à l'abstraction. L'ouvrage précise que le « cycle de peintures [a été] exposé pour la première fois au musée de Payerne en 1996 ».
- Anonyme (1999, [224]) : peintures de Boncompain, qui semblent s'inspirer de petits éléments lexicaux suggérés par la traduction. Sur chaque page, un petit paragraphe de texte accompagne la peinture.
- Renoux (2000, [226]) : calligraphies arabes et hébraïques sur la page de gauche.
- Calame (2000, [228]) : calligraphies hébraïques de Franck Lalou.
- Bible Médiaspaul (2000, [229]) : illustrations tirées de la *Biblia Sacr*a dite de Borso d'Este.
- Pierre Trigano (2007, [243]) : quelques dessins non figuratifs.
- Fortuné Paillot (s.d., [250]) : l'édition comporte des bois gravés de H. Broutelle, sur des dessins d'Edouard Lajudie ; représentant des nus féminins champêtres.

On observe ici, à l'échelle de la période couverte par cette étude, une répartition inégale de la proportion des publications du corpus comprenant des illustrations. Au XVI^e^ siècle, 14,28% des publication du corpus sont illustrées ; au XVII^e^ siècle, 8% ; au XVIII^e^ siècle, 15%, au XIX^e^ siècle, 6,8%, au XX^e^ siècle, 23%, et enfin 6,6% des quelques traductions nouvelles du Cantique publiées dans la première décennie du XXI^e^ siècle sont illustrées. Ainsi, l'apparence, dans la liste des publications illustrées, d'une croissance continue de la part des publications illustrées est démentie par le calcul en rapport au nombre total des publications par siècle. Les XVII^e^, XVIII^e^ et XIX^e^ siècles sont globalement une période creuse ; le XX^e^ siècle voit s'accroître dans notre corpus la part des publications illustrées avec 23% des publications, une part qu'aucun des siècles précédents n'approche.

Ces variations peuvent être expliquées par différents facteurs. L'un des plus évidents est le développement au XX^e^ siècle, et singulièrement dans la deuxième moitié de ce siècle, de techniques de reproduction des œuvres picturales, qui permet une plus grande facilité d'impression des illustrations, ainsi qu'une diversification des techniques d'illustration. Cela

explique en partie la différence de la part des éditions illustrées entre les XIX^e^ et XX^e^ siècles. La nature des illustrations est également à prendre en compte, et en cela il faut relativiser le rapprochement dans la même catégorie d'éditions illustrées de publications très différentes. Les illustrations comprises dans les publications du corpus publiées au XVI^e^ siècle se limitent essentiellement à des gravures sur la page de titre. De plus, il faut noter que du XVI^e^ au XVIII^e^ siècles, ce sont majoritairement les Bibles intégrales qui comportent quelques rares illustrations. Le point de basculement se situe au XIX^e^ siècle ; à partir de cette époque, ce sont majoritairement les éditions séparées du Cantique qui sont illustrées. D'une part, leur proportion est plus importante ; d'autre part, la reproductibilité des images permet d'inclure à moindre coût des illustrations dans des éditions aux tirages moins importants que les Bibles intégrales.

2- Identification des illustrateurs

L'évolution de l'identification des auteurs des illustrations est intéressante. Jusqu'à la parution de l'ouvrage de F.-A. David[562], avec des gravures de l'auteur, l'identité des illustrateurs n'est pas précisée explicitement sur la page de titre[563]. Le cas de David semble une exception au sein des publications du corpus publiées au XIX^e^ siècle, puisque ce n'est qu'avec l'édition illustrée par Doré[564] puis la première des éditions illustrées par Kupka[565] que l'auteur des illustrations est nommé.

Le début du XX^e^ siècle marque un tournant en la matière[566], puisque les publications illustrées publiées après cette date permettent d'identifier l'auteurs des illustrations. Un nombre significatif de publications le mentionnent dès la page de titre, et précisent également la technique utilisée. C'est le cas des publications auxquelles correspondent les numéros de notices suivants : [90], [133], [140], [147], [148], [152], [158], [163], [166], [172], [186], [202], [208], [214], [221], [228], [229], [250]. Le fait même que le nom de l'illustrateur apparaisse dès la page de titre est le signe que son statut auctorial est reconnu. Dans quelques cas, le nom de l'illustrateur est même le premier cité sur la page de titre, celui du traducteur venant en second. Cela se produit dans les publications [140], [152], [214], [221], [228]. Dans ces cas, le rapport hiérarchique entre texte et image semble désigner les illustrations comme intérêt principal de la publication ; la traduction intervenant comme support textuel. Le nombre relativement restreint de publications du corpus mettant en exergue les illustrations est sans doute dû au fait que bon nombre d'éditions illustrées du Cantique ne font pas appel à une nouvelle traduction, mais réimpriment une traduction préexistante libre de droits. Le fait de faire appel à un traducteur pour obtenir une nouvelle traduction du texte, alors même que c'est la publication des illustrations qui est centrale, est intéressant. On peut supposer que, si les illustrations préexistent dans la décision de publier un Cantique illustré, l'éditeur ou l'illustrateur estime que les traductions existantes ne sont pas satisfaisantes[567]. La traduction

---

[562] François-Anne David, *Cantique des cantiques*, attribué à Salomon, roi d'Israël, an du monde 3020, orné de quatre peintures orientales et du portrait de Salomon, Paris, chez l'auteur David, 1819. [61]

[563] Elle peut sans doute être déterminée par l'examen des signatures et marques éventuelles, ainsi que par une analyse iconographique, par une connaissance des liens entre graveurs et imprimeurs, etc. ; ce n'est cependant pas le propos de cette étude.

[564] *La Sainte Bible*, traduction nouvelle selon la Vulgate par MM. J.-J. Bourassé et P. Janvier. Dessins de Gustave Doré. Ornementation du texte par H. Giacomelli. Tours, Alfred Mame et fils, éditeurs, 1864. [90]

[565] Jean de Bonnefon, *Le Cantique des cantiques*, traduit littéralement et remis à la scène, illustrations de F. Kupka, Paris, Librairie universelle, 1905. [124]

[566] Tournant qui est peut-être à analyser en termes de législation éditoriale.

[567] Ce cas est illustré par l'article de Laurence Sigal-Klagsbald qui accompagne le catalogue de l'exposition « Kupka, le Cantique des cantiques » (présentée au Musée d'Art et d'Histoire du Judaïsme du 28 septembre

doit dans ce cas être au diapason des illustrations. On peut également supposer que certaines publications s'articulent autour de la démarche concertée d'un traducteur et d'un illustrateur[568], quel que soit le nom qui est mis en exergue sur la page de texte.

Dans le cas des publications [176], [189], [201], [210], [211], [226], [243], les auteurs des illustrations ne sont pas nommés sur la page de titre. C'est sans doute le signe que ces publications utilisent l'image comme support visuel de la traduction ou de l'explication du Cantique, et que les illustrations ne sont pas la raison d'être de la publication. Le nom des auteurs, ou, dans le cas des photographies, l'agence à laquelle les droits appartiennent, est parfois précisé en marge des illustrations.

Les publications [129], [202], [224] présentent le cas particulier d'ouvrages dans lesquels l'identité de l'illustrateur est connue, mais pas celle du traducteur. L'auteur des illustrations[569] est alors clairement identifié comme l'auteur principal du livre. Le cas de Georges Barbier est spécifique, puisque ses dessins sont publiés « avec une traduction de 1316 » ; si l'identification de cette traduction et de son auteur est très parcellaire, du moins le fait qu'il s'agit d'une reprise est clairement énoncé. On peut cependant s'interroger sur la littéralité de cette reprise : en effet, l'état de langue du texte publié est clairement postérieur au début du XIV^e^ siècle ; soit cette reprise n'en est pas une, soit elle s'est accompagnée d'une importante révision[570]. Les cas de Benn et Boncompain sont assez similaires. Il s'agit dans les deux cas d'ouvrages dans lesquels la reproduction des peintures des deux peintres est centrale ; elle s'accompagne de plusieurs traductions dans des langues différentes (dans l'ouvrage de Benn, le texte hébreu est accompagné de traductions en français, anglais, allemand, espagnol ; dans celui de Boncompain, le texte du Cantique est donné en français, anglais et espagnol). Le peintre Benn est l'auteur des « écritures et peintures » : faut-il par « écritures » comprendre la seule calligraphie du texte hébreu, ou bien également les traductions ? Quoi qu'il en soit, la confrontation de ces traductions avec l'ensemble du corpus n'a pas abouti à la reconnaissance d'une version antérieure, et nous considérons ainsi ces deux traductions comme des traductions nouvelles anonymes[571], faute de pouvoir les attribuer au peintre dont elles accompagnent l'œuvre.

2005 au 8 janvier 2006, Paris, Musée d'Art et d'Histoire du Judaïsme/ Éditions Cercle d'Art, 2005). L'auteur y expose l'évolution des illustrations consacrées par Kupka au Cantique, et notamment la variété de ses collaborations avec les traducteurs. Les premières gravures de Kupka sont publiées dans l'édition du Cantique traduit dramatiquement par Bonnefon (Le *Cantique des cantiques*, traduit littéralement et remis à la scène, illustrations de F. Kupka, Paris, Librairie universelle, 1905. [124]) ; d'après Laurence Sigal-Klagsbald, c'est Bonnefon qui a sollicité la collaboration de Kupka (ouvrage cité, p. 47.). En revanche, l'édition de 1931 est partie d'une volonté de l'éditeur Piazza de publier les illustrations du Cantique par Kupka ; le choix de la traduction s'est fait dans un second temps, en adéquation avec l'évolution de la compréhension du Cantique par Kupka. Selon Laurence Sigal-Klagsbald « le recours à ce caractère hébraïque accentue l'idée qui a présidé au changement tardif mais fondamental accompagnant la substitution de la traduction de Paul Vulliaud à celle d'Alexandre Guillemin et l'intention de respecter l'esprit du texte selon la vision juive » (ouvrage cité, p. 58).

[568] C'est sans doute le cas des deux publications dues à Patrick Calame (traducteur) et Franck Lalou (calligraphe), lequel figure en premier dans *Le Cantique des cantiques,* calligraphies de Franck Lalou, avec une traduction de Patrick Calame, Paris, Albin Michel, 2000 [228].

[569] Respectivement, le dessinateur Georges Barbier (*Le Cantique des cantiques*. Dix-sept dessins de George Barbier avec une traduction de 1316, Paris, La belle édition, 1914 [129]), le peintre Benn (*Cantique des Cantiques*. Écritures et peintures par le peintre Benn. Paris, Éditions Médialogues, 1989 [202]) et le peintre Boncompain (*Le Cantique des cantiques du roi Salomon*, peintures de Boncompain et traductions anonymes en français, anglais et espagnol, Paris, fragments éd., 1999 [224]).

[570] C'est pour cette raison que nous incluons cette publications dans notre corpus. La traduction incluse ne peut pas, étant donné l'état de langue, être considérée comme une simple édition d'un texte médiéval. La difficulté d'en identifier la source, le fait que cette traduction aux origines mystérieuse apparaisse dans une publication dont l'intérêt réside dans ses illustrations, nous a déterminés à l'inclure dans le corpus.

[571] Dominique Millet-Gérard, se fondant sur le travail de maîtrise de Pauline Albrieux, qu'elle a dirigé (*Les illustrations du Cantique des Cantiques au vingtième siècle*, mémoire de maîtrise en littérature comparée

3- Typologie des techniques picturales et des techniques de reproduction utilisées

Les techniques picturales utilisées par les illustrateurs du Cantique varient ; leur diversification est explicable par l'évolution du contexte éditorial.

Les publications suivantes comportent des gravures[572] : [1], [2], [3], [24], [39], [40], [48], [56], [61], [67], [71], [90], [117], [129], [140], [158], [210], [211], [214], [250]. Jusqu'à 1914 (date à laquelle paraît le livre avec les dessins de Georges Barbier), la gravure est la seule technique utilisée dans les ouvrages comprenant une traduction du Cantique, pour des raisons techniques : il faut attendre le développement de la photographie pour que puisse exister des procédés permettant de reproduire les œuvres picturales autrement que par des techniques apparentées à la gravure. À partir du début du XX^e^ siècle, si les éditions du corpus comportent des gravures, c'est par choix et non par défaut ; on peut d'ailleurs se demander dans quelle mesure les images incluses dans les publications [117] à [210], générées par des gravures, ont été imprimées selon ce procédé, ou si, à l'instar des autres éditions illustrées, elles ont été imprimées à partir de photographies.

À partir du début du début du XX^e^ siècle, les techniques avec lesquelles les illustrations ont été conçues se diversifient donc. Nous en proposons ci-dessous la liste, que nous commenterons ensuite.

Dessins en noir et blanc : [152], [166]

Peintures ou dessins en couleur : [133], [147], [148], [172], [186], [202], [208], [221], [224], [229]

Photographies en couleur : [163], [176], [189], [201]

Calligraphies : [226], [228]

Parmi ces catégories, celle qui se détache majoritairement, c'est celle des peintures ou dessins en couleur ; il faut dire que cette catégorie est hétérogène, puisqu'elle comprend tout aussi bien les reproductions de peintures à l'huile, de pastels, d'encres de couleur, etc. Une des raisons de cette hétérogénéité est que les éditeurs ne précisent pas le détail des techniques utilisées par l'auteur des illustrations, et que nous ne pouvons les déterminer avec sûreté d'après leur reproduction. En tout cas, les reproductions en couleurs concernent l'ensemble des reproductions d'œuvres picturales en couleur. Les éditeurs des traductions nouvelles illustrées du Cantique exploitent ainsi les possibilités techniques à leur disposition. Seules deux éditions comportent des dessins en noir et blanc, qui étaient dès le départ des compositions monochromes. Parmi ces publications, un bon nombre sont des éditions luxueuses dont le prix est largement supérieur à la moyenne des publications contemporaines du corpus[573].

Notre corpus comprend quatre publications illustrées par des photographies, toujours en couleur. La première date de 1960[574], alors que la technique de la photographie couleur est

---

soutenu en Sorbonne en 2005), identifie dans sa bibliographie la traduction comprise dans l'ouvrage de Benn comme étant de Benn (dans *Le Signe et le sceau*, ouvrage cité, p. 386.)

[572] Nous appelons du terme générique de gravure les images obtenues par gravure, eau-forte, estampes et autres techniques par lesquelles une surface en relief est mise en contact une fois encrée avec la feuille imprimée afin que le dessin s'y imprime. Nous comptons ainsi comme « gravure » les « bois gravés » [250], les « burins ». [158]

[573] Cf. *supra*.

[574] Charles Estienne, *Cantique des cantiques*, Bruxelles, éditions du Carré, 1960 [163]. Traduction de Charles Estienne, photographies de Dany Jannin.

relativement récente. L'usage de la photographie est *a priori* moins artistique que celui de la peinture ou du dessein ; de fait deux des quatre publications[575] comprennent des photographies à valeur quasiment informative et sociologique (sont photographiés les paysages, les habitants de la Judée). Les photographies de Jannin accompagnant la traduction d'Estienne ont cependant une fonction proche de celle de certains dessins ou peintures, et représentent des corps jeunes et beaux, peu vêtus, dans un cadre naturel. En ce sens, il n'y a pas de nécessaire singularité de la fonction des photographies par rapport aux dessins et peintures.

Deux publications du corpus comprennent des calligraphies hébraïques[576]. Elles datent toutes deux de l'an 2000. Peut-être leur publication s'insère-t-elle dans la vogue de la calligraphie de l'époque.

4- Contenu et fonction des illustrations

Le contenu des illustrations accompagnant les traductions du Cantique est très varié ; il semble refléter dans les grandes lignes la diversité des interprétations du Cantique, et de fait, c'est le contenu des illustrations, davantage que la technique utilisée, qui nous permet de saisir quelle lecture est faite du Cantique des cantiques. Dans cette section du chapitre, nous tenterons donc d'établir une typologie qui permette d'articuler contenu et fonction des illustrations. Nous étudierons différentes catégories, dans l'ordre chronologique de leur apparition dans corpus, et représentatives des lignes de force qui apparaissent dans les éditions illustrées du Cantique.

a- Représentation en lien avec le Nouveau Testament

Les publications comportant des illustrations en lien avec le Nouveau Testament sont concentrées au tout début de la période couverte. Il s'agit des publications numérotées [1] et [2][577]. On y trouve respectivement une représentation du Christ, et, entre autres gravures, une représentation de la Vierge en *pietà*. Dans la mesure où aucune de ces publications ne comporte de traduction de livres du Nouveau Testament, l'adjonction aux textes attribués à Salomon d'une iconographie christique et mariale tend à ancrer la traduction des livres concernés dans une lecture typologique. Dans le cas du recueil de livres attribués à Salomon, on peut peut-être voir un rapprochement iconographique de la figure du roi Salomon avec celle du Christ couronné, en majesté. Dans le cas de la *pietà* qui accompagne une traduction du Cantique, on peut supposer que l'introduction de la figure de la Vierge est préparée par des siècles d'iconographie mariale construite sur les éléments du texte du Cantique[578], et sur la tradition de lecture percevant derrière le *sponsus* et la *sponsa* les figures du Christ et de la Vierge. Quoi qu'il en soit, dans les deux cas, les gravures présentes orientent la lecture de la

---

[575] Il s'agit de *En ce temps-là la Bible* Publication hebdomadaire éditée par S.A. Femmes d'Aujourd'hui, Bruxelles, n° 51, octobre 1970 [176], et de *Tobie et Sarra. Le Cantique des cantiques. Roman d'amour et chants de mariage*, dans *L'histoire du peuple de Dieu*, n° 20, Aix en Provence, les Éditions du Bosquet, 1981. [189]

[576] Henri Renoux, *Variation sur le chant des chants,* Paris, Éditions Alternatives, 2000 [226] ; et *Le Cantique des cantiques* calligraphies de Franck Lalou, avec une traduction de Patrick Calame, Paris, Albin Michel, 2000 [228].

[577] [Sans titre] Lyon, Martin Huss, *Ca* 1481 [1]. Contient les Proverbes, la Sagesse, le Cantique et l'Ecclésiaste ; et *Les Cantiques Salomon translatez de latin en françoys*. Imprime nouvellement a Paris, 1512 [2].

[578] Essentiellement la figure du jardin clos dans les Annonciations, mais aussi la grenade dans la main de la Vierge, etc.

traduction dans le sens d'une interprétation allégorique du Cantique, alors même que, paradoxalement, aucun commentaire allant dans ce sens n'est inclus dans ces ouvrages.

b- Représentations de scènes pieuses sans lien avec le texte biblique

Deux publications du corpus comportent des gravures représentant des scènes pieuses sans lien avec le texte biblique. Il s'agit de deux traductions séparées du Cantique, traduit par Guillemin[579] en 1839 et Delaborde[580] en 1842. Cette dernière est précédée d'une gravure unique, représentant deux enfants en prière devant une croix, à la croisée de chemins de campagne. Ces deux publications ont une orientation clairement catholique, d'après la péritextes. Elles sont très proches dans le temps ; on peut peut-être les rapprocher d'éditions catholiques contemporaines. L'imagerie saint-sulpicienne incluse dans ces publications indique – au-delà de la lecture allégorique du Cantique qui est proposée dans les péritextes – un usage possible de ces traductions, davantage tournées vers la dévotion que vers l'exégèse. En tout cas, les images contenues dans ces publications ne sont aucunement des illustrations issues des traductions du Cantique, et aucun lien avec le Cantique ne peut être établi, fût-ce par le biais de l'allégorie.

c- Un cas de représentation polysémique : les figures pastorales et bucoliques.

Les figures qui reviennent le plus souvent dans les illustrations du Cantique au sein de notre corpus sont les figures pastorales, au sens large du terme (figures représentant effectivement bergers et troupeaux, mais également paysages bucoliques, représentations de la végétation et du bestiaire). Ces figures sont également les plus polysémiques. Elles sont, avec les nus, celles qui représentent le plus directement le texte du Cantique, dans la mesure où celui-ci abonde en références aux bergers, au petit bétail, aux champs, etc. Cela dit, dans la mesure où ces éléments sont précisément les principaux supports de l'allégorie, leur représentation picturale en marge des traductions peut aussi bien souligner l'interprétation allégorique que la lecture littérale du texte. L'interprétation de ces représentations dépend donc essentiellement du contexte.

La Bible de Calmet[581], qui comporte une grande gravure au début de chaque livre, et dont la gravure introduisant le Cantique est une représentation de scène pastorale, est l'exemple d'une traduction comportant un important appareil exégétique explicitant les sens allégoriques du texte, et dont l'illustration ne s'appuie pas sur le support allégorique, mais sur le sens littéral du texte.

L'ouvrage consacré par F.-A. David[582] au Cantique[583] contient quatre planches, illustrant chacune des passages précis du Cantique, identifiables grâce à la légende figurant sous les planches. On y voit notamment la bien-aimée du Cantique, vêtue d'une toge à la grecque, parcourir la campagne. La traduction est précédée d'une introduction plaidant pour

---

[579] Alexandre Guillemin, *Le Cantique des cantiques en vers français d'après l'hébreu […]*, Paris, Gaume frères, libraires, 1839, [67].
[580] J.-B. Delaborde, *Le Cantique des cantiques*, traduit du latin de la Vulgate, Paris, Debécourt, 1842, [71].
[581] Augustin Calmet, *Commentaire litteral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament […]*, Paris, Emery, 1724, [48].
[582] À ne pas confondre avec le peintre Jacques-Louis David.
[583] François-Anne David, *Cantique des cantiques*, attribué à Salomon, roi d'Israël, an du monde 3020, orné de quatre peintures orientales et du portrait de Salomon, Paris, chez l'auteur David, 1819, [61].

la moralité du sens littéral du Cantique, qui se termine par un paragraphe concernant les gravures, dont leur auteur écrit :

> ces tableaux, composés d'après des dessins conformes au génie oriental, plairont sans doute aux personnes qui, en nourrissant leur cœur de la lecture des livres saints, ne renoncent point aux innocents plaisirs de l'imagination et des yeux.

On se trouve ici avec David à un moment de transition, qui caractérise aussi bien les illustrations du Cantique que la lecture du texte telle qu'elle apparaît dans les péritextes des traductions et les traductions elles-mêmes. On quitte en effet l'ère des représentations pastorales, qui s'inscrivaient à la fois dans la vogue de la littérature pastorale et dans la tradition des interprétations allégoriques du Cantique ; on entre dans la période des représentations orientalisantes d'un texte perçu comme témoignage littéraire de l'Orient ancien. David articule en effet dans son introduction la méditation sur la « lecture des livres saints » et l'émergence d'une lecture du Cantique comme fleuron de la poésie érotique orientale, lecture que l'allégorie se devait d'atténuer, sinon d'oblitérer, mais qui se développe abondamment dans la deuxième moitié du XIX^e^ siècle, conjuguant imagerie pastorale, orientale et érotique.

d- Représentation de la nudité

Représenter le corps humain dénudé dans les illustrations du Cantique n'est en rien une projection de la rêverie érotique des illustrateurs, dans la mesure où le texte lui-même fait la part belle à la nudité[584]. Les descriptions de la beauté de l'amante aux quatrième et septième chapitres, de l'amant au sixième, mentionnent ainsi, entre autres, les seins, le nombril, les cuisses de la femme ; les jambes, le ventre de l'homme.

Les premières représentations de la nudité dans les publications du corpus se font essentiellement dans le cadre d'une esthétique orientaliste. Cette congruence s'observe surtout à la toute fin du XIX^e^ siècle et dans les premières décennies du XX^e^ siècle. Nous mesurons l'orientalisme pictural au recours à une iconographie spécifique[585], commune aux représentations d'un Orient réel ou rêvé par les peintres qui précèdent cette période[586]. De façon tout à fait significative – quoique non surprenante – ces illustrations accompagnent des traductions qui s'effectuent dans une perspective non-confessionnelle, accompagnées de péritextes ou d'escortes véhiculant une lecture littérale du texte, dans laquelle les intrigues amoureuses sont mises au premier plan[587]. La traduction accompagnant les illustrations de Barbier[588], les traductions de Jean de Bonnefon[589], Franz Toussaint[590], Paul Vulliaud[591], André

---

[584] En ce sens, les illustrations de type pastoral avec leurs représentations de bergers en toge rhabillent en quelque sorte les protagonistes.

[585] Parmi ces éléments iconographiques, nous incluons des éléments morphologiques (nez busqué ou à la rigueur grec), vestimentaires (variations sur la toge grecque, tirant vers la robe perse, fréquence des rayures), capillaires (chevelure bouclée pour les femmes, longue barbe en pointe à la perse pour les hommes. En quelque sorte, pour les peintres de la fin du XIX^e^ siècle, le Juif antique est perse.), architecturaux (vastes espaces clos évoquant le harem notamment, d'autant qu'ils sont peuplés de femmes nues et alanguies) .

[586] Qu'on songe notamment aux œuvres d'Ingres, de Delacroix…

[587] Cela explique peut-être le succès qu'a la traduction de Renan auprès des éditeurs faisant paraître des éditions avec illustrations érotiques du Cantique.

[588] Georges Barbier, *Le Cantique des cantiques*. Dix-sept dessins de George Barbier avec une traduction de 1316, Paris, La belle édition, 1914. [129]

[589] Jean de Bonnefon, *Le Cantique des cantiques*, traduit littéralement et remis à la scène, illustrations de F. Kupka, Paris, Librairie universelle, 1905. [124]

Suarès[592], Fortuné Paillot[593] qui accompagnent respectivement les illustrations de Kupka, Zworykine, Kupka de nouveau, Louis Jou, et Edouard Lajudie, sont formellement et génériquement très différentes, mais elles ont en commun, outre leur refus des allégories habituelles, une valorisation de l'aspect amoureux du texte. Les traductions de Toussaint et de Suarès sont dépourvues de péritextes, mais comportent, sans être des traductions dramatiques au sens strict, les noms des locuteurs, et sont rédigées avec une mise en relief des affects amoureux. C'est essentiellement dans ce sens que vont l'avant-propos de la traduction de Paillot et l' « argument » de la traduction de Bonnefon ; celle de Vulliaud quant à elle est précédée d'une préface du traducteur, rapprochant le Cantique de la poésie amoureuse arabe. Bien plus tard, on trouve avec les lithographies de Chapelain-Midy[594] une résurgence orientaliste, alors même que l'orientalisme n'est plus en vogue au sein des avant-gardes picturales. Significativement, il ne semble pas du tout illustrer le Cantique, mais plutôt s'inspirer de l'imaginaire érotique oriental[595]. Du reste, les images incluses dans ces publications ne sont pas au sens strict les illustrations[596] des traductions, mais il semble bien qu'images et textes convergent, chacun selon ses propres modalités, dans une perspective d'attention à l'Orient ancien.

La représentation de la nudité est également présente en l'absence d'esthétique orientaliste. C'est le cas des dessins de Matisse qui accompagnent la traduction de Grégory[597]. Dans le cas des dessins de Matisse, on reconnaît le style des silhouettes des nus bleus du peintre, qui ne sont pas non plus des illustrations réelles du Cantique. La traduction de Grégory est manifestement non-confessionnelle ; le traducteur dans l'avertissement voit dans le Cantique « un grand poème qui a toute l'apparence d'une incantation érotique ».

e- *Realia* palestiniens

La question de la nature illustrative des images accompagnant la traduction du Cantique se pose différemment lorsque les illustrations en question s'avèrent des représentations des *realia* palestiniens évoqués directement ou non dans le Cantique. Dans cette catégorie, nous regroupons des illustrations réalisées par des techniques très diverses. La Bible polyglotte de Vigouroux[598] comprend, parmi les notes infrapaginales, de petites gravures représentant les *realia* évoqués dans la traduction. Parmi les illustrations du Cantique, on compte ainsi la représentation d'une grenade, d'un nard, d'une mandragore, d'une porte comportant une serrure à la mode de l'époque du Cantique. Ici, il s'agit véritablement d'illustration : dans la mesure où un certain nombre de termes employés par le

[590] Franz Toussaint, *Le Cantique des cantiques*, avec des miniatures et ornementations de B. Zworykine, Paris, L'édition d'art H. Piazza, 1919. [133]
[591] *Le Cantique des cantiques*, illustré par François Kupka, traduction de Paul Vulliaud. Paris, L'édition d'art H. Piazza, 1931. [140]
[592] *Le Cantique des Cantiques*, traduction d'André Suarès, illustrations de Louis Jou, Paris, Les Médecins bibliophiles, 1938. [147]
[593] Fortuné Paillot, *Dans les jardins du roi, poème dramatique adapté du Cantique des cantiques, qui est de Salomon*, Saint Raphaël, s.d. [250]
[594] *Le Cantique des cantiques*, dans une traduction inédite due à Pierre Mariel, illustré de lithographies originales par Chapelain-Midy. Paris, Typographie de l'Imprimerie Nationale, 1977. [186]
[595] La cinquième planche est manifestement inspirée de l'odalisque d'Ingres.
[596] Au sens où chaque illustration aurait sa source dans un verset du Cantique et où la lettre de la traduction serait fondamentale, par exemple parce que si le traducteur met « grenade », c'est une grenade qui est représentée, et non une orange ou une pomme.
[597] Claude Grégory, *Cantique des cantiques*, avec quinze illustrations de Henri Matisse, Paris, le club français du livre, 1962. [166]
[598] Fulcran Vigouroux (éd.), *La Sainte Bible polyglotte*, A. Roger et F. Chernoviz, 1898-1909. [117]

traducteur renvoient à des référents étrangers aux lieux et aux temps familiers des lecteurs contemporains de la publication, quelques illustrations en donnent une image, de telle sorte que le lecteur puisse se représenter le fruit exotique qu'est la grenade, la plante rare qu'est la mandragore, l'étrange trou de la porte par lequel on passe la main en Ct 5,4. Ces illustrations ont un rôle de support visuel aux notes explicatives qui les accompagnent et qui précisent le fonctionnement de ladite porte, l'usage du henné, etc.

Les deux traductions de la Bible publiées en fascicules illustrés dans les années 1970 et 1980[599] ont des caractéristiques communes, et au-delà, un fonctionnement similaire à celui de la polyglotte de Vigouroux en ce qui concerne le rapport aux illustrations, même si pour le reste elles en diffèrent. Les deux traductions du Cantique sont illustrées par des photographies en couleur ; une d'entre elles, représentant une danseuse yéménite, est d'ailleurs commune aux deux fascicules, alors que la traduction est très différente. Les photographies n'ont pas une fonction illustrative aussi précise que dans la polyglotte de Vigouroux ; néanmoins elles participent tout de même d'une perspective semblable : il s'agit de rendre perceptible visuellement au lecteur le cadre référentiel du texte du Cantique, à travers la représentation des paysages palestiniens, et également des visages, des costumes des habitants du Proche-Orient. Dans ce dernier cas, le décalage temporel avec l'époque de la rédaction du texte est très important ; soit les éditeurs ont considéré[600] que l'étude de l'Orient contemporain était la base d'une reconstruction de la vie quotidienne au temps de Salomon ; soit, plus vraisemblablement, qu'ils aient estimé que les types physiques n'avaient pas excessivement changé en vingt-cinq siècles, et que l'effet de dépaysement serait un premier jalon dans la représentation imagée des personnages évoqués dans le Cantique.

Le lien avec le mot à mot des traductions n'est pas direct, mais il l'est davantage avec les péritextes, notamment avec le texte de Froissard[601], qui affirme le caractère nuptial du texte, aussi bien littéral qu'allégorique. Ce caractère nuptial est également mis à l'honneur dans *Tobie et Sarra. Le Cantique des cantiques. Roman d'amour et chants de mariage*, comme le souligne le sous-titre de la publications, et les illustrations représentant des noces.

Conclusion- Impact des péritextes et inserts sur la lecture de la traduction

L'impact des péritextes et des inserts sur la traduction est complexe, et difficile à mesurer avec précision. Il faut en tout cas distinguer le cas des péritextes, clairement distincts de la traduction grâce à la mise en page employée, et celui des inserts, introduits dans le texte même de la traduction, et pouvant ainsi passer aux yeux du lecteur francophone pour le texte même.

Les inserts peuvent être considérés, sinon par les critiques, du moins par les traducteurs, comme procédant de l'acte même de traduire. Certaines traductions ne font que reproduire des inserts présents dans le texte source. D'autre part – et c'est tout de même le cas le plus fréquent – le traducteur peut estimer qu'introduire des inserts dans le texte français relève de sa tâche, afin que les lecteurs francophones puissent clairement identifier, entre autres, la répartition des locuteurs et la construction du Cantique. En creux, on perçoit alors l'idée que la traduction se doit d'être dans une certaine mesure une explicitation ; en tout cas

[599] Les fascicules comportant la traduction du Ct sont *En ce temps-là la Bible,* Publication hebdomadaire éditée par S.A. Femmes d'Aujourd'hui, Bruxelles, n° 51, octobre 1970 [176] et *Tobie et Sarra. Le Cantique des cantiques. Roman d'amour et chants de mariage*. L'histoire du peuple de Dieu, n° 20, Aix en Provence, les Éditions du Bosquet, 1981.
[600] Comme beaucoup de philologues du XIX^e siècle.
[601] Dans *En ce temps-là la Bible*, ouvrage cité.

qu'une traduction littérale du texte reçu, avec ses zones d'ombres, sans parti pris générique, serait insuffisante ; qu'une traduction ne proposant pas par exemple d'identification des locuteurs échouerait à rendre compte du texte. Quoi qu'il en soit, pour le lecteur n'ayant pas accès aux textes sources, les inserts sont reçus comme participant de la traduction, et non comme des ajouts.

L'interaction de la traduction et de ses escortes se fait différemment dans le cas des commentaires, de certaines paraphrases et de certains sommaires dont le statut péritextuel apparaît clairement *via* la mise en page exhibant leur hétérogénéité, et la secondarité des péritextes.

Nous partirons pour développer ce point de l'exemple de Hopil[602]. La distinction dans l'espace concret du livre entre traduction et commentaire, qui s'accompagne du contraste entre « deux interprétations du Cantique, la charnelle et la spirituelle »[603], (c'est-à-dire la traduction faisant état du sens littéral du texte, et le commentaire, qui en explicite le sens spirituel, en l'occurrence l'allégorie qui voit dans le Cantique, selon les mots de Hopil, « un amoureux Colloque de Dieu auec l'ame ») a pour conséquence la nécessité d'un choix entre ces deux interprétations, qui ne peuvent être simultanément valides. Au-delà du cas particulier de Hopil, il est évident que la coexistence dans la même publication de la traduction et d'un ou plusieurs commentaires, de la traduction et d'une ou plusieurs paraphrases, permet une multiplication des lectures du texte. Que le choix de l'une soit, ne serait-ce que temporairement, exclusif des autres ne va cependant pas de soi. En témoignent, à des degrés divers, les propos mêmes des traducteurs et commentateurs. Claude Hopil écrit ainsi dans l'adresse aux lecteurs :

> Je m'asseure que si vous prenez la peine de le lire avec attention, & de bien mediter les secrets & sacrements cachez sous les fueilles des paroles, vous en retirerez quelque fruict et contentement spirituel : ce qui vous obligera d'admirer l'infinie bonté de Dieu, les delices duquel (comme le dit le mesme Salomon) font d'estre avec les enfans des hommes, & de converser & parler familièrement auec les simples, comme il fait en ce Cantique, lequel n'est autre chose qu'un amoureux Colloque de Dieu auec l'ame, & de l'ame auec Dieu, qui parlant auec elle luy cause mille sainctes extases.[604]

Les propos de Hopil n'indiquent pas ici tant le possible choix de l'interprétation, que la façon dont le sens allégorique infuse rétrospectivement la lettre du texte. Hopil écrit bien « ce Cantique, lequel n'est autre chose qu'un amoureux Colloque de Dieu auec l'ame, & de l'ame auec Dieu » ; la structure restrictive « n'est autre chose que » marquant bien la superposition, voire la seule validité du sens allégorique. Le sens littéral, tel que l'expose la traduction, est en quelque sorte l'enveloppe qui renferme la substantifique moelle du message biblique, ou, pour reprendre la métaphore de Hopil, les feuilles stériles sous lesquelles sont dissimulés les fruits délicieux.

Nous analysons ici les propos du seul Hopil, mais notons bien que cet argument du sens littéral qui « n'est que » l'enveloppe du seul vrai sens, le sens spirituel – allégorique – est

---

[602] Claude Hopil, *Les Douces extases de l'ame spirituelle. Rauie en la considération des perfections de son diuin Espoux. Ou exposition mystique & morale du Cantique des Cantiques de Salomon […]*, Paris, chez Sebastien Huré, 1627. [20]

[603] Nous reprenons ici une formule de Dominique Millet-Gérard, qui écrit ainsi à propos d'Origène, dont l'interprétation littérale et l'interprétation spirituelle sont utilisées au sein de la même homélie sur le Cantique : « Ainsi, par une sorte de mise en abyme, le nécessaire choix entre deux interprétations du Cantique, la charnelle et la spirituelle, est-il contenu dans le texte lui-même, éclairé par son commentaire », dans *Le Signe et le sceau. Variations littéraires sur le Cantique des cantiques*, Genève, Droz, 2010, p. 139.

[604] Claude Hopil, *Les douces extases de l'ame spirituelle*, ouvrage cité, n.p.

partagé par de très nombreux traducteurs du Cantique (essentiellement catholiques, et antérieurs au XX^e siècle). Le fait est que de telles affirmations ne sont pas sans affecter la traduction. C'est évidemment la dimension érotique du texte qui met les traducteurs dans l'embarras face à leur traduction, la valorisation du sens littéral du Cantique pouvant porter le lecteur à des pensées impures devant l'évocation des seins, des jambes et des baisers qui peuplent le texte[605]. De fait, l'affirmation de la primauté du sens allégorique (par le biais des commentaires inclus dans les publications du corpus, mais plus généralement par le discours sur le Cantique tel qu'il peut être diffusé en dehors de la lecture de traductions notamment par les prêtres des différentes confessions) peut affecter la perception de la traduction, dans laquelle le lecteur ne perçoit plus la lettre, mais seulement l'allégorie. C'est ce que relate André Chouraqui dans les « liminaires » de la traduction du Cantique qui paraît en 1975 :

> Je suis né dans une famille juive fidèle aux traditions d'Israël : dès ma naissance, j'ai entendu chanter le Cantique des Cantiques, sur les rythmes antiques qui ont inspiré le chant grégorien. Enfant, chaque vendredi, j'étais pénétré par la ferveur qui emplissait notre belle synagogue […]. Il s'agissait bien d'un texte sacral, d'un chant transcendant. Jamais personne n'imaginait qu'il pût y avoir quoi que ce soit d'obscène, de trivial, ou même de charnel. […] Nous étions trop engagés dans le grand et puissant courant de la pensée hébraïque pour voir dans le Cantique autre chose que le chant de l'amour absolu – sur les cimes des plus hautes révélations. C'est étrange, mais c'est ainsi : pendant plus de deux millénaires les Juifs n'ont vu dans la Sulamite qu'un symbole, celui d'Israël, dans le Roi qu'une référence à Dieu : dans l'amour qui les unit, la révélation du mystère de l'amour divin.[606]

La bibliste américaine Adele Berlin décrit ainsi ce mécanisme de négation du sens littéral du texte lorsqu'une tradition de lecture du texte biblique accompagne toujours le texte de son commentaire, fût-il matériellement séparé de la traduction même, voire du texte lu dans sa langue originale.

> In rather different context, the exegesis in the commentary may become fused with the text. This is most obvious in religious communities that direct the interpretation toward their own beliefs or traditions. For example, in some Orthodox Jewish circles, the Torah is studied with Rashi's commentary and for many students in these circles Rashi's interpretation comes to be synonymous with the meaning of the text. It is easy to see this process occurring in a context far removed from most of us, but it occurs more often than we realize and may, indeed, be inevitable. To the extent that we are persuaded by the commentary, it embodies for us the meaning of the text. I am touching upon the thorny issue of how communities of readers make and validate meaning, an issue I will not pursue here. The point that I want to make in terms of commentaries is that, while commentaries usually are visually distinguishable from the text, their interpretations may not always be mentally distinguishable from the text. But the visual presentation reminds us that, theoretically at least, text and commentary are distinct.[607]

---

[605] Sur ce sujet, consulter la septième section du onzième chapitre, consacrée à la prise en compte de l'érotisme par les traducteurs.

[606] André Chouraqui, *Le Cantique des cantiques suivi des Psaumes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, p. 6.

[607] Dans « Text, translation, commentary », article publié dans *Biblical translation in context*, édité par Frederick W. Knobloch, Bethesda, University Press of Maryland, 2002, p. 135-136. « Dans un contexte plutôt différent, l'exégèse contenue dans le commentaire peut être fondue avec le texte. L'exemple est le plus évident dans les communautés religieuses qui dirigent l'interprétation dans le sens de leurs propres croyances et traditions. Par exemple, dans certains cercles juifs orthodoxes, la Torah est étudiée avec le commentaire de Rachi et pour beaucoup d'étudiants dans ces cercles, l'interprétation de Rachi en vient à être synonyme de la signification du

Cette contamination du texte traduit par la signification du commentaire qui l'accompagne, ou que le lecteur de la traduction a à l'esprit pour toute autre raison, est ancrée dans le contexte des communautés juives religieuses dans le récit que fait Chouraqui de son enfance dans une communauté sépharade comme dans l'analyse que propose Adele Berlin. Néanmoins il n'est en rien propre au judaïsme. Hopil nous a donné l'exemple d'une traduction dont le sens littéral est perçu comme une simple enveloppe contenant le sens réel, allégorique ; ce phénomène est également à l'œuvre dans les traductions qui insèrent des sommaires allégoriques au début des divers du Cantique[608].

Alors que le débat sur la nature profane ou sacrée du Cantique est quasiment aussi ancien que le texte, dans la deuxième moitié du XX^e siècle une critique de l'oblitération du sens littéral par l'affirmation de la prévalence du sens allégorique est apparue dans le cadre d'une lecture religieuse permettant la conciliation des deux types de lecture du texte. Dans un ouvrage collectif à dimension œcuménique faisant la part belle à la réflexion sur le désir amoureux, qui s'appuie sur une lecture d'abord littérale du texte du *Cantique*, le pasteur protestant Georges Casalis écrit :

> À force de trop voir, dans certains textes, des symboles, on finit toujours par les aplatir, les dépouiller de leur substance et de leur sève profonde. A la limite, tout devient significatif d'une seule et même chose, laquelle risque elle-même d'être purement fictive, supportée par une série de symboles n'ayant en eux-mêmes aucune réalité. Aussi ne doit on pas hésiter à affirmer qu'il n'est aucun sens symbolique qui puisse être séparé du sens immédiat, historique et littéral, des textes qui le véhiculent.

---

texte. Il est aisé de reconnaître ce processus dans un contexte étranger à la plupart d'entre nous, mais il a lieu plus souvent que nous ne nous en rendons compte, et il se peut qu'il soit effectivement inévitable. Dans la mesure où nous sommes persuadés de la validité du commentaire, il incarne pour nous la signification du texte. Je touche là à l'épineux problème de la façon dont les communautés de lecteurs fabriquent et valident le sens, un problème que je n'explorerai pas ici. Ce que je veux montrer à propos des commentaires c'est que, même si les commentaires sont en général distincts visuellement du texte, les interprétations qu'ils délivrent peuvent ne pas être toujours distinguables mentalement du texte. Mais la présentation visuelle nous rappelle, au moins théoriquement, que texte et commentaire sont distincts ». (Notre traduction)

Sans nécessairement faire appel à la notions des « communautés de lecteurs », qui de fait est épineuse, il est facile de se rendre compte de la portée des propos d'Adele Berlin. L'inclusion du texte dans le canon biblique, son utilisation dans la liturgie (notamment dans la célébration des mariages catholiques, et évidemment sa lecture à la synagogue lors de l'office du Shabbat) portent à une lecture théologique du texte, alors même que le Cantique ne mentionne pas explicitement la divinité. Cette recherche d'une lecture théologique n'est pas même le monopole des croyants, si j'en crois la réflexion d'une jeune femme, se disant non-croyante, qui alors que je disais que le Cantique ne mentionnait pas de figure divine, m'a immédiatement répondu « mais en réalité il ne parle que de Dieu ». Aurait-elle rencontré le même texte dans un contexte autre (collection de chants d'amour égyptiens, ou blasons du corps féminin par exemple) que cette réflexion ne lui serait pas venue à l'esprit, et qu'elle n'aurait pas vu Dieu dans un texte qui n'en parle pas explicitement.

[608] Les exemples en sont nombreux. On peut citer notamment le cas de la version de Marolles, *Le Cantique des cantiques de Salomon. Traduction en vers selon le sens Litteral, qui se doit expliquer par un sens mystique […]*, Paris, de l'imprimerie de Jacques Langlois, 1672 [32], qui fait précéder sa traduction versifiée au style tout à fait galant de sommaires suivant le sens allégorique. Le titre même de « traduction selon le sens littéral, qui se doit expliquer par un sens mystique », souligne cette tension entre nécessité, pour traduire, de coller au texte source, de reproduire le sens littéral, et conviction que le sens réel n'est pas le sens manifeste, qu'il faut le chercher au-delà des apparences du texte. On lit ainsi au début du premier chapitre : Paroles mystiques & discours spirituel de l'Amour Divin, entre le Sauveur de tous les hommes, & l'Eglise son Epouse. Les Ennemis domestiques luy font d'étranges persecutions. Le Cantique des Cantiques, qui est de Salomon, c'est à dire le grand Cantique célébré en l'honneur de Salomon, entendu figurément par le vray Messie, qui est Jesus-Christ.

La traduction, quant à elle, commence ainsi : « Qu'il me baise tousjours des baisers de sa bouche:/ Tous mes sens sont charmez au moment qu'il me touche./ Car certes vos Amours sont plus doux que le Vin,/ Eprise que je suis de leur parfum divin. »

> […] C'est dire que nous lisons le Cantique comme une série de poèmes à la gloire de l'amour humain sans nous demander d'abord s'il vise autre chose que ce qu'il dit.[609]

De fait, une tendance récente de la réflexion, y compris théologique et exégétique, sur le Cantique, affirme la validité des deux lectures, non pas alternativement, mais simultanément.

[609] Georges Casalis, Helmut Gollwitzer et Roland de Pury, *Un chant d'amour insolite : le Cantique des cantiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1984, p. 16.

Deuxième partie : la traduction comme lecture des textes sources

Nous avons vu dans la première partie de notre étude comment le contexte éditorial des traductions est susceptible d'indiquer des directions de lecture du texte traduit ; l'étude des traductions du Cantique des cantiques ne pourrait être complète et cohérente sans cette première mise en contexte. Nous ne sommes cependant pas encore entrée dans les textes mêmes, que ce soit les textes des traductions françaises du Cantique, ou les péritextes qui les accompagnent. La deuxième partie de notre étude est le lieu de cette entrée dans les textes, qui trouvera son aboutissement dans la série d'études de détail réalisées dans la troisième partie.

Pour lors, c'est à l'idée selon laquelle la traduction propose une lecture globale d'un texte source que nous nous intéresserons. Cette lecture globale ressort de plusieurs problèmes, pour certains spécifiques à la traduction des textes bibliques. Quel texte source choisir, puisqu'il en existe plusieurs possibles ? Le Cantique est-il profane ou inspiré ? Faut-il traduire les textes bibliques autrement que les textes littéraires ? Faut-il s'adresser à un lectorat spécifique ? Quel est le genre littéraire du Cantique, et le questionnement sur son genre littéraire est-il pertinent ? La réponse à ces questions, parfois explicitement formulées dans les péritextes, ordonne en effet des choix de traduction qui affectent l'ensemble du texte français issu du processus de traduction. Nous partirons donc de deux problèmes d'ordre apparemment différent (d'une part les théories de la traduction présupposés par les traducteurs ; d'autre part le choix des textes sources et leur édition) pour aboutir à la conclusion que ces enjeux globaux convergent dans des choix formels affectant l'ensemble du texte du Cantique, dans sa traduction française, et, rétrospectivement, dans la façon dont elle éclaire les textes sources. Nous poserons particulièrement la question de l'existence d'une poésie biblique dont le Cantique serait l'illustration.

Nous montrerons pas à pas comment les prises de position des traducteurs quant à la compréhension globale des textes sources sont très largement tributaires du contexte historique et idéologique dans lequel ils s'intègrent, puisque la considération de ces enjeux globaux révèle des évolutions dans le temps caractérisables.

Sixième chapitre : le projet de traduction

Dans *Pour une critique des traductions*, Antoine Berman définit trois notions capitales, la « position traductive », le « projet de traduction » et « l'horizon du traducteur ». Les deux premières notions sont voisines, le projet de traduction étant la réalisation d'une position traductive dans un texte donné. Berman écrit ceci :

> Tout traducteur entretient un rapport spécifique avec sa propre activité, c'est-à-dire une certaine « conception » ou « perception » du traduire, de son sens, de ses finalités, de ses formes et modes. […] La position traductive est, pour ainsi dire, le « compromis » entre la manière dont le traducteur perçoit en tant que sujet pris par la *pulsion de traduire*, la tâche de la traduction, et la manière dont il a « internalisé » le discours ambiant sur le traduire (les « normes »).[610]

Pour Berman, la position traductive ne coïncide pas avec le discours explicite que les traducteurs peuvent élaborer pour décrire leur travail et leurs méthodes. Il écrit encore :

[610] Dans *Pour une critique des traductions : John Donne*, Paris, Gallimard, 1995, p. 74.

> Ces représentations n'expriment pas toujours la vérité de la position traductive, notamment lorsqu'elles apparaissent dans des textes fortement codés comme les préfaces, ou des prises de parole conventionnelles comme les entretiens. Le traducteur, ici, a tendance à laisser parler en lui la *doxa* ambiante et les *topoi* impersonnels sur la traduction.[611]

Cette notion de « position traductive » est préliminaire à la notion de « projet de traduction », à laquelle elle est étroitement mêlée. Le projet de traduction, dans le système de Berman, consiste dans l'ensemble des choix de traductions mis en œuvre afin de réaliser la traduction en fonction de la position traductive. Berman le définit ainsi :

> Le projet définit la manière dont, d'une part, le traducteur va accomplir la *translation* littéraire, d'autre part, assumer la traduction même, choisir un « mode » de traduction, une « manière de traduire ».[612]

Dans nos analyses, nous ne séparerons pas les deux notions et appellerons « projet de traduction » à la fois ce qui relève de la position traductive et ce qui constitue la mise en application du projet dans la traduction même ; nous tenterons ainsi d'esquisser le projet de traduction à l'œuvre dans chaque version française du Cantique à travers l'examen de l'ensemble des textes contenus dans les publications du corpus. La reconstitution du projet de traduction s'élabore à travers l'analyse de données externes et internes aux traductions elles-mêmes. Les données externes sont à trouver dans les péritextes des éditions du corpus, ainsi que dans les discours théoriques sur la traduction qu'auraient pu produire les traducteurs dans d'autres publications. C'est ainsi que nous avons systématiquement recherché et relevé toute trace d'un discours sur la traduction dans les éditions du corpus ; de même nous avons exploré la bibliographie des traducteurs, afin de voir s'ils sont également auteurs d'ouvrages comportant ce type de discours. Néanmoins, toutes les publications incluses dans notre corpus ne comportent pas de péritextes, ou encore tous les péritextes ne concernent pas l'énoncé de principes théoriques régissant le travail du traducteur, mais, par exemple, l'interprétation religieuse du Cantique. Dans ces cas, il faut tenter de reconstruire le projet de traduction à partir de la traduction elle-même. C'est un exercice moins spéculatif qu'il n'y paraît quand bien même il semble prudent de s'abstenir de conclusions définitives. Cet exercice de construction s'appuie sur plusieurs axes de comparaison. D'une part, comparaison des traductions nouvelles aux traductions qui les ont précédées, puisque sont ainsi susceptibles d'apparaître des lignes d'opposition, qui sont des indices du positionnement du nouveau traducteur qui, s'il trouve nécessaire de retraduire, n'est pas satisfait des traductions déjà existantes. D'autre part, comparaison des traductions nouvelles du Cantique aux productions littéraires qui en sont contemporaines (traductions bibliques, traductions littéraires, ouvrages littéraires en général). Sont ainsi susceptibles d'être mis en valeur des phénomènes esthétiques que l'on peut situer dans le temps. Concrètement, dans le cas du Cantique des cantiques, on s'intéressera ainsi à la forme littéraire française adoptée pour traduire le Cantique (vers, ligne ou vers libre, drame…), au dégagement d'une articulation apparente du Cantique (par des sous-titres par exemple), au niveau de langue et au lexique, etc.

Dans le cas des traductions accompagnées de péritextes dans lesquels sont exprimés des propos d'ordre théorique sur la traduction, il faut garder à l'esprit, avec Antoine Berman, que « ces représentations n'expriment pas toujours la vérité de la position traductive »[613].

---

[611] *Ibid*., p 75.
[612] *Ibid*., p 76.
[613] *Ibid*, p. 75.

Nous ne prendrons donc pas pour argent comptant les déclarations des traducteurs, mais aurons à cœur de confronter ces représentations que les traducteurs ont de leur travail avec leur mise en pratique dans la traduction. Nous tenterons donc de dégager le rapport qui articule discours théorique et mise en pratique, qui peuvent discorder, et ce de plusieurs manières. D'une part, le discours théorique énonce souvent un systématisme que la pratique empirique de la traduction ne permet pas de réaliser (sur la nécessité de traduire un mot dans le texte source par un seul mot dans le texte cible par exemple). D'autre part, le discours théorique peut marquer l'adhésion du traducteur à une *doxa* dominante, ou au contraire son refus, et l'analyse de sa traduction montrera éventuellement comment le traducteur, consciemment ou non, n'applique pas le programme qu'il s'était fixé.

La notion de projet de traduction, ainsi que celle d'horizon du traducteur[614], seront étudiées à travers une série d'études de cas dans les trois derniers chapitres de ce travail. Le but du chapitre présent est de poser, en préliminaire à la deuxième partie de notre étude, les bases théoriques qui nous permettront d'évaluer l'histoire des positions traductives qui sous-tendent les traductions françaises du Cantique des cantiques.

I- Le projet de traduction : fondements théoriques

1- Conceptions dichotomiques de la traduction : traducteurs sourciers, traducteurs ciblistes

L'opposition entre traducteurs sourciers et traducteurs ciblistes a été essentiellement théorisée par Jean-René Ladmiral qui, s'il a posé des mots sur cette opposition est néanmoins loin d'être le premier à l'avoir ressentie. C'est dans un article intitulé « Sourciers et ciblistes »[615] qu'il a pour la première fois utilisé ces termes, importés des expressions anglaises « *source-oriented* » et « *target oriented* », et redéfinis en ces termes dans l'ouvrage *Traduire : théorèmes pour la traduction*[616] :

> Pour [faire une critique radicale de la position littéraliste], ayant recours à deux néologismes, j'ai établi une opposition entre ceux que j'appelle les *sourciers* et ceux que j'appelle les *ciblistes*. Pour aller vite, je dirai qu'il y a deux façons fondamentales de traduire : ceux que j'appelle les « sourciers » s'attachent au *signifiant* de la *langue*, et ils privilégient la langue-*source* ; alors que ceux que j'appelle les « ciblistes » mettent l'accent non pas sur le signifiant, ni même sur le signifié mais sur le *sens*, non pas de la langue mais de la *parole* ou du discours, qu'il s'agira de traduire en mettant en œuvre les moyens propres à la langue-*cible*.[617]

Ladmiral se classe lui-même parmi les ciblistes, et range parmi les sourciers Walter Benjamin, Henri Meschonnic ou Antoine Berman. Les termes sont récemment entrés en français, mais reflètent une opposition qui est tout sauf récente. L'opposition des sourciers et

---

[614] Cette notion sera plus amplement définie dans l'introduction du chapitre dix, consacré aux études de cas centrées sur des figures de traducteurs du Cantique des cantiques. Voici cependant comment Berman la définit : « On peut définir en première approximation l'horizon comme l'ensemble des paramètres langagiers, littéraires, culturels et historiques qui "déterminent" le sentir, l'agir et le penser d'un traducteur. Je mets "déterminent" entre guillemets, car il ne s'agit pas de simples déterminations au sens de conditionnements, que ceux-ci soient pensés de façon causale ou de façon structurale. », dans ouvrage cité, p. 79.
[615] Jean-René Ladmiral, « Sourciers et ciblistes », in *Revue d'esthétique*, n°12.
[616] Jean-René Ladmiral, *Traduire : théorèmes pour la traduction*, Paris, Gallimard, 1994.
[617] *Ibid*, p. 15.

des ciblistes ancre la traduction dans une logique binaire, en présupposant qu'il y ait deux positions traductrices antithétiques. Pour les traducteurs « ciblistes », il faut en traduisant privilégier la transposition d'un sens, d'un contenu, dans le cadre d'une langue cible. L'entreprise « cibliste » est communicationnelle, dans la mesure où c'est la réception du sens, du message, qui prime sur la retranscription du signifiant, et donc de la forme du texte originel. Pour les traducteurs « sourciers », le texte ne saurait être réduit à son sens ou à son message. Cela inspirera à Antoine Berman la critique du « ciblisme » qu'il considère comme un ethnocentrisme :

> Or, même si le sens est identique, remplacer un idiotisme par son équivalent est un ethnocentrisme qui, répété à une grande échelle, aboutirait à cette absurdité que, dans *Typhon*, les personnages s'exprimeraient avec des images françaises ! […] Les équivalents d'une locution ou d'un proverbe ne les remplacent pas. Traduire n'est pas chercher des équivalences. En outre, vouloir les remplacer est ignorer qu'il existe en nous une *conscience-de-proverbe* qui percevra tout de suite, dans un nouveau proverbe, le frère d'un proverbe du cru. Ainsi de la chaîne :
> - « Le monde appartient à ceux qui se lèvent tôt. » (français)
> - « L'air du matin a de l'or dans la bouche. » (allemand)
> - « L'oiseau du matin chante plus fort. » (russe)[618]

Ladmiral, en opposant traducteurs sourciers et ciblistes, réactualise ici une opposition qui n'a rien de nouveau, puisqu'elle était déjà présente chez les tout premiers théoriciens de la traduction. L'un des premiers dont on ait gardé trace est Cicéron qui en préface à une traduction – perdue – d'Eschine et Démosthène, écrit :

> Je les ai mis en latin, non pas en traducteur mais en orateur ; les pensées restent les mêmes, ainsi que leur tour et leurs figures ; les mots sont conformes à l'usage de notre langue. Je n'ai pas cru nécessaire de rendre mot pour mot ; c'est le ton et la valeur des expressions dans leur ensemble que j'ai gardés. J'ai cru qu'il me fallait payer le lecteur non pas en comptant pièce par pièce, mais pour ainsi dire en pesant la somme en bloc.[619]

Michel Ballard note justement qu'il ne faudrait pas pour autant faire de Cicéron, qui préface ici un traité sur la rhétorique devant être acquise par imitation des orateurs grecs, un précurseur et justificateur de la traduction cibliste :

> L'utilisation ultérieure qui a été faite du texte de Cicéron est donc fort contestable : on s'en est servi pour justifier une façon de traduire, dite libre, ne se souciant pas de fidélité aux formes de l'original, alors que lui-même souligne qu'il a pratiqué un type d'imitation et non pas un travail de traducteur.[620]

De fait, Cicéron ici n'affirme pas la supériorité d'une traduction libre, préoccupée des « pensées » et non des « mots », sur une traduction littérale ; en effet le transfert du grec au latin qu'il opère se voit nier par lui le statut de traduction, et peut-être en creux se dessine-t-il ici l'idée d'une traduction qui, justement, rend « mot pour mot ». Cela dit, l'opposition qui se met en place chez Cicéron sera reprise à de nombreuses reprises, jusque dans les théories de

---

[618] Antoine Berman, « La traduction et la lettre – ou l'auberge du lointain », *Les Tours de Babel (Essais sur la traduction)*, Éditions Trans-Europ-Repress, 1985, p. 80.
[619] Cicéron, *Du meilleur genre d'orateurs*, texte établi et traduit par Henri Bornecque, Paris, les Belles Lettres, 1921, p. 111.
[620] Michel Ballard, *De Cicéron à Benjamin : traducteurs, traductions, réflexions*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1992, p. 40

Ladmiral, mais tout d'abord, et c'est fondamental dans l'histoire de la pensée de la traduction, par Jérôme, traducteur de la Bible hébraïque. Il s'agit de la lettre *De Optimo Genere Interpretandi*, dont Michel Ballard fait avec justesse remarquer qu'il s'agit d'une lettre de justification[621], inaugurant ainsi une tradition de péritextes justificatoires des traducteurs. Jérôme écrit donc :

> Oui, quant à moi, non seulement je le confesse, mais je le professe sans gêne tout haut : quand je traduis les Grecs – sauf dans les Saintes écritures, où l'ordre des mots est aussi un mystère – ce n'est pas un mot par un mot, mais une idée par une idée que j'exprime.[622]

Jérôme semble ici distinguer deux façons de traduire : l'une appliquée aux ouvrages profanes, et, semble-t-il, similaire à la manière de traduire, ou d'imiter, préconisée par Cicéron pour mettre en latin les orateurs grecs ; et l'autre, que l'on peut par défaut supposer littérale, appliquée à la traduction des Saintes Ecritures. Pour reprendre (de façon encore une fois anachronique) les termes de Ladmiral, la traduction des ouvrages profanes serait cibliste et la traduction des textes sacrés, sourcière[623].

Cette distinction binaire entre d'une part une traduction littérale, fondée sur un mot-à-mot, et potentiellement importatrice dans la langue cible de tournures spécifiques du texte source, et d'autre part une traduction traduisant le sens par le sens, afin de se conformer aux usages de la langue d'arrivée, n'est pas propre à la distinction entre traduction des textes sacrés et traduction des ouvrages profanes. Des siècles après Cicéron, au cœur de ce romantisme allemand dont Antoine Berman a montré l'apport décisif à la pensée de la traduction, Schleiermacher expose deux manières possibles de traduire. Dans ses propos, on retrouve une binarité similaire à celle relevée plus haut :

> Ou bien le traducteur laisse le plus possible l'écrivain en repos, et fait se mouvoir vers lui le lecteur ; ou bien il laisse le lecteur le plus possible en repos, et fait se mouvoir vers lui l'écrivain.[624]

Cette description des possibles attitudes du traducteur est certes caractérisée par une forme de binarité, qui néanmoins ne saurait être assimilée à la binarité lettre vs. sens esquissée chez Jérôme. En effet ce dont il s'agit chez Schleiermacher, ce n'est pas tant la méthode adoptée par le traducteur – et l'unité primordiale de la traduction, unité textuelle (le mot) ou sémantique (la phrase) – que la position qu'il adopte en tant qu'intermédiaire entre l'auteur et le lecteur. Le traducteur est en effet, selon Schleiermacher, dans une position dynamique entraînant l'attraction de l'un des deux pôles vers l'autre. Pour reprendre les catégories de Ladmiral, la traduction sourcière sera celle qui attire le lecteur vers l'auteur, et requiert ainsi

---

[621] Voir Michel Ballard, ouvrage cité, p. 45 : « Elle fut motivée par les attaques dont il fut l'objet à propos de « la traduction » d'une lettre de l'évêque de Constantia, Epiphane, à Jean, évêque de Jérusalem ».

[622] Jérôme , *Lettres*, T. III, Paris, Les Belles Lettres, 1953, texte établi et traduit par Jérôme Labourt, « Lettre LVII à Pammachieus », p. 59. *Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor me in interpretatione Graecorum absque scripturis sanctis, uni et uervorum orfo mysterium est, non verbum e verbo sed sensum exprimere de sensu*.

[623] De fait la traduction de Jérôme est profondément marquée par les structures de l'hébreu. Henri Meschonnic, lui qui n'a pourtant pas la louange facile, ne manquera pas de le souligner et de l'approuver ; il l'expose notamment dans *Poétique du traduire* : « Saint Jérôme montre exemplairement [que traduire peut continuer le texte]. Il a été tout le contraire du transparent, et du transport. Son latin était un rapport. À l'hébreu » (*Poétique du traduire*, Lagrasse, Verdier, 1999, p. 27).

[624] F. Schleiermacher, *Sur les différentes méthodes de traduction*, conférence donnée à l'Académie royale des sciences de Berlin le 24 juin 1823, traduction d'Antoine Berman, qui cite Schleiermacher dans *L'épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard, 1984, p. 235.

de lui un effort d'adaptation ; la traduction cibliste attirera au contraire l'auteur vers le lecteur, dans le sens où elle se conformera à l'horizon d'attente linguistique et stylistique du lecteur.

Un autre théoricien à présenter les alternatives fondamentales de la traduction dans un schéma d'opposition binaire, est, dans la deuxième moitié du XX[e] siècle, Eugene A. Nida, dont l'intérêt pour notre travail est qu'il a théorisé la traduction en marge de la pratique de la traduction de la Bible. Nida, inspiré par la linguistique behaviouriste, conçoit la traduction comme le passage d'un « message » d'un système linguistique à une autre. Il préconise dans ce cadre le recours à ce qu'il nomme « équivalence dynamique », et qu'il définit ainsi :

> Dynamic equivalence is therefore to be defined in terms of the degree to which the receptors of the message in the receptor language respond to it in substantially the same manner as the receptors in the source language. This response can never be identical, for the cultural and historical settings are too different, but there should be a high degree of equivalence of response, or the translation will have failed to accomplish its purpose.[625]

Le traducteur doit centrer son attention sur la fonction linguistique du texte source, et produire une traduction qui la retranscrive. Les théories de Nida s'orientent ainsi au fil des années vers l'application dans le cadre de la traduction biblique des théories de la linguistique fonctionnelle. Dans son ouvrage *Toward a Science of Translating, with special reference to principles and procedures involved in Bible translations*[626] (Vers une science de la traduction, avec des références spécifiques aux principes et procédures impliquées par les traductions de la Bible), Nida oppose dans un chapitre intitulé « Basic conflicts in translation theory » la traduction par équivalence dynamique, qu'il adopte, à la traduction littérale. Globalement, cette opposition recoupe l'opposition entre traduction « cibliste » et traduction « sourcière ». Il semble toutefois que la distinction opérée par Nida entre la traduction littérale (qu'il appelle parfois « traduction philologique ») et la traduction par équivalence dynamique comporte un degré supplémentaire par rapport à la distinction entre traduction sourcière et traduction cibliste. La théorie de l'équivalence dynamique prend sa source dans la traduction biblique opérée dans le cadre des missions chrétiennes. Or la Bible dans ce cadre est considérée comme le lieu où s'exprime le message divin. Ce qui fonde l'opposition entre traduction littérale ou par équivalence formelle et traduction par équivalence dynamique (parfois appelée équivalence fonctionnelle) dépasse la question de la réception de la traduction par son lectorat : il s'agit en effet en amont de considérer la Bible comme message, là où les traductions littérales la considèrent d'abord comme texte.

2- Théories refusant les oppositions binaires

Rares sont les théoriciens de la traduction à ne pas penser leur objet selon une opposition binaire, alignant globalement d'un côté littéralisme – tension vers l'auteur – « sourciérisme », et de l'autre priorité au message – tension vers le lecteur – ciblisme. Quelques rares exceptions émergent, parmi lesquelles nous citerons les trois modes de

---

[625] *In The Theory and Practice of Translation*, Eugene A. Nida et Charles R. Taber, published for the United Bible Society by E. J. Brill, Leiden, 1969, p. 22. « L'équivalence dynamique doit donc être définie en termes de degré avec lequel le récepteur du message dans la langue réceptrice y répond d'une façon substantiellement identique à celle avec laquelle le récepteur y répondait dans la langue source. Cette réponse ne peut jamais être identique, parce que les contextes culturels et historiques sont trop différents, mais il doit y avoir un haut degré d'équivalence de la réponse, sans quoi la traduction a manqué son but » (notre traduction).

[626] Eugene A. Nida, *Toward a Science of Translating, with special reference to principles and procedures involved in Bible translations*, E. J. Brill, Leiden, 1964.

traduction évoqués par Goethe dans les « Notes et dissertations de l'auteur » qui suivent le *Divan occidental-oriental*. Goethe y écrit en effet :

> Es gibt dreierlei Arten übersetzungen. Die erste macht uns in unserm eingenen Sinne iN dem Auslande bekannt ; eine schlicht-prosaische ist hiezu die beste. […]
> Eine zweite Epoche folgt hierauf, wo man sich in die Zustände des Auslandes zwar zu verstehen, aber eigentlich nur fremden Sinn sich anzueignen und mit eignem Sinne wieder darzustellen bemüht ist. Solche Zeit möchte ich im reinsten Wortverstand die parodistische nennen. […]
> Weil man aber weder im Vollkommenen noch Unvollkommenen lange verharren kann, sondern eine Umwandlung nach der andern immerhin erfolgen muss, so erleben wir den dritten Zeitraum, welcher der höchste, und letzte zu nennen ist, derjenige nämlich, wo man die Übersetzung dem Original identisch machen möchte, So dass eins nicht anstatt des andern, sondern an der Stelle des andern gelten solle.[627]

Le *Divan* est un recueil composé dans l'esprit de la poésie orientale, notamment persane. Il ne faut pas perdre cela de vue, puisqu'il s'agit, à travers ce recueil, de mettre en contact des cultures – le titre même en est l'illustration – mise en contact réalisée notamment au moyen de la traduction. Goethe envisage non plus deux, mais trois types de traduction ; ce qui varie, c'est également que ces trois types (traduction prosaïque, parodistique, et traduction reproduisant à l'identique l'original) sont envisagés non en synchronie, mais en diachronie, comme les trois étapes de l'accès à une littérature et à une culture étrangère par le biais de la traduction. Les deux premières périodes ne semblent pas reprendre l'opposition sourcier-cibliste. Du moins, alors qu'elles se distinguent fortement par la variété des styles adoptés par les traducteurs (traduction en prose gommant les particularités poétiques du texte de départ, puis traduction conforme aux usages de la langue et de la littérature d'arrivée) pourraient l'une comme l'autre relever d'une perspective cibliste, amenant l'auteur vers le lecteur. La troisième période en revanche semble davantage caractérisée par une volonté sourcière de serrer de près l'original, quitte à renoncer à « l'originalité de la nation » du traducteur. Antoine Berman, dans *L'Épreuve de l'étranger*, expose ainsi ces trois modes de traduction de Goethe :

> Tout d'abord, Goethe présente les trois modes de traduction comme des modes *historiques*, liés chacun à un certain état du rapport avec l'étranger. Bien que le troisième mode soit dit « suprême » et « dernier », il ne constitue pas pour autant simplement un mode dialectiquement supérieur aux deux autres, et particulièrement au second. Il est plutôt « suprême » en ce qu'il constitue une *ultime possibilité du traduire* (la version interlinéaire consciente d'elle-même) et qu'avec lui s'amorce la courbe du cycle par laquelle tout revient au point de départ. Du mode un au mode trois, c'est toute la translation du propre à l'étranger qui s'est accomplie, et pour Goethe il est évident qu'il n'y a pas d'autres modes possibles. Selon les différents domaines de la traduction, ces modes peuvent en outre coexister : la traduction des

[627] Johann Wolfgang Goethe, *Westöstlicher Diwan*, Werke, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Ban 2, Gedichte und Epen II, p. 255-256. « Il y a trois sortes de traductions. La première nous fait connaître l'étranger dans notre sens à nous ; pour cela rien de mieux que la simple traduction en prose. […] Une seconde époque vient ensuite, celle où on s'efforce, il est vrai, de s'adapter aux manifestations de l'existence étrangère, mais où, en réalité, on ne cherche à s'approprier que l'esprit étranger mais en le transposant dans notre esprit. J'appellerais cette époque *parodistique*, en prenant ce mot dans sa signification la plus pure. […] Mais comme on ne peut longtemps persévérer ni dans le parfait ni dans l'imparfait, et qu'une transformation doit toujours succéder à l'autre, nous sommes arrivés à une troisième période qui pourrait être nommée la suprême et dernière période, celle où l'on voudrait rendre la traduction identique à l'original, en sorte qu'elle pût non seulement le rendre de façon approximative, mais en tenir lieu. ». Traduction de Henri Lichtemberger, *Divan occidental-oriental*, Paris, Aubier, s.d., p. 431.

> textes orientaux, par exemple, n'est pas située dans le même temps que la traduction des textes ou de Shakespeare.[628]

Henri Meschonnic quant à lui est également, quoi que dans une autre optique, un théoricien de la troisième voie. Ecrivant après Nida, contemporain de Ladmiral, il refuse de se situer d'un côté ou de l'autre de l'alternative proposée par ceux dont il s'efforce de réfuter les théories. Il écrit ainsi dans un des premiers chapitres de *Poétique du traduire*, intitulé « En commençant par les principes » :

> Il s'agit de réagir contre cette conception autant fallacieuse que répandue, qui oppose des *sourciers* et des *ciblistes* : les sourciers louchant vers la langue de départ, en tâchant de la calquer ; les ciblistes regardant droit devant eux, en réalistes, vers la langue d'arrivée, en ne pensant qu'à préserver l'essentiel, le *sens*. Les sourciers, eux, soucieux de la *forme*. Inessentielle.
> On voit aussitôt que cette répartition n'est autre que la division du *signe*, selon sa notion classique, l'alliance d'un signifiant, phonique ou graphique, la forme, et d'un signifié, le sens. Ce que le savoir commun, et le bon sens, donnent pour la seule attitude raisonnable détermine une stase conceptuelle, et un désastre littéraire. […]
> Quelles que soient les langues, il n'y a qu'une *source*, c'est ce que fait un texte ; il n'y a qu'une *cible*, faire dans l'autre langue ce qu'il fait. Ça, c'est du réalisme. Ce que le cibliste prend pour du réalisme, c'est son sémiotisme. Mauvais signe.[629]

Ce que réintroduit Meschonnic dans le débat, c'est la notion de texte, et l'idée que l'on traduit des textes, avec leurs spécificités, dont la forme est constitutive du sens, et non des langues. Pour Meschonnic, l'opposition binaire entre sens et forme dans les théories qu'il récuse est à mettre en lien avec la notion du génie de la langue française.

Ces principes théoriques sont, pour certains, au cœur de la façon dont les traducteurs formulent leur rapport à la traduction, et dont ils conçoivent leur tâche. Ils dénotent en outre, au-delà d'une variation terminologique au travers de l'histoire, une permanence des oppositions entre source et cible, liberté et fidélité, lettre et esprit, qui ressurgissent constamment au détour des péritextes des traductions de notre corpus.

II- Le projet de traduction à travers les péritextes du Cantique des cantiques

Ces principes théoriques étant esquissés, nous examinerons dans quelle mesure les déclarations d'intention des traducteurs dans les péritextes des traductions du Cantique des cantiques reflètent un positionnement, conscient ou non, dans le champ théorique de leur époque. Nous développerons l'analyse du projet de traduction tel qu'il se révèle dans les péritextes des traductions de la Bible ou du Cantique dans deux directions : d'une part, un bref parcours terminologique autour de deux notions complexes et récurrentes, les notions de fidélité et de littéralisme ; d'autre part, la présence de considérations générales sur les problèmes de la traduction, dans les publications mêmes où des traductions sont publiées. L'idée principale qui nous guidera ici est celle de la polysémie des termes en jeu dans la définition d'un projet de traduction : les traducteurs font souvent appel aux mêmes notions, pour en tirer cependant des conclusions très variables.

---

[628] Antoine Berman, *L'Épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Paris, Gallimard, 1984, p. 97.
[629] Henri Meschonnic, *Poétique du traduire*, Lagrasse, Verdier, 1999, p. 22-23.

1- La question du littéralisme.

Dans un premier temps, nous aborderons la question du littéralisme, à travers ses avatars lexicaux que sont la traduction « littérale » ou « selon la lettre », et les concepts de « littéralisme » ou de « littéralité ». Il ne saurait être question de faire ici un panorama complet des traducteurs utilisant ces notions dans les péritextes de leur traduction du Cantique des cantiques, tant ils sont nombreux. Nous nous bornerons donc à relever les exemples les plus frappants de la polysémie de ce terme. Le terme « littéral », dans le contexte spécifique de la traduction biblique, a des implications complexes, dans la mesure où dans une perspective linguistique moderne, telle que celle de Nida, la notion de lettre s'oppose à celle de sens, ou de message ; historiquement cependant, on constate que la notion de lettre renvoie au sens premier du texte, à son sens historique, et s'oppose cette fois au sens spirituel du texte.

a- Les deux sens du littéralisme en traduction biblique

Un constat tout d'abord : le mot « littéral » est utilisé parfois jusque sur la page de titre, ou en tête de la traduction, à l'intérieur de l'ouvrage. On rencontre ainsi dans notre corpus, dans l'ordre chronologique, les mentions suivantes :

- Anonyme (1690) : *Le Cantique des cantiques de Salomon, traduit en françois, avec une Paraphrase selon le sens littéral*[630]
- Carrières (1741) : *Commentaire littéral sur la Sainte Bible, contenant l'ancien et le nouveau Testament, inséré dans la traduction françoise*[631]
- Armand de Gérard (1767) : *Le Cantique des cantiques, idylle prophétique, […], Interprétés sur l'Hébreu, dans le sens littéral*[632].
- Cardonnel et Debar (1841) : *Le Cantique des cantiques*, traduit littéralement sur la Vulgate, en vers français[633]
- Darnault (1849) : *Le Cantique des cantiques de Salomon*, traduit littéralement de l'hébreu[634]
- Bonnefon (1905) : *Le Cantique des cantiques*, traduit littéralement et remis à la scène[635].
- Mardrus (1931) : *Pages capitales. La Genèse, Ruth et Booz, Le Livre des Rois, Le livre d'Esther, Le Cantique des cantiques, La Djanna*, transcription littérale des textes originaux[636]

---

[630] Anonyme, *Le Cantique des cantiques de Salomon, traduit en françois, avec une Paraphrase selon le sens littéral, faite sur les Versions du Texte Hébreu, du Grec des Septante, & du Latin de la Vulgate ; et une autre selon le sens historique de Jesus-Christ & de l'Eglise. A quoi on a joint une explication selon le sens Literal & Historique, et une autre selon le sens spirituel*, Paris, chez Hilaire Foucault, 1690. [37]

[631] Carrières, *Commentaire littéral sur la Sainte Bible, contenant l'ancien et le nouveau Testament, inséré dans la traduction françoise*, Paris, chez Jean-François Moreau, 1741. [53]

[632] Armand de Gérard, *Le Cantique des cantiques, idylle prophétique, le Pseaume XLIV, et la célèbre Prophétie d'Emmanuel, fils de la Vierge, aux chapitres VII, VIII et IX d'Isaïe, Interprétés sur l'Hébreu, dans le sens littéral*, La Rochelle, chez P. Mesnier, 1767. [58]

[633] Pierre-Salvi-Félix de Cardonnel et C. Debar, *Le Cantique des cantiques*, traduit littéralement sur la Vulgate, en vers français ; Toulouse, Bon et Privat, Paris, Gaume frères, 1841. [70]

[634] Alphonse Darnault, *Le Cantique des cantiques de Salomon*, traduit littéralement de l'hébreu, et précédé de Considérations sur la poésie biblique, Nantes, imprimerie L. Guéraud, 1849. [75]

[635] Jean de Bonnefon (traduction) et F. Kupka (illustrations), *Le Cantique des cantiques*, traduit littéralement et remis à la scène, Paris, Librairie universelle, 1905. [124]

- Junès (1932)[637] : contient une « traduction en prose rythmée » et une « traduction littérale ».

- Cazeaux (2008)[638] : on lit juste avant le début de la traduction : « Au service de ce commentaire, la traduction se veut littérale ».

La chronologie de l'emploi du mot « littéral » dans les titres et sous-titres des publications du corpus est révélatrice. On constate en effet une évolution du sens du mot entre les XVIII^e^ et XIX^e^ siècles. Les trois occurrences des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles ont recours au terme « littéral » afin de qualifier le sens du texte ; en d'autres termes, ce n'est pas la traduction qui est littérale, mais la traduction (ou la paraphrase) est selon le « sens littéral », par opposition au sens mystique. Le commentaire de Carrières est pensé dans cette optique : c'est un « commentaire littéral » parce que c'est un commentaire sur le sens littéral. En revanche, le mot « littéral » aux XIX^e^ et XX^e^ siècles prend une autre signification. Il ne signifie plus le sens de l'Ecriture considéré par la traduction, mais le mode de traduction lui-même. La récurrence de la formule « traduit littéralement », qui revient à trois reprises, semble témoigner de l'existence d'une expression consacrée. C'est d'autant plus intéressant que les traductions mentionnées ici sont sans exception des traductions publiées séparément. Cela ne signifie en aucun cas que les traductions intégrales de la Bible ne sont pas des traductions littérales, mais plutôt, au contraire, que dans le cas des traductions séparées, il est nécessaire de préciser la nature de la traduction, puisque les éditions séparées du Cantique montrent une variété de rapports au texte source (commentaire, paraphrases, adaptations, réécritures) inexistante dans le cas des Bibles intégrales. En effet, si les traducteurs et éditeurs estiment nécessaire de préciser que la traduction est littérale, c'est sans doute qu'une traduction peut être autre chose que littérale. L'ouvrage de Junès, qui contient deux traductions, l'une « littérale » et l'autre « en prose rythmée » en est la preuve : la traduction littérale, en prose, sans inserts, s'oppose chez lui à une traduction disposée en lignes, qu'on pourrait considérer comme des vers libres. Néanmoins, l'équation traduction littérale = traduction en prose ne fonctionne pas absolument, si l'on considère que la traduction de Cardonnel et Debar porte la mention « traduit littéralement sur la Vulgate, en vers français ». Il semblerait donc que « traduction littérale » signifie soit traduction par opposition à paraphrase, dans le cas par exemple de Cardonnel et Debar, soit traduction prosaïque, sans travail de la forme française.

À ces traductions faisant apparaître le mot « littéral », on ajoutera celle de Trigano et Vincent[639], qui fait appel à la notion de « lettre hébraïque ». Cela dit, la proposition « lettre hébraïque » ne désigne pas tant le support de la traduction que celui du commentaire, dans la lignée des « paraphrases selon la lettre », qui ne qualifient pas le mode de transfert interlinguistique, mais le fait que c'est le sens littéral qui est paraphrasé.

b- Le mot « littéral » qualifiant le sens littéral du texte, par opposition au sens spirituel

Dans une perspective historique, le premier contexte dans lequel on trouve le mot « littéral » est celui de la différenciation des sens des Ecritures ; le sens littéral s'oppose alors aux différents sens spirituels. Fillion, dans la préface qui précède le Cantique dans sa Bible

---

[636] J.-C. Mardrus, *Pages capitales. La Genèse, Ruth et Booz, Le Livre des Rois, Le livre d'Esther, Le Cantique des cantiques, La Djanna*, Paris, Fasquelle éditeurs, 1931. [139]

[637] Emile Junès, *Le Cantique des Cantiques de Salomon*, Tunis, Éditions « Orient et Occident », 1932. [141]

[638] Jacques Cazeaux, *Le Cantique des cantiques. Des pourpres de Salomon à l'anémone des champs*, Paris, les éditions du Cerf, 2008. [246]

[639] Pierre Trigano et Agnès Vincent, *Le Cantique des Cantiques ou la psychologie mystique des amants (toute la sagesse de l'amour dans la lettre hébraïque du cantique)*, Lyon, Réel Éditions, 2007. [243]

intégrale, schématise ainsi les différents sens, dans le but de dégager les principales traditions d'interprétation du Cantique :

> Le sens qu'il faut attacher au Cantique est l'objet de vives controverses. On peut rapporter à trois écoles principales tous les modes d'interprétation qui ont été proposés : l'école littérale, l'école mystique ou typique, et l'école allégorique.
> 1- L'école littérale, qu'on pourrait aussi appeler réaliste, s'en tient purement et exclusivement à la lettre du Cantique, c'est-à-dire à l'idée d'un mariage tout humain. […] D'ailleurs, les auteurs de ce système ont pris soin, nous venons de l'indiquer, de se réfuter les uns les autres par la multiplicité de leurs explications discordantes. Le fond même du livre les contredit aussi à chaque instant ; car de nombreux traits du poème ne conviennent ni à Salomon ni à d'autres personnages purement terrestres, et deviennent par là même incompréhensibles, si l'on ne s'élève pas au-dessus du sens littéral : ainsi le héros est tour à tour, et sans transition, berger, chasseur, roi glorieux, pour redevenir subitement berger ; sa fiancée erre seule la nuit dans les rues de la ville, et se voit maltraiter par les gardiens, etc. Même en admettant que le récit, interprété simplement à la lettre, avait un but didactique et une portée morale, – par exemple, de mettre en relief l'idée de « l'unité essentielle du lien conjugal, la notion de l'amour vrai comme base de l'amour conjugal », et de condamner la polygamie admise en Orient et même chez les Juifs, – le système demeure faux et condamnable, car ce n'est là qu'un palliatif insuffisant.[640]

Le sens littéral, c'est ici tout bonnement le sens perceptible par une lecture du texte au premier degré, ne cherchant pas à voir dans le texte la figure d'un autre sens. Pour Fillion néanmoins, ce sens littéral du Cantique est insuffisant en raison de son incohérence. Le sens mystique et le sens allégorique, en d'autres termes le sens spirituel, sont en revanche porteurs pour Fillion d'un plus grand degré de vérité. Le sens littéral du Cantique n'est que la coquille devant être brisée afin d'en extraire le noyau exégétique, mystique ou allégorique, qui est le porteur du sens réel : voilà la théorie partagée par bon nombre des traducteurs du Cantique dont la traduction est le support d'un travail exégétique effectué dans la lignée d'une tradition religieuse, catholique essentiellement. C'est perceptible dès les titres de certaines publications. Ainsi l'ouvrage de Marolles est-il intitulé : *Le Cantique des cantiques de Salomon. Traduction en vers selon le sens Litteral, qui se doit expliquer par un sens mystique, tirée de la Version en Prose*[641]. Les développements dans les péritextes expliquent comment le sens littéral est inférieur au sens spirituel. Le traducteur anonyme du Cantique paru chez Desprez en 1689 (selon la notice FRBNF30143995 de la BnF il s'agit de Michel Bourdaille) le décrit en ces termes, qui ont de plus le mérite de décrire le rapport du traducteur à ce sens littéral du texte :

> Pour garder ce juste tempérament, quand j'ay trouvé qu'il y avoit des difficultez dans la lettre, j'ay commencé par les éclaircir, afin de former un sens raisonnable & intelligible. Et regardant ensuite ce sens littéral ou grammatical comme l'image d'une vérité spirituelle que l'auteur a voulu nous représenter par cette image, j'ay développé la vérité soit maxime de Morale, ou mystère de Religion : & non seulement je n'ay jamais parlé d'aucune vérité spirituelle, que je n'aye vûë, ou que je ne me sois imaginé voir à travers l'écorce de la lettre, mais même j'ay affecté de ne proposer les véritez

[640] Fillion, *La Sainte Bible : texte de la Vulgate, traduction française en regard, avec commentaire*, Paris, P. Lethielleux, 1888-1904, p. 595. [106]
[641] Marolles, *Le Cantique des cantiques de Salomon. Traduction en vers selon le sens Litteral, qui se doit expliquer par un sens mystique, tirée de la Version en Prose […]*, Paris, de l'imprimerie de Jacques Langlois, 1672. [32]

> dont j'ay parlé, que dans le point de vûë où conduit directement l'analogie & le rapport de l'image à la chose que l'image represente.[642]

Le traducteur semble ici se situer dans un équilibre complexe entre la lettre, qu'il traduit, et la conscience que la lettre n'est que « l'écorce », et que le sens dont la traduction doit permettre l'expression est le sens spirituel, dont la lettre est « l'image » ; ce sens néanmoins ne doit pas être rendu arbitrairement par le traducteur. Ce statut du sens littéral comme écorce, image, du sens spirituel, est évoqué chez d'autres traducteurs. La préface de l'édition séparée du Cantique dans la traduction de Port-Royal[643] en porte la trace :

> Et cependant, […] non seulement les fidelles, mais les Juifs mêmes, qui expliquent ordinairement les Ecritures d'une manière charnelle et grossière, n'ont jamais songé à donner un autre sens qu'un allégorique à ces paroles, & ils ont tous regardé ce sens, comme celuy qui étoit vraiment le sens littéral de cet endroit, tel qu'on peut le voir dans les explications qu'on a données de ce saint Prophète.[644]

Cette idée que le sens littéral n'est pas le sens réel n'est pas propre aux traducteurs catholiques, même si c'est essentiellement chez eux que cette idée s'exprime. On lit en effet chez David Martin :

> Le Livre des Cantiques est, sans contredit, un des plus difficiles de l'Ancien Testament. Tous les termes en sont figurez & allégoriques, rien de propre & de litteral.[645]

Ce qui est particulièrement intéressant chez ces traducteurs, c'est l'idée d'un effacement complet du sens littéral. Au point que pour Pierre Thomas du Fossé, dans la préface du Cantique, le sens allégorique est « vraiment le sens littéral » ; le sens littéral ayant alors pour seule fonction de servir de médiation à la révélation du sens allégorique, mais n'ayant pas de valeur par lui-même. En la matière, il semble bien qu'un sort particulier soit réservé au Cantique des cantiques. Ni Martin, ni les traducteurs de Port-Royal, ni Marolles ne diraient évidemment la même chose des Psaumes ou même des livres qu'ils considèrent historiques, comme celui de Ruth, par exemple. Si le sens littéral du Cantique est perçu comme une « écorce », une « image », contenant le seul vrai sens, c'est sans doute en raison de deux difficultés de ce livre : d'une part, son contenu érotique, et d'autre part, sa forme décousue. Le sens littéral, dans un système de pensée qui considère la description du corps et du désir sexuel comme incompatible avec la moralité, n'est acceptable que dans la mesure où il est perçu comme métaphore, comme figure du sens spirituel.

Le rejet du sens littéral du Cantique des cantiques semble néanmoins reculer avec le temps. Au XXI^e^ siècle, alors que progresse dans les Églises une valorisation de la sexualité dans le cadre conjugal, le sens littéral du Cantique est réinvesti d'une certaine valeur par les traducteurs qui par ailleurs affirment l'importance des sens spirituels. On lit ainsi chez Buzy une légitimation du sens littéral :

---

[642] Anonyme attribué à Bourdaille, *Explication du Cantique des cantiques, tirée des Saints Péres & des Autheurs Ecclésiastiques*, par D. M B. S., à Paris, chez Guillaume Desprez, 1689, p. 5-6. [35]

[643] La traduction est sans doute due à Isaac Le Maistre de Sacy, en revanche les péritextes sont de Pierre Thomas du Fossé.

[644] *Cantique des cantiques traduit en françois, avec une explication tirée des saints Pères & des Auteurs Ecclésiastiques*, Paris, chez Guillaume Desprez, 1694, ici n.p. [39]

[645] David Martin, *La Sainte Bible, qui contient le Vieux et le Nouveau Testament […]*, Amsterdam, chez Henry Desbordes, Pierre Mortier, Pierre Brunel, Libraires, 1707. [42]

> Le présent commentaire ne vise pas premièrement à être un livre de piété ; il veut être d'abord un livre de science, servant la vérité et non la fantaisie, recherchant le sens littéral, qui est le sens voulu par le Saint esprit, à l'exception du sens accommodatice.[646]

Et dans l'introduction du carme Lucien-Marie de Saint-Joseph à la première traduction de Chouraqui :

> Nous voudrions montrer la base traditionnelle qui permet de comprendre le sens littéral du Cantique des Cantiques dans son ensemble et, à partir de là, en suggérer une utilisation spirituelle à l'école de saint Bernard et de Saint Jean de la Croix.[647]

Buzy fait de la recherche du sens littéral le centre de son travail de traduction, en rappelant que, dans une perspective chrétienne, ce sens « est voulu par le Saint esprit ». Lucien-Marie de Saint-Joseph passe quant à lui outre le sens littéral, qui est un tremplin vers une « utilisation spirituelle », mais sans pour autant que le sens spirituel ne vienne rétrospectivement invalider la lettre du texte.

Dans tous les cas, quelle que soit la valeur accordée au sens littéral, il est incontournable : la traduction en effet a pour objet et fonction la restitution en français du sens littéral du texte. Il ne peut y avoir de traduction selon le sens allégorique[648] ; une traduction selon le sens allégorique est une paraphrase, dans la mesure où elle ne rend pas compte de la lettre du texte de départ. C'est là une tension que l'on retrouve dans la question de la traduction littérale opposée à la traduction paraphrastique ou à l'adaptation : le passage par une forme de littérarité, non suffisante, mais nécessaire, semble une médiation incontournable aux traducteurs des textes bibliques.

c- Le mot « littéral » qualifiant la traduction mot-à-mot, par opposition à l'adaptation et à la traduction libre

Le premier sens que revêt le mot « littéral » dans notre corpus, est celui qui qualifie le rapport avec le texte source, envisagé dans une certaine mesure comme un mot-à-mot. La prise de position des traducteurs sur ce sujet est complexe, puisque si tant est qu'une traduction « littérale » soit une traduction s'efforçant de restituer la lettre du texte source, les méthodes, tout comme les techniques traductives consécutives à la décision de traduire littéralement, sont très variées.

Une traduction littérale, spécifiquement en contexte biblique, c'est tout d'abord une traduction qui prend en compte l'intégralité de la lettre du texte, n'en étant ni une paraphrase, ni une sélection. Cela ne suppose pas nécessairement autre chose que cela. Le privilège de Charles Quint, inséré dans la première Bible de Louvain, dit qu'il a « esté ordonné faire traduyre [la Bible] de mot à mot, premieremnt en Flameng, & aprés en François, sans adiouxter, ou diminuer, tant que les proprietez des languaiges peuuent souffrir »[649] ; la notion de « mot à mot » n'est pas ici à prendre dans le sens où l'entend Jérôme par *verbum e verbo*

---

[646] Denis Buzy, *Le Cantique des Cantiques*, traduit et commenté par D. Buzy, Paris, Éditions Letouzey et Ané, 1950. [153]

[647] Lucien-Marie de Saint-Joseph O.C.D., dans son introduction à la première traduction du Cantique par André Chouraqui, *Le Cantique des cantiques*, Desclée de Brouwer, Paris, 1953, p. 13. [159]

[648] Sinon, et c'est le seul cas qui se donne réellement pour traduction, dans les traductions cabalistiques, qui ont un rapport à la lettre hébraïque que n'ont pas les paraphrases allégoriques du texte.

[649] *La Saincte Bible Nouvellement translatée de Latin en François, selon l'edition Latine, dernierement imprimée à Louvain […]*, Louvain, par Bartholomy de Graue : Anthoine Marie Bergagne : & Jehan de Uvaen, 1550. [5]

exprimere[650], ni n'équivaut à calquer le texte source en français et en flamand, mais à effectuer une traduction intégrale « sans ajouter ni diminuer ».

Dans cet esprit, l'un des usages faits par les traducteurs du Cantique de la notion de littéralisme ou de traduction littérale intervient dans la revendication d'une traduction non paraphrastique ; la notion est alors connotée positivement. La préface de la Bible de Lausanne affirme ainsi : « La traduction sera littérale et non paraphrastique »[651] ; semble ici se dessiner aux yeux des traducteurs une définition du littéralisme non pas tant par un contenu méthodologique, mais par opposition à un autre type de traduction, procédant par reformulations, et par ajouts à la lettre du texte de départ. Une série de précisions intervient ensuite :

> Pour reproduire l'original dans toute sa vérité, on ne craindra pas certaines hardiesses de style ; pourvu toutefois que les lois de la grammaire soient respectées. On n'aspirera pas à rendre clairs, dans la traduction, les passages décidément obscurs dans l'original. D'un autre côté, l'on évitera de rendre incompréhensibles par un littéralisme extrême, des passages parfaitement clairs pour qui sait l'hébreu.[652]

Les contours de ce littéralisme positifs sont ici dessinés : il s'agit de « reproduire l'original » dans les limites de la grammaire française : pas de calque grammatical donc. Essentiellement, c'est au niveau du sens que le littéralisme agit : il ne s'agit pas de rendre clair (par la paraphrase, on suppose) ce qui est obscur, sans pour autant obscurcir ce qui est clair dans le texte source par un « littéralisme excessif » (procédant peut-être par le calque ou le mot à mot)[653].

À peu près à la même époque, Alphonse Darnault, publiant dans le même ouvrage une traduction depuis l'hébreu du Cantique des cantiques et la traduction du poème allemand « Lénore » de Bürger, revendique lui aussi une traduction littérale ; avec des implications méthodologiques en partie diverses. Il écrit en effet à la toute fin des « Considérations sur le Cantique des cantiques et en général sur la poésie biblique » qui précèdent sa traduction :

> Dans notre traduction, que l'on trouvera faite avec conscience, nous l'espérons, nous nous sommes placé au point de vue purement littéraire ; nous avons étudié religieusement le texte hébreu, et l'avons traduit le plus littéralement possible, faisant abstraction du sens mystique de l'école religieuse, et du sens érotique de l'école sensualiste. Nous nous sommes attachés à reproduire la lettre, à conserver surtout le dessin de la période hébraïque, et avons eu soin d'imprimer en caractère italique les idées complétives, selon nous, du texte original, qui est d'une concision désespérante. Le sens que nous avons suivi est, en trois mots, le sens commun ![654]

---

[650] Voir Jérôme, « Lettre LVII à Pammachieus », dans ouvrage cité, p. 59.

[651] *La Sainte Bible. Ancien Testament. Nouvelle version du texte hébreu*, Lausanne, Georges Bridel Éditeur, 1861, p. v. [78]

[652] *Ibid.*

[653] La réception de la Bible de Lausanne a donné lieu à de fortes critiques, du fait même de son littéralisme. Christian Cannuyer s'en fait l'écho : « L'application outrancière de leurs principes valut aux auteurs la risée de plus d'un critique. On compara leur travail à un calque qui n'eût reproduit ni les ombres, ni les couleurs ; on qualifia leur méthode d'inférieure et de rudimentaire, digne d'un « caboteur qui, n'osant pas voguer en pleine mer, longe la côte ». Il est vrai que la version de Lausanne, péchant par excès de littéralisme, présentait certaines tournures proprement inacceptables ou tout à fait absconses qui justifiaient en partie ces attaques sans nuances ». (Dans Pierre-Maurice Bogaert *Les Bibles en français : histoire illustrée du Moyen-Âge à nos jours* (Turnhout, Brepols, 1991, p. 179).

[654] Alphonse Darnault, *Le Cantique des cantiques de Salomon*, traduit littéralement de l'hébreu, et précédé de Considérations sur la poésie biblique, Nantes, imprimerie L. Guéraud, 1849, p. 46. [75]

Si la traduction de Darnault est « littérale », c'est en vertu de deux principes. D'une part, le « point de vue purement littéraire » du Cantique est privilégié, et le traducteur fait abstraction du « sens mystique » et du « sens érotique » ; le littéralisme se définit donc en rapport au sens. D'autre part, le littéralisme est également un rapport à la forme du texte hébreu, au « dessin de la période hébraïque » que le traducteur a voulu conserver. Cette dernière forme de littéralisme est du reste toute relative, puisqu'à la lecture de la traduction du Cantique par Darnault, on constate bien vite que le traducteur a non seulement inséré dans le texte un lourd appareil dramatique, mais a également adapté les normes syntaxiques du français ; la traduction de Ct 1,2 par « Prodigue moi tes baisers ! car ton amour enivre plus que le vin », qui recourt à la deuxième personne dans les deux verbes conjugués, ne reflète pas la « période hébraïque » qui fait alterner troisième et deuxième personne.

Les traducteurs de notre corpus sont loin de tous préconiser un rapport « littéral » au texte source. Dans bien des cas, la notion de traduction littérale est en effet connotée négativement, et ce, sur l'ensemble de la période envisagée. En voici quelques exemples. La mention la plus fréquente de la traduction littérale, et des raisons pour laquelle elle est rejetée, a lieu lorsqu'il s'agit de justifier un point de traduction précis. Nous proposons donc ci-dessous, par ordre chronologique, plusieurs exemples, sur lesquels nous reviendrons ensuite. En note de bas de page, nous proposons le cas échéant un décryptage des problèmes que le texte hébreu ou latin a pu poser au traducteur.

> Anonyme, attribué à Bourdaille (1689) :
> C'est ainsi que j'ai pris la liberté de traduire ce qui n'a point de sens ce me semble, dans la Vulgate & dans les Septante où nous lisons, *à la porte de la fille de plusieurs,* ou *d'une multitude*. Il est vray que cette traduction répond à l'Hébreu mot pour mot : mais pour estre trop littérale, elle n'exprime point & ne fait point du tout entendre le sens du texte original. En hébreu le mot de fille est d'une signification fort étendue, & se dit souvent des villes, bourgs ou villages. Ainsi se trouvant icy joint avec celuy de multitude, je croy qu'il signifie proprement une place qui contient beaucoup de gens ou un lieu fort peuplé ; & un lieu fort peuplé qui a des portes, & qui est par conséquent fermé de murailles, s'appelle une ville.[655]

> Bruston (1891)
> Le texte porte littéralement : Et vers (?) moi (ou par devers moi) est son désir. Avec la première traduction, généralement adoptée, ce vers signifie naturellement que le berger désire la Sulammite. Mais quand on réfléchit que le mot qui signifie *désir* est employé en parlant de la femme, on est porté à adopter plutôt la seconde : et son désir est par devers moi, ou *en moi* – d'après laquelle c'est au contraire la Sulammite qui désire le berger.[656]

---

[655] Anonyme attribué à Bourdaille, *Explication du Cantique des cantiques, tirée des Saints Péres & des Autheurs Ecclésiastiques*, par D. M B. S., Paris, chez Guillaume Desprez, 1689, p. 219. [35]
L'auteur revient ici sur la traduction de Ct, 7,4, qu'il rend ainsi : « Vostre col est comme une tour d'yvoire ; vos yeux sont comme des piscines à Hésébon à la porte d'une ville fort peuplée. Vostre nez est comme la tour du Liban qui regarde en face de Damas. ». Bourdaille traduit la Vulgate, et se réfère aux LXX et au TM. Il est difficile de déterminer dans quelle mesure il sait l'hébreu. En tout cas, sa répulsion à traduire littéralement par « fille de la multitude » montre combien il est attaché à la Vulgate et aux LXX, qui mettent respectivement *porta filiae multitudinis* et ἐν πύλαις θυγατρὸς πολλῶν. L'hébreu בת רבים [bat rabim] peut aisément être compris comme un toponyme, comme un nom de ville, dont la traduction devient alors non nécessaire.

[656] Charles Bruston, *La Sulammite*, mélodrame en 5 actes et en vers, traduit de l'hébreu avec des notes explicatives et une introduction sur le sens et la date du Cantique des Cantiques, Paris, Fischbacher, 1891, p. 73. [111]
L'auteur justifie ici sa traduction de Ct 7,11 par : *La Sulammite, continuant* Je suis à mon bien-aimé,/ et son désir est en moi.

Paul Claudel (1948)
Mais l'hébreu littéral est, paraît-il : *anima mea posuit me quasi quadrigas Aminadab* (ou Abinadab), ce dernier mot pouvant être interprété, soit chef du peuple, soit peuple de bonne volonté. Segond traduit : Mon désir m'a rendue semblable aux chars de mon noble peuple. Et Crampon : Mon amour m'a fait monter sur les chars de mon noble peuple.
Je demande au lecteur si loyalement l'une ou l'autre de ces interprétations diverses lui paraît satisfaisante ![657]
Ton ventre, nous est-il dit, après ce même verset où il est parlé de l'ombilic, - après la coupe de pain – *ton ventre est comme un tas de froment dans une enceinte de lys*. Inutile de revenir sur ce que j'ai dit plus haut de cette image incongrue, si l'on s'y tient littéralement.[658]

Daniel Buzy (1950)
La traduction littérale serait : dans les délices ou avec les délices, ce qui ne donne pas de sens satisfaisant. La version d'Aquila et la Peschitto dédoublent le mot avec le sens « fille délicieuse ».[659]

Ces commentaires en marges des traductions (dont le relevé proposé ici est tout sauf exhaustif, tant abonde dans les péritextes ce type de justification) supposent que la traduction finale se distingue implicitement des traductions « littérales » exposées en note ou en commentaire. Cela dénote une complexité du rapport entre texte source traduit et texte français, puisque le transfert de l'un à l'autre ne semble pas se faire de façon immédiate. La traduction littérale en effet apparaît dans l'ensemble de ces exemples comme une médiation. Médiation d'une part entre le texte de départ hébreu et latin et le texte d'arrivée français, puisque la traduction littérale peut être la première étape du travail de traduction. Dans ce cas, est considérée comme traduction littérale une traduction mot-à-mot. Médiation d'autre part parce que sa restitution dans les péritextes a pour fonction de recréer la forme du texte de départ à l'intention du lecteur, et de justifier ainsi le recours à une solution de traduction autre – et donc, non littérale. En effet, l'autre élément commun aux exemples cités, c'est l'idée que la traduction littérale est insuffisante, parce qu'elle ne fait pas sens en français. La restitution du sens du texte hébreu passe donc par une reformulation.

Cette articulation complexe de la lettre et du sens est exposée ainsi dans des propos d'ordre global sur la traduction en général, tenus par Edouard Reuss dans la préface de sa traduction de la Bible :

> A ce point de vue, la question si chaudement débattue entre les partisans de l'exactitude littérale et les défenseurs des droits du langage moderne, ne me paraît pas trop difficile à résoudre. La traduction, cela va sans dire, doit être fidèle ; mais la fidélité consistera en ce que l'esprit du lecteur, obligé de s'en tenir à une rédaction de seconde main, en reçoive aujourd'hui la même impression que recevait autrefois le contemporain qui parlait lui-même la langue de l'auteur. Or ce but serait manqué si le traducteur s'attachait trop à la lettre d'un idiome absolument différent du nôtre, de

[657] Paul Claudel, « Paul Claudel interroge le Cantique des cantiques », in *Le Poëte et la Bible II 1945-1955*, Paris, NRF Gallimard, 2004, p. 303. [150] Claudel revient ici sur un verset très difficile, Ct 6,12.
[658] *Ibid*., p. 320. Il est fait ici référence à Ct 7,3.
[659] Daniel Buzy, *Le Cantique des Cantiques*, traduit et commenté par D. Buzy, Paris, Éditions Letouzey et Ané, 1950, p. 159. [153]
Buzy justifie ici sa traduction de Ct 7,7 par « Que tu es belle, que tu es charmante,/ [ma] bien-aimée, 'fille délicieuse' ! »

> manière à créer de nouvelles difficultés, là où il n'en existait peut-être pas pour le savant, à ceux-là précisément auxquels il voulait faciliter l'intelligence des textes.[660]

Reuss ici semble aller dans le sens des traducteurs justifiant leur traduction par l'insuffisance d'une traduction littérale, et pour des raisons très similaires : « l'exactitude littérale », l'attachement « à la lettre d'un idiome absolument différent du nôtre », ne permettent pas la restitution du sens du texte, ou plutôt, ne permettent pas que le lecteur contemporain réagisse au texte d'une façon similaire au « contemporain qui parlait lui-même la langue de l'auteur ». On remarque du reste comment ici Reuss devance d'un siècle, sans l'appareil behavioriste qui les accompagne, les théories de Nida. La fidélité au texte, pour Reuss, ne se situe pas au niveau de la reproduction lettre, mais davantage, sinon dans la restitition son sens, du moins dans la recréation de son effet.

2- La question de la fidélité

La question de la fidélité est un serpent de mer de la réflexion sur la traduction. Les traducteurs s'en réclament (il serait bien incongru, de la part d'un traducteur, de se vouloir infidèle ; alors, on ne traduit plus, mais on adapte), au point que la fidélité à l'original devient, dans une certaine mesure, l'idéal primordial et ultime de la traduction[661]. Ce terme, souvent évoqué, est rarement défini ; quand il l'est, les conséquences sur la traduction de l'impératif de fidélité apparaissent bien contradictoires. Nous en analyserons les principales directions à partir de citations extraites de notre corpus, et selon un mouvement similaire au travail effectué autour du mot « littéral », puisque ce sont des oppositions similaires qui sont ici en jeu.

a- L'impératif de fidélité dans les déclarations d'intention des traducteurs.

Dans un premier temps, nous examinerons comment la notion de fidélité est employée comme un impératif auquel il est exclu de déroger, dans les déclarations d'intention des traducteurs, sans pour autant que les présupposés méthodologiques de cette fidélité, ni même l'objet de cette fidélité, ne soient définis.

De même que certaines publications contenaient le Cantique « traduit littéralement » de l'hébreu ou du latin, la traduction de Philippe Codurc est publiée sous le titre suivant : *Les livres de Iob et de Salomon, les Proverbes, l'Ecclesiaste, et le Cantique des cantiques. Traduits fidelement d'Hebreu en François*[662]. Le titre affirme une fidélité, qui, à l'examen des péritextes et de la traduction, peut résider dans deux parti-pris principaux : d'une part, le fait que le catholique Codurc se positionne contre les traducteurs protestants qui sont de « mauvais interpretes »[663], et d'autre part, le fait qu'il opte non pas pour une paraphrase, comme on en trouve tant à l'époque où il écrit, mais pour une traduction en prose. Les

---

[660] Edouard Reuss, *La Bible, traduction nouvelle avec introductions et commentaires*, par Edouard Reuss, Paris, Sandoz et Fischbacher, Libraires éditeurs, 1874-1879. [93]

[661] Amparo Hurtado Albir cite ainsi, en épigraphe de son ouvrage *La Notion de fidélité en traduction* (Paris, Didier Erudition, 1990), ces mots de E. Cary : « La fidélité à l'original, principe invariablement proclamé par tous les traducteurs et qui n'en mène pas moins aux plus étonnantes contradictions, est sans doute la notion centrale du débat autour de la traduction et dont chaque siècle exhume à nouveau le dossier. », dans *Les Grands traducteurs français*, Genève, Georg, 1963, p. 21.

[662] Philippe Codurc, *Les Livres de Iob et de Salomon, les Proverbes, l'Ecclesiaste, et le Cantique des cantiques. Traduits fidelement d'Hebreu en François. Avec une Preface sur chaque Livre, & des observations sur quelques lieux des plus difficiles*, Paris, par Jean Bessin, 1647. [26]

[663] *Ibid*, Epistre à Monseigneigneur de la Vrillière.

péritextes ne reviennent pas pour autant sur la nature, dans l'esprit du traducteur, de cette fidélité. Dans cette perspective, nous citerons maintenant plusieurs exemples de traducteurs faisant appel à la notion de fidélité pour caractériser leur démarche ou pour louer une traduction autre, sans pour autant que les implications de l'impératif de fidélité soient bien claires.

> Cotin (1662) :
> Pour donner plus de poids à toutes ces observations, la naïve & fidelle paraphrase du Cantique faite en vers sur l'Original, & qui doit suivre ces discours avec certaines notes sur chaque Chapitre, pourra peut-estre plus servir que tant de commentaires qui s'échapent ordinairement à la faveur des tenebres de l'Allegorie, & répondent presque toujours ce qu'on ne leur demande point.[664]

> Marcellus (1840) :
> Enfin je me suis efforcé, dans ma traduction, d'offrir aux chrétiens, et surtout au clergé, un livre qui reproduisît fidèlement, dans la langue poétique, la forme, le sujet, la couleur locale, les pensées, les images, les expressions mêmes du Ct, qui ne présentât à la sévérité des théologiens aucune inexactitude, et qui pût être mis entre les mains de la jeunesse, et même des jeunes vierges, non seulement sans péril, mais comme un recueil de réflexions douces et saintes.[665]

> Glaire (1873) :
> Or, ce but [de l'existence d'un lourd appareil de notes philologiques], c'est de montrer contre les détracteurs de la Vulgate la fidélité avec laquelle saint Jérôme s'est attaché à reproduire, dans toutes ses nuances les plus fines et les plus délicates, le texte original.[666]

> Bible de Jérusalem (1956) :
> On a toutefois tenu compte de l'ampleur de sens de certains termes hébreux ou grecs, dont il n'est pas toujours possible de trouver un unique équivalent français. On a tenu compte aussi des exigences du contexte. A l'uniformité absolue, on a toujours préféré la fidélité au texte (et au mouvement de ce texte) qui parfois exclut cette uniformité.[667]

> André Chouraqui, à propos de la transcription de l'hébreu (1985) :
> Nous avons essayé de refléter aussi fidèlement que possible la structure de l'hébreu massorétique. La prononciation en est régie par des signes qui notent la vocalisation et l'accentuation, fixées et interprétées par la grammaire et la pratique traditionnelles.[668]

---

[664] Charles Cotin, *La Pastorale sacrée, ou périphrase du Cantique des cantiques selon la lettre. Avec plusieurs Discours et Observations*, Paris, chez Pierre Le Petit, 1662. Premier discours, p. 59-60. [30]

[665] M. L. A. de Marcellus, *Le Cantique des cantiques de Salomon*, traduit et paraphrasé en forme de cantates sacrées. Lyon, Librairie catholique de Perisse frères, 1840. Préface. [40]

[666] J.-B. Glaire, *La Sainte Bible selon la Vulgate, traduite en français avec des notes*, Paris, A. Jouby et Roger, 1871-1873.

[667] *La Bible de Jérusalem*, traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, les Éditions du Cerf, 1956. Avertissement sur la traduction. [160] Dans l'édition de 1998, ce passage est développé ainsi : « On a toutefois tenu compte de l'ampleur de certains termes hébreux ou grecs, dont il n'est pas toujours possible de trouver un unique équivalent français. On a tenu compte aussi des exigences du contexte, sans oublier qu'une traduction mot pour mot et par trop littérale peut quelquefois ne rendre qu'imparfaitement compte du sens réel d'une phrase ou d'une expression. Cependant les termes techniques dont le sens est bien univoque sont toujours rendus par le même équivalent français. Lorsqu'il le fallait, on a préféré la fidélité au texte à une qualité littéraire qui ne serait pas celle de l'original. » (*Bible deJérusalem*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, p. 13)

[668] André Chouraqui, *La Bible*, Paris, Desclée de Brouwer, 1985, p. 12. [198]

Ce qui est commun à tous ces exemples, c'est, plus ou moins implicitement, l'idée que la fidélité en traduction consiste en un type de rapport au texte source. Pour Glaire, il s'agit de défendre la Vulgate en vertu de la « fidélité au texte » de Jérôme. Le préfacier de la Bible de Jérusalem affirme la préférence à la « fidélité au texte » sur l'uniformité absolue ; la fidélité s'opposerait alors à une forme de traduction qui opérerait un nivellement stylistique sur l'ensemble de la Bible. Dans ces deux cas, la fidélité au texte est un impératif, mais il n'est guère précisé par quels moyens elle peut être atteinte. Pour Marcellus et Chouraqui, il semble que ce soit dans le travail sur la reproduction des formes du texte source que puisse être obtenue la fidélité. Néanmoins ce qui pourrait être ici perçu comme un élément de définition est contredit par la consultation des traductions de ces deux auteurs, dans la mesure où Marcellus effectue une traduction paraphrastique selon le sens spirituel en alexandrins français, là où Chouraqui opte, pour le Cantique, pour des lignes tirant sur le vers libre, empreintes de références aux significations des racines hébraïques. Au final, on peut difficilement ne pas approuver les précautions des traducteurs de la Bible de Lausanne, qui se défient de la notion de fidélité dans ces termes :

> Il est facile de voir, par ce qui précède, que la nouvelle version, plus littérale ou, pour mieux dire, plus exacte qu'aucune autre, sera réellement aussi plus intelligible, non pas toujours à l'ouverture du livre, mais après qu'on en aura fait quelque étude ; et alors, ce sera bien de la pensée du Saint-Esprit qu'on aura l'intelligence, plutôt que de celle du traducteur. Plus claire donc, au fond, plus naïve, nous ne dirons pas plus fidèle, car quel est le traducteur qui ne se pique de fidélité ? mais plus exacte et plus semblable à l'original, même dans la coupure en paragraphes plutôt qu'en versets, cette version paraît devoir facilement devenir populaire.[669]

Les traducteurs de la Bible de Lausanne refusent ainsi d'affirmer que leur traduction sera « plus fidèle » que les autres, car en effet « quel est le traducteur qui ne se pique pas de fidélité » ? C'est par le recours à d'autres adjectifs qu'ils qualifient cette nouvelle Bible, plus « claire », « naïve », « littérale », « exacte » que les versions préexistantes. De fait, le terme de fidélité, lorsqu'il est défini, peut renvoyer à des réalités bien variées, et à des prises de positions paradoxalement très contrastées[670].

b- Fidélité comme expression de la foi

Dans le contexte biblique, la notion de fidélité s'applique en premier lieu à ce qui relève de la foi, et outre cela, de l'inscription dans une communauté de fidèles. Si la fidélité est alors l'expression de la foi, c'est en ce sens qu'elle s'oppose à l'hérésie. Cela se remarque tout particulièrement dans les péritextes exposant la façon dont les traductions s'intègrent dans un système apologétique. On lit ainsi en préface de la première Bible de Louvain cette apostrophe de Nicolas de Leuze au « fidele, humble & devot lecteur » :

> Apres que par la commission de l'Imperiale Maiesté (treschier Lecteur) a esté commis à aucuns venerables Docteurs de la sacrée faculté de Theologie en son Vniversité de Louain, mestre & reduyre en Latin vne Bible correcte selon les vieux exemplaires

[669] *La Sainte Bible. Ancien Testament*. Nouvelle version du texte hébreu, Lausanne, Georges Bridel Éditeur, 1861, p. vi. [78]

[670] En cela, les traducteurs dont nous étudions les productions reflètent le paradoxe exposé par Jean-René Ladmiral, lorsqu'il écrit dans *Traduire : théorèmes pour la traduction* (Paris, Gallimard, 1994), p. 16 : « le concept même de fidélité au texte original traduit cette ambiguïté, selon qu'il s'agit de fidélité à la lettre ou à l'esprit ».

> Hebraiques, Chaldaiques, Grecz & Latins, pour la remestre en sa premiere dignité, d'autant que aucuns inuenteurs de recents erreurs, & suscitateurs d'antiques, y auoient semé la faulse herbe parmy le pur froument : dont issoit vne puanteur d'heresie, emposonnante les cœurs fideles & catholiques.[671]

Nicolas de Leuze s'adresse au lecteur « fidèle », c'est-à-dire catholique, pour lui adresser la traduction présente, et le prémunir contre la « puanteur d'heresie » qui émane des traductions précédentes – qui ne sont pas citées explicitement, mais on comprend qu'il s'agit essentiellement de la production protestante lyonnaise et surtout genevoise ; de fait, la notion de fidélité comme appartenance à la vraie foi refait surface dans l'accusation contre les Bibles hérétiques d' « emposonn[er] les cœurs fideles & catholiques ». Ici, la fidélité de la traduction s'entend comme l'inscription dans une tradition ecclésiale. Dans ces conditions, sera « fidèle », pour les catholiques, une traduction effectuée sur la Vulgate (du moins jusqu'à la parution de l'encyclique *Providentissimus Deus*), et qui aura reçu approbation et *imprimatur*.

Mais la fidélité en traduction, du point de vue de la foi, ne se limite pas à cela : s'ajoute en effet l'idée que le traducteur, pour que sa traduction soit fidèle, doit en faire un acte de foi. C'est ce qu'affirment les traducteurs de la Bible de Lausanne :

> Comme le salut qu'elle nous annonce, la Bible est « par la foi pour la foi » : c'est le Livre des élus de Dieu, et, où la foi manque, toute la science possible est insuffisante pour le traduire fidèlement.[672]

Les traducteurs s'en remettent ainsi à la Providence, qui doit guider leur travail. C'est là une posture intéressante d'un point de vue idéologique, en ce qu'elle suppose à la fois un effacement du traducteur, dont le travail n'aura des résultats que relatifs et insuffisants sans la grâce, et une forme de promotion au rang d'écrivain inspiré, un peu sur le modèle des Septante. On trouve ce paradoxe exprimé, sans recours ici à la notion de fidélité, dans la préface de la Bible de Segond :

> La Bible a été écrite pour tous les hommes : c'est pour tous, et en sa conscience, que le traducteur doit accomplir sa tâche. Il est sous le regard du Dieu de vérité : c'est la vérité seule qui sera la suprême ambition de ses efforts. S'il échoue, qu'il se résigne par avance ; s'il réussit, qu'il en rapporte la gloire à Dieu seul.[673]

Ce type de déclaration, très répandu dans les Bibles intégrales confessionnelles, est présent également dans les péritextes de certaines traductions confessionnelles du Cantique des cantiques, avec une fréquence sans doute moindre cependant[674]. Ce n'est pas pour autant à travers l'idée que la traduction fidèle est une traduction qui relève d'un acte de foi que la notion de fidélité donne lieu au plus grand nombre de développements au sein de notre

---

[671] *La Saincte Bible Nouvellement translatée de Latin en François, selon l'edition Latine, dernierement imprimée à Louvain : reueuë, corrigée & approuvée par gens sçavants, à de députez. […]*, Louvain, par Bartholomy de Graue : Anthoine Marie Bergagne : & Jehan de Uvaen, 1550, n.p. [5]

[672] *La Sainte Bible. Ancien Testament. Nouvelle version du texte hébreu*, Lausanne, Georges Bridel Éditeur, 1861, p. iii. [78]

[673] Louis Segond, *La Bible*, Paris, Agence de la société biblique protestante, 1877, p. xiv. [100]

[674] On pourra citer notamment les propos de Yann le Pichon, qui estime que traduire le Cantique relève de la grâce : « Au terme d'un long, patient et passionné travail de traduction, de documentation et de réflexion – conseillé par un fidèle ami dominicain de la Bible de Jérusalem- et d'une mise en œuvre poétique et dramatique qui ne visait qu'à tenter de restituer, en bon français, traditionnel et contemporain, au *Cantique des cantiques*, sa dimension lyrique la plus proche possible de l'original hébreu, cette chance m'a été donnée comme une grâce » (Yann Le Pichon, *Le Cantique des cantiques, Dit du Roi Salomon*, traduction-adaptation et méditation, avec une préface de Jean Guitton, Paris, Droguet et Ardant/ Mercure de France, 1993)

corpus. C'est en effet plutôt pour désigner un type de rapport au texte source, indépendamment de l'appartenance confessionnelle, que la notion de fidélité est employée dans le discours traductologique, dont elle est devenue un des termes clés.

c- La fidélité comme avatar du littéralisme

Chez plusieurs traducteurs de notre corpus, la fidélité semble dans une certaine mesure et impliquer, implicitement, une forme de littéralisme. Le respect littéral du texte sacré entre alors parfois en tension avec la correction de la langue française ou le respect du génie de cette langue, ce qui montre comment la fidélité est alors conçue comme une forme de *mimesis* du texte source. Cela apparaît chez Delaborde lorsqu'il affirme dans la préface à sa traduction du cantique : « Ma traduction est rigoureusement fidèle, moins une seule comparaison qui ne m'a pas paru susceptible d'être mise en harmonie avec le génie de notre langue. C'est celle-ci : *Equitaui meo in curribus Pharaonis, etc* »[675]. Delaborde considère ici comme « fidèle » la traduction qui reproduit les images du Cantique qu'il traduit du latin ; il abandonne en un seul point seulement cette « fidélité » afin de se mettre en conformité avec le « génie de la langue française ». C'est une concession qu'Arnaud, auteur d'une traduction intégrale de la Bible, n'est pas prêt à faire, puisqu'il écrit :

> On s'est efforcé avant tout de rendre avec la fidélité la plus scrupuleuse le sens du texte latin ; parfois même au détriment du génie de la langue française, à l'exemple de Bossuet lui-même, ce grand modèle dans tous les genres, dit Mgr Plantier, ce traducteur inimitable, qui a fait passer dans sa prose toute la magnificence de la divine parole, le coloris oriental, l'harmonie imposante, en un mot, la sublimité de la Sainte Ecriture, et n'a pas dédaigné de garder dans sa version toute la barbarie de la lettre.[676]

Dans l'ouvrage qu'Amélie Bauche publie sous le nom d'Albert Fornelles, l'auteur semble également supposer que le littéralisme et le calque sont les moyens de la fidélité ; en revanche elle ne revendique aucunement cette fidélité, précisément parce que la version ainsi obtenue serait illisible :

> Nous avions commencé par transcrire littéralement, calquant, dans nos vers, jusqu'aux moindres détours de la phrase : nous avons vite renoncé à cette trop scrupuleuse fidélité. Quelque riche et surabondant même que soit le texte du Cantique, il existe nombre de versets qui, reproduits tels quels, eussent été d'une sécheresse désespérante.[677]

Une dimension supplémentaire à cette équation est apportée par l'auteur de l'introduction de la première traduction du Cantique par Chouraqui, le carme Lucien-Marie de Saint-Joseph, que nous avons déjà évoqué plus haut. Il écrit en effet :

> Une bonne traduction est la condition préalable à tout notre effort. M. A. Chouraqui était qualifié comme peu d'autres pour nous donner cette traduction. Soulignons-en, entre autres mérites, la fidélité. Non seulement en ce qu'elle ne vise pas à paraphraser un texte concis parfois jusqu'à l'ellipse, mais encore en ce qu'elle suit le rythme même

[675] J.-B. Delaborde, *Le Cantique des cantiques*, traduit du latin de la Vulgate par J.-B. Delaborde, Paris, Debécourt, 1842, p. ix. [71].
[676] Arnaud, *La Sainte Bible*, Paris, P. Lethielleux, libraire-éditeur, 1881, préface générale, p. xviii. [114]
[677] Albert Fornelles (Amélie Bauche), *Le Cantique des cantiques*, Paris, A. Lahure, imprimeur-éditeur, 1885. [103]

> de la phrase hébraïque. Et quand on sait la valeur des mots eux-mêmes et des tournures de phrases pour un esprit sémitique, il est clair qu'il y a là beaucoup plus qu'un raffinement de dilettante. C'est la pensée même qui se coule dans les tours de phrase et les expressions que le traducteur a tenu à respecter. Ceci est tellement important, surtout quand il s'agit de la parole de Dieu, qu'il faut accepter comme une rançon peu couteuse, une certaine obscurité. […] On ne peut demeurer insensible au rythme des phrases, au choix des mots, et même à certaines suppressions d'articles, qui pour être fidèles au texte original, sont aussi d'un effet lyrique heureux.[678]

La fidélité, donc, est perçue par le préfacier comme procédant de la littéralité de la traduction ; les écarts avec les normes stylistiques et syntaxiques françaises prenant alors la forme d'un « effet lyrique ». Ce qui s'exprime en outre chez ce préfacier, c'est l'idée que cette littéralité est un impératif « surtout quand il s'agit de la parole de Dieu ». Derrière la fidélité au texte se dessine ainsi une fidélité aux Ecritures, qui n'aurait pu advenir dans une traduction moins littérale.

Cette position n'est pas partagée par l'ensemble des traducteurs se réclamant de la fidélité à la parole de Dieu. Selon en effet que les conditions de possibilité de la fidélité sont définies par un rapport à la lettre ou un rapport au sens (et ce, dans l'idée que lettre ou forme, et sens sont des entités distinctes du texte), l'impératif de fidélité peut être exprimé de façon toute différente. Le traducteur Mallet de Chilly l'exprime de façon extrême dans la préface à sa traduction du Cantique et des Lamentations :

> Je me suis attaché à exprimer les pensées comme je les ai vues dans le texte ; quelquefois j'ai ajouté un mot pour compléter, parce que dans la Vulgate et dans le texte hébreu, il y a beaucoup de sous-entendus. Je me suis même vu quelquefois obligé de changer les temps des verbes pour rester fidèle à la pensée générale : une traduction par trop servile n'est pas une traduction fidèle, mais une noire trahison.[679]

Mallet de Chilly fait ici une distinction entre une traduction caractérisée par le mot à mot et le calque, qui serait une traduction « servile », et une traduction « fidèle » ; cette dernière forme de traduction n'est pas définie davantage, mais on peut supposer au vu de ce qui précède que « l'expression des pensées », si besoin par « l'ajout d'un mot », est compatible avec la fidélité, et plus fidèle que la traduction littérale qui est une « noire trahison » (de qui ?)[680]. On trouve un raisonnement similaire, auquel s'ajoute en plus l'impératif de décence, chez le très catholique Alexandre Guillemin :

> Il y a non seulement de l'imprudence, mais une sorte d'infidélité involontaire, dans les traductions qui, sous prétexte d'exactitude littérale, admettent des expressions repoussantes, là où le Cantique peut bien être naïf et hardi, mais n'est certainement pas trivial. Dans ces occurrences, le texte présente toujours soit un sens purement idéal, soit des idées précises mais nobles, de force, d'abondance, de fécondité, de grandeur,

---

[678] Lucien-Marie de Saint-Joseph O.C.D., dans son introduction à la traduction de Chouraqui : *Le Cantique des cantiques*, Desclée de Brouwer, Paris, 1953, p. 64-65. [159]

[679] M. Mallet de Chilly, *Le Cantique des cantiques de Salomon, et les Lamentations de Jérémie*, Orléans, imprimerie d'Alex. Jacob, 1854. [76]

[680] La traduction de Mallet de Chilly comporte peu d'aménagements génériques (elle est en prose, suit l'ordre des chapitres et des versets qui sont numérotés, les seuls inserts sont les noms des locuteurs) ; néanmoins dans le détail elle témoigne d'un bon nombre d'ajouts ou de modification ponctuels, ainsi au premier verset : « Donne-moi un baiser, oh ! donne-moi un baiser, toi qui trouves l'amour préférable au vin. », justifié par la note suivante : « Je n'ai pas exprimé : un baiser de ta bouche ; c'est une sorte de pléonasme en français. Je n'ai pas conçu qu'une jeune fille pût parler ainsi que l'a fait la Vulgate. Toi qui n'est pas dans le texte ; j'ai cru bon de l'y voir par le sens ; la langue hébraïque a beaucoup de sous-entendus, on en aura la preuve dans les comparaisons ».

de gloire, qui excitent des émotions toujours vives et pures par des images pleines à la fois de suavité et de décence.
Il faut donc se bien garder de remplacer dans notre langue, les expressions de l'idiome sacré par des termes qui ne leur étant pas équivalens sous le rapport intellectuel, éveilleroient des pensées étrangères à la pureté du Cantique.
Avec cette précaution la fidélité de la traduction est complètement garantie ; il sera facile d'en juger, en voyant une exacte reproduction des images du texte hébreu, dans une forme où la trivialité seule a été bannie, comme elle l'est (on peut l'affirmer avec certitude) de la langue originale.[681]

La fidélité, pour Guillemin, s'obtient dans un double rapport au texte source : il faut tout de même conserver « une exacte reproduction des images du texte hébreu », mais en adoptant un lexique qui prévienne l'éveil de « pensées étrangères à la pureté du Cantique » ; en d'autres termes, il faut s'abstenir de recourir à un vocabulaire érotique. Pour Guillemin en effet l'esprit du Cantique n'est pas celui d'un érotisme trivial, mais est tout « pur » et « idéal ». Une trop grande littérarité serait ainsi « infidèle », car ne respectant pas l'esprit du texte. Une telle représentation de la fidélité ne peut cependant être généralisée à toute forme de traduction, dans la mesure où Guillemin se place ici dans la perspective spécifique d'un texte biblique pouvant donner lieu au déclenchement de fantasmes érotiques qu'il convient d'éviter ; c'est là un phénomène à peu près propre au Cantique ; on imagine mal quelles rêveries érotiques la lecture des Nombres ou de Job peut provoquer.

Lorsque les traducteurs font appel à la notion de fidélité, ce n'est donc pas en vertu de présupposés communs. On a vu comment cette notion peut à la fois justifier un littéralisme extrême et une forme d'adaptation. Au final, il semble que la notion de fidélité, selon qu'elle s'attache davantage à la lettre du texte ou à son esprit, peut être invoquée par des traducteurs relevant d'une démarche respectivement sourcière ou cibliste.

3- Présences d'oppositions binaires dans les péritextes du Cantique : pertinence et historicité de l'opposition sourciers-ciblistes

Au final, ces jeux d'opposition qui se manifestent autour de l'impératif de fidélité, entre lettre et sens, entre source et cible, entre importation ou assimilation de l'étranger dans la langue maternelle, font parfois eux-mêmes l'objet de développements dans les péritextes des traductions de la Bible en général et du Cantique en particulier. La chronologie de ces développements est significative : ils semblent en effet apparaître relativement tard dans la période couverte par le corpus, alors même que les oppositions entre « mot » et « sens » sont aussi vieilles que la traduction de la Bible, puisque Jérôme déjà y recourait. Il nous faut ici devancer quelque peu ce que nous détaillerons dans le chapitre sur le génie des langues : en effet, dans la mesure où la théorie du génie des langues trouve son apogée aux XVIII^e^ et XIX^e^ siècles, c'est autour de la notion de génie (et de la question de savoir s'il est permis, par littéralisme et à des fins de fidélité, de ne pas respecter le génie français) que se cristallisent les opposition binaires.

Nous constatons ici notamment l'importance prise par la réflexion théorique, et l'exposé des justifications des choix de traduction, dans les Bibles intégrales protestantes de la fin du XIX^e^ siècle. La Bible de Lausanne, la Bible de Segond, celle de Reuss contiennent en

[681] Alexandre Guillemin, *Le Cantique des cantiques en vers français d'après l'hébreu, avec le texte de la Vulgate annoté, et l'interprétation conforme aux monumens de l'orthodoxie*, Paris, Gaume frères, libraires, 1839, p. x. [67]

effet toutes trois de très importants péritextes. Si les choix de ces traducteurs varient fortement (la Bible de Lausanne est ce qu'on pourrait, au pris d'un anachronisme, nommer une Bible sourcière, celle de Reuss est beaucoup plus cibliste, et Segond tient un moyen terme), en revanche ces traducteurs ont en commun de problématiser la traduction non seulement comme une mise en tension entre deux langues, mais également comme la recherche d'un équilibre entre forme et sens qui permette au message divin d'advenir en français.

Edouard Reuss formule la tension fondamentale de la traduction comme un équilibre à trouver entre deux « écueils ». Il écrit en effet :

> Les uns se sont surtout attachés à reproduire les originaux le plus exactement possible, et ont vu le mérite capital de la traduction dans un littéralisme rigoureux et même servile. D'autres se préoccupant davantage de l'élégance de la diction classique moderne, lui ont sacrifié ce qu'il y a de plus caractéristique dans ces pages, le parfum inhérent aux formes de la conception antique et orientale. Il faut reconnaître que rien n'est plus difficile que de trouver dans les ressources qu'offre la richesse relative du langage usuel, les moyens d'éviter à la fois l'un et l'autre de ces deux écueils.[682]

Reuss définit ainsi implicitement la traduction comme la recherche d'un équilibre entre deux « écueils » constitués par « un littéralisme rigoureux et même servile », dont Reuss ne précise pas ce qu'il a d'inacceptable, et « la diction classique moderne », qui a pour conséquence la perte du « parfum » des textes. L'équilibre recherché, on le suppose, permettrait de restituer le parfum oriental des textes bibliques sans pour autant sacrifier le style pris par la traduction en français. Les traducteurs de la Bible de Lausanne, on l'a vu, optent, au contraire de Reuss pour une traduction la plus littérale possible, la limite du littéralisme étant « les lois de la grammaire » qu'il faut toutefois respecter. Cela dit, ils ne sont pas pour autant exempts d'une recherche d'équilibre, qui passe par la distinction de deux extrêmes entre lesquels se situer. Ils écrivent ainsi dans la préface :

> On n'aspirera pas à rendre clairs, dans la traduction, les passages décidément obscurs dans l'original. D'un autre côté, l'on évitera de rendre incompréhensible par un littéralisme extrême, des passages parfaitement clairs pour qui sait l'hébreu.[683]

On voit ici comment la pensée de la traduction s'exprime dans une opposition binaire, dans une mise en tension de deux polarités extrêmes entre lesquelles naviguer. Ce qui est intéressant ici, ces que les deux pôles ne sont plus ceux des deux langues, de départ et d'arrivée, ni des deux composantes du texte, forme et sens, mais se dessinent à l'intérieur même du sens du texte de départ, prenant ainsi en compte la diversité de ce texte. Sont opposés ici les « passages décidément obscurs », et les « passages parfaitement clairs ». Le travail du traducteur est de reproduire, sans niveler, la clarté ou l'obscurité du texte de départ. On constate par ailleurs qu'il ne s'agit aucunement, pour les préfaciers de la Bible de Lausanne, de décider d'une supériorité d'un des pôles sur l'autre (contrairement à l'opposition ladmiralienne des sourciers et des ciblistes, contraignant les traducteurs à choisir leur camp.) Entre les deux pôles de l'obscurité et de la clarté existe un vaste entre-deux qui est le terrain réel de la traduction ; aucune méthode n'est préconisée afin de reproduire dans la

---

[682] Edouard Reuss, *La Bible, traduction nouvelle avec introductions et commentaires*, par Edouard Reuss, Paris, Sandoz et Fischbacher, Libraires éditeurs, 1874-1879, ici tome 1, Préface et introduction générale, 1874, p. 7. [98]

[683] *La Sainte Bible. Ancien Testament*, nouvelle version du texte hébreu, Lausanne, Georges Bridel Éditeur, 1861, p. vi. [78]

traduction l'équilibre du texte de départ. C'est une vision partagée, au siècle suivant, par Edouard Dhorme, principal artisan de la Bible publiée dans la collection de la Pléiade. Dhorme écrit en effet :

> Le premier souci du traducteur doit être la fidélité non seulement à la pensée, mais encore à l'expression de l'original. Sans tomber dans un mot-à-mot intolérable, il faut chercher à conserver à la phrase sa saveur et sa couleur, autant que faire se peut, sans violer les lois de la langue française. Il est difficile de trouver le juste milieu entre un littéralisme étroit et une trop large interprétation. C'est pourquoi, dans les cas où nous avons dû paraphraser un peu, nous donnons en note le sens propre des termes traduits.[684]

Dhorme exprime ici des préoccupations très proches de celle de Reuss. La traduction est également perçue comme un exercice d'équilibre entre deux excès, celui du littéralisme, et celui de l'adaptation. Singulièrement, c'est, non plus le « parfum », mais la « saveur »[685] de l'original qui est ici mentionnée, ces images olfactives et gustatives illustrant bien la difficulté à problématiser l'objet qu'il s'agit de restituer et qui fait la particularité d'un texte. Cette difficulté à définir ce que la traduction doit être, alors que ce qu'elle ne doit pas être semble plus évident à concevoir, s'exprime chez Segond, dont nous citons ici un large extrait de l'avant propos du traducteur, précédant sa traduction intégrale de la Bible :

> *Exactitude, clarté, concision* : telles sont les trois qualités auxquelles il est essentiel de viser, si l'on veut à la fois être fidèle et s'exprimer en français. C'est presque une lutte de géant. Mais il faut la soutenir, dans les limites du possible. Faire bon marché de la correction comme chose secondaire ou superflue, c'est oublier que toute langue a ses droits, c'est fournir aux personnes cultivées un genre de distraction nuisible à l'édification. Prétendre que la clarté n'est pas rigoureusement requise parce qu'on rencontre dans l'original des passages obscurs, c'est un accommodement de conscience à rejeter. Altérer sciemment l'exactitude du sens, ne fût-ce que d'une nuance, afin de flatter le lecteur par une forme littéraire plus élégante, c'est manquer de respect à ce même lecteur et encore plus à la Parole sainte. –
> Pour revêtir dans leur ensemble ces trois qualités, une version ne doit être ni littérale ni libre. Précisons les termes. Elle ne doit pas être littérale, c'est-à-dire « faite mot à mot », selon la définition du dictionnaire ; ce serait énerver le sens même, et risquer de le rendre inintelligible, sans parler des lois de la grammaire et de la syntaxe qu'on a toujours tort de braver volontairement. Elle ne doit pas non plus être libre, c'est-à-dire, offrir des additions ou des suppressions qui ne sont pas strictement motivées, affaiblir ou renforcer la valeur d'une phrase ou d'un mot quand les expressions qui correspondent à l'original ne font pas défaut, substituer au langage biblique des explications qui appartiennent à la conception particulière de l'interprète. Qu'il y ait place hors du texte pour les commentaires, extraits, résumés, paraphrases, imitations, etc., c'est bien ; mais que la source reste pure, et ne se transforme pas elle-même en imitation, paraphrase, ou commentaire. – Si une bonne version de la Bible ne doit être ni littérale ni libre, aux divers points de vue qui viennent d'être mentionnés, que doit-elle être ? Comme réponse, et en l'absence d'un qualificatif unique, qu'il soit permis de répéter : *exacte, claire, correcte*[686].

[684] Edouard Dhorme, *La Bible*, Paris, Gallimard, collection Pléiade, 1956-1971, p. vii. [161]
[685] Chez Henri Meschonnic, le concept de goût et de saveur prendra une autre acception, à propos du travail sur la restitution des accent massorétiques, les *ṭe'amim*, dont le nom signifie « goût » en hébreu.
[686] Louis Segond, *La Sainte Bible*, Paris, Agence de la Société Biblique Protestante, 1877, p. xv. [100]

Ce qui est intéressant dans cette définition de la bonne traduction, c'est la circularité du raisonnement de Segond. Une bonne traduction, afin d'être correcte en français tout en étant « fidèle », a trois qualités : elle est « exacte, claire, correcte ». Segond dans un premier temps argumente la nécessité de ces trois qualités, ou plus précisément pourquoi on ne saurait s'en dispenser. Il définit ensuite les deux écueils à éviter afin de « revêtir dans leur ensemble ces trois qualités ». Ces écueils sont à peu de choses près formulés dans les mêmes termes que Segond. Une traduction ne doit pas être « littérale », et « elle ne doit pas non plus être libre ». La bonne traduction somme toute est définie par Segond par délimitation de ce qu'elle ne doit pas être, et de ce que les qualités qu'elle revêt ne sont pas. Segond est bien conscient qu'il opère ici une définition par la négative, puisqu'il pose cette question « Si une bonne version de la Bible ne doit être ni littérale ni libre, aux divers points de vue qui viennent d'être mentionnés, que doit-elle être ? ». Mais c'est pour ne pas y répondre autrement que par un retour au point de départ : « en l'absence d'un qualificatif unique, qu'il soit permis de répéter : *exacte, claire, correcte* ». C'est donc avec ces principes comme ligne de conduite, et comme garde-fous les deux écueils du littéralisme et de la liberté, que le traducteur doit travailler, sans pour autant avoir défini les méthodes spécifiques permettant l'accomplissement de l'exactitude, de la clarté et de la correction. Au final, les propos d'ordre général que l'on peut lire dans les péritextes des traductions de la Bible et du Cantique des cantiques ne précisent pas dans le détail les implications concrètes qui en découlent dans le travail du traducteur sur le texte source qu'il utilise. C'est davantage dans les éventuelles notes sur la traduction que se révèlent les modalités du passage de la définition explicite d'un projet de traduction à sa mise en œuvre concrète.

Notons pour finir que si l'idée d'un champ de la traduction décrit comme un espace intermédiaire entre deux extrêmes à éviter est au final présente dans la plupart des réflexions sur la traduction, dans notre corpus c'est essentiellement au tournant des XIX^e^ et XX^e^ siècles qu'elle est formulé explicitement ; dans la seconde moitié du XX^e^ siècle en effet, il semble plus fréquent que les traducteurs soient sommés de choisir entre deux voies possibles : celle du littéralisme et celle de l'équivalence.

III- Quelle spécificité de la traduction biblique ?

Dans la mesure où la Bible est, dans un contexte confessionnel, le lieu de l'expression de la parole de Dieu, on peut se demander dans quelle mesure ce statut de parole divine de l'Écriture entraîne une spécificité du projet de traduction, et si la Bible est traduite autrement que les textes profanes. Nous reprendrons ici les notions examinées précédemment, pour les relire dans la perspective des enjeux spécifiques à la traduction de la parole divine : la question de la fidélité, et le rapport à la lettre, s'y révèlent en effet sous un jour tout particulier.

1- Traduire la parole de Dieu. Sola scriptura ?

Nous avons précédemment consacré quelques pages à l'analyse de la notion de littéralité en traduction biblique. On pourrait s'attendre à ce que la sacralité du texte, pour les croyants, les porte à un littéralisme accru. En réalité, le littéralisme des traductions confessionnelles du Cantique des cantiques est tout relatif. Cela dit, l'idée que, puisque la Bible est le lieu de la révélation divine, elle doit être traduite avec une attention toute particulière à la lettre est présente sous des formes diverses. Sans surprise, c'est essentiellement dans les péritextes des Bibles intégrales que cette idée s'exprime, davantage

que dans ceux des éditions séparées du Cantique. Pour Sébastien Castellion, la lettre du texte reste la seule matière sur laquelle le traducteur ait prise, dans la mesure où, ne possédant pas de dons prophétiques, il ne saurait décider du sens spirituel de l'écriture :

> Quant aux matieres, les unes sont charnelles, e les autres spirituelles. J'appelle charnelles celles qui peuvent être entendues par entendement humain, même sans esperit prophetique, comme le sont les ceremonies (...). Car ce sont contes de choses qui ont été faittes, lêquelles combien qu'on entende pas qu'elles signifient, si ne laisse-on pas pourtant de les pouvoir traduire d'une langue en autre. En telles choses s'il y a eu difficulté, ell'a toute-fois êté déchiffrable. Vrai êt qu'il peut bien être que en quelque passage on pourroit user de quelque mot plus propre, si on entendoit la matière. Les choses spirituelles, sont celles qui sont couvertes sous la letre, comme seroit ce qu'enseigne Moyse qu'il faut rongner les cueurs, e David que le vrai sacrifice êt un cueur bas e rompu, e le Christ qu'il faut renaître. […] Ce sont choses spirituelles, lêquelles autre que l'esperit même, qui les a fait écrire, ne peut entendre ou enseigner. Par quoi moi, qui n'ai pas l'esperit prophetique (car aussi n'ai-je pas tant étudié en humilité que ês lettres e sciences humaines) ne touche guère en mes annotations les choses spirituelles, sinon entant qu'il êt besoin pour entendre le train e suite du propos.[687]

Castellion dans ce passage très long de « l'avertissement touchant cette translation », dont nous citons les étapes essentielles, distingue deux niveaux du texte biblique, et subséquemment, deux types de difficultés. D'un côté les « matieres charnelles », sous lesquelles il regroupe notamment ce qui relève des *realia*. De l'autre les « matieres spirituelles », « couvertes sous la lettre », qui correspondent au message divin, qui sont le noyau de la révélation, là où les matières charnelles en sont la lettre, l'enveloppe. Castellion considère que le traducteur n'est pas en mesure d'arbitrer du sens spirituel ; sa tâche se cantonne donc au travail sur la lettre seule, qui relève de la chair et non pas de l'esprit[688]. S'illustre ainsi chez Castellion le principe protestant de *sola scriptura*, dans une perspective traductologique. Il ne s'agit pas ici de la définition des articles de foi, sur lesquels le traducteur ne se reconnaît aucune autorité, mais du rapport au texte source, qui est véritablement la seule source, puisque le traducteur ne reconnaît notamment pas d'autorité à la Tradition. Castellion en cela semble ne pas adhérer aux applications possibles dans le champ de la traduction de la théologie paulinienne.

2- La lettre tue et l'esprit vivifie : conséquences sur la traduction de la théologie paulinienne

Le rapport de la lettre à l'esprit est un fondement de la pensée paulinienne. La deuxième épître de Paul aux Corinthiens contient en effet ces propos absolument fondamentaux pour la compréhension de l'approche chrétienne des textes, sacrés ou non :

---

[687] Sébastien Castellion, *La Bible nouvellement translatée […]*, Bâle, pour Jehan Hervage, 1555. [8]. p. 105-107 dans l'édition moderne de Pierre Gibert, Paris, Bayard, 2005.

[688] Cette perspective est d'autant plus intéressante que d'un point de vue contemporain, on estimerait que la traduction de Castellion est davantage une traduction cibliste, puisqu'elle est faite « pour les idiots », en exploitant au maximum les ressources de son époque et en excluant les hébraïsme. Autrement dit, le littéralisme de Castellion ne passe pas par le mot-à-mot ou le calque.

> Il [Dieu] nous a aussi rendus capables d'être ministres d'une nouvelle alliance, non de la lettre, mais de l'esprit ; car la lettre tue, mais l'esprit vivifie.[689]

Thomas d'Aquin, dont l'on sait l'importance dans la constitution du dogme, commente ainsi ce passage de l'épître aux Corinthiens dans la *Somme Théologique* :

> L'autre élément de la loi de l'Évangile est second : ce sont les enseignements de la foi et les préceptes qui règlent les sentiments et les actes humains. A cet égard, la loi nouvelle ne justifie pas. « La lettre tue, l'esprit vivifie », dit S. Paul (2 Co 3, 6) et S. Augustin explique que la lettre, ici, désigne tout texte écrit qui demeure extérieur à l'homme, fût-ce le texte des préceptes moraux contenus dans l'Évangile. Il en conclut que même la lettre de l'Évangile « tuerait », si, à l'intérieur de l'homme, ne s'y adjoignait la grâce guérissante de la foi.[690]

Ces principes ont deux conséquences principales sur la traduction biblique, qui, à l'échelle de notre corpus, apparaissent à des époques diverses. La première époque est consécutive à l'adoption par le concile de Trente des règles de l'Index, visant entre autres à circonvenir le principe protestant de *sola scriptura*, en affirmant que l'Écriture ne saurait être comprise sans la tradition, puisque la lettre tue si l'esprit ne l'inspire. Concrètement, cela signifie la nécessité d'accompagner les traductions de péritextes, notamment d'inserts, précisant le sens spirituel des textes traduits. Ce qui ne veut pas dire que le traducteur se fait juge du sens spirituel du texte, dans la mesure où il puise celui-ci dans la tradition, et notamment la patristique. Pour le Cantique des cantiques, étant données les difficultés que pose son sens littéral, le recours aux inserts et aux péritextes exégétiques en général est ainsi capital dans la tradition catholique. Nous ne reviendrons pas outre mesure sur ce point, dont nous avons déjà abordé des aspects dans le chapitre consacré aux péritextes du Cantique.

La seconde conséquence de l'adoption d'une vision paulinienne des écritures dans la traduction trouve son expression relativement récemment, dans les théories développées par Eugene A. Nida. Derrière l'idée que la forme du texte biblique est inessentielle apparaît le présupposé selon lequel ce qui doit être véhiculé par la traduction, c'est le message divin contenu par les Écritures. Nida, à notre connaissance, ne cite pas Paul, mais néanmoins la façon dont il énonce le rapport entre forme et message dans les textes bibliques n'est pas sans rappeler l'épître aux corinthiens que nous citions plus haut. Il écrit notamment dans *The Theory and Practice of Translation*, dans un chapitre intitulé « Wrong theological presuppositions » (présupposition théologiques erronées) :

> Some Christians, both national and foreign, tend to adopt a view of the Scriptures which is more in keeping with the tenents of Islam than with the Biblical view of revelation, for they read the Bible as being essentially a dictated document, rather than one in which the distinct stylistic features and viewpoints of the individuals writers are preserved. This in no way minimizes the doctrine of inspiration, but it does mean that one must look at the words of the Bible as instruments by which the message is communicated and not as ends in themselves. It is essentially for this reason that we can emphasize the basic principle that contextual consistency is more important than

[689] II Cor. 3,6. Nous citons le texte dans la traduction de Segond. Le texte grec est le suivant : ὃς καὶ ἱκάνωσεν ἡμᾶς διακόνους καινῆς διαθήκης, οὐ γράμματος ἀλλὰ πνεύματος· τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτέινει, τὸ δὲ πνεῦμα ζῳοποιεῖ.
[690] *Somme théologique*, deuxième partie, I, Quest. 106, art. 1, conclusions, dans la traduction des éditions du Cerf.

> verbal consistency, and in that order to preserve the content it is necessary to make certain changes in form.[691]

La lettre est inessentielle, au contraire du message. Les théories de Nida, reposant sur des principes théoriques issus de la linguistique behavioriste, ont également un fond théologique fondamental, que Nida reconnaît puisqu'il souligne comment les traducteurs chrétiens ne devraient pas adopter face au texte sacré la position de l'Islam. Dans l'Islam, la lettre des textes sacrés fait partie intégrante de la révélation, ce qui n'est pas le cas du christianisme, aussi bien catholique que protestant. Là où le protestant Nida se distingue par ailleurs des préceptes trentins évoqués plus haut, c'est en ce que, dans le catholicisme trentin, la traduction était le lieu de la lettre, et les inserts et la prédication celui de l'esprit; or pour Nida, la priorité donnée à l'esprit se fait dans le travail même du traducteur, sans que la traduction ait à s'accompagner d'un pesant appareil exégétique. Nida en effet ne sépare pas sens littéral et sens spirituels comme la traduction catholique a pu le faire.

Les principes traductifs de Nida sont analysés et contestés par Henri Meschonnic en plusieurs endroits de son œuvre, et notamment de *Pour la poétique II*, où il écrit :

> La Bible a été et est encore le terrain premier de l'expérimentation et de la théorisation du traduire. La théorie de Nida est ici l'idéologie qui domine, pour un public d'abord, quantitativement, chrétien. D'où le primat du signifié. Pour le français, la dominance du langage véhiculaire, l'adaptation performative : toute tentative textuelle repérée comme voix de l'archaïsme. Curieusement, cette vulgarisation fait le contraire de ce qu'avait fait la Vulgate.[692]

Pour Meschonnic, Nida est l'exemple extrême d'une traduction qui christianise la Bible hébraïque en l'hellénisant ; cette hellénisation du texte consiste essentiellement dans la séparation, d'inspiration platonicienne, entre sens et forme. Il écrit plus loin, dans le même ouvrage :

> Les traductions courantes de la Bible se sont toutes résignées à ne garder que les idées (« l'esprit ») et ont abandonné sa « forme » à l'original, comme intraduisible. Elles transforment un langage poétique en sous-littérature, où subsiste seul le « sens », ou une partie qui résiste à cette réduction de la communication : aucune traduction n'édulcore « l'amour est fort comme la mort ». Cette pratique courante et établie du traduire n'est que l'aboutissement d'une philosophie idéaliste du langage, inopérante devant le langage poétique. L'intraduisible est historique et non métaphysique.[693]

---

[691] Eugene A. Nida et Charles Taber, *The Theory and Practice of Translation*, Published for the United Bible Society by E. J. Brill, Leiden, 1969, p. 101. « Certains chrétiens, à la fois parmi nos compatriotes et à l'étranger, tendent à adopter une vision des Écritures davantage en rapport avec les tenants de l'Islam qu'avec la vision biblique de la révélation, car ils lisent la Bible comme un document qui a pour l'essentiel été dicté, plutôt que comme un document dans lequel ont été conservés les propriétés stylistiques et les points de vue des individus qui l'ont rédigée. Cela n'amoindrit en aucune façon la doctrine de l'inspiration, mais signifie en revanche qu'on doit considérer les mots de la Bible comme des instruments qui permettent de communiquer le message, et non comme une fin en soi. C'est essentiellement pour cette raison que l'on peut souligner le principe de base que la concordance contextuelle est plus importante que la concordance verbale, et selon cet ordre, il est nécessaire de faire quelques changements dans la forme pour préserver le contenu » (notre traduction).

[692] Henri Meschonnic, *Pour la poétique II ; Epistémologie de l'écriture, poétique de la traduction*, Paris, Gallimard, coll. « Le Chemin », 1973, p. 407.

[693] *Ibid*., p. 411.

Meschonnic utilise ici, comme exemple d'un élément du texte hébreu qui résiste à toute traduction privilégiant le sens sur la forme, un passage du Cantique, Ct 8,6 : « l'amour est fort comme la mort ». Du reste, le Cantique des cantiques est fréquemment l'aune à laquelle Meschonnic mesure le succès des traductions bibliques[694]. D'une part, c'est à l'occasion de la traduction des *Cinq Rouleaux* que Meschonnic a pour la première fois développé ses théories sur la traduction. D'autre part, le traitement accordé à la dichotomie réelle ou présumée entre sens et forme se révèle avec force dans les péritextes du Cantique, ainsi que la question de la prise en compte de l'aspect poétique du texte. Pour Henri Meschonnic, les conceptions de la traduction reposant sur une séparation du sens et de la forme, et choisissant de s'en tenir prioritairement au sens, sont donc l'expression d'une « philosophie idéaliste du langage », d'inspiration platonicienne ou néo-platonicienne, et d'une christianisation des textes hébreux, d'après des principes pauliniens. Quelques remarques à ce sujet. Tout d'abord, il convient de préciser que cette entreprise de christianisation ne relève pas que d'un prosélytisme conscient (même s'il est vrai que les théories de Nida sont à replacer dans le contexte des missions évangéliques), mais plutôt, dans la plupart des cas, de l'expression d'un fonds culturel commun, d'habitudes de pensée relayées notamment par l'enseignement des langues et de la traduction, et fondant des présupposés (une bonne traduction respecte le génie de la langue française, notamment) perçus comme des nécessités alors qu'ils restent des représentations ancrées dans l'histoire. À ce titre, il est frappant de constater à quel point les traductions juives du XIX^e^ siècle sont stylistiquement proches des traductions chrétiennes, et semblent reposer sur les mêmes principes de priorité donnée au sens d'une part et à la correction de la langue française d'autre part ; et comment, dans un tout autre genre, les traductions juives du XX^e^ siècle (celle de Fleg[695], celle de Chouraqui), dans leur mouvement de retour à la lettre du texte, ne se distinguent pas fondamentalement de certaines traductions non confessionnelles.

[694] Voir Claire Placial, « Henri Meschonnic traducteur du Cantique des cantiques, ou la fondation d'un nouveau discours traductologique », dans *Traduire : le tournant épistémologique*, F. Lautel et A. Lavieri, dir., actes du colloque organisé à l'Université de Paris Ouest-Nanterre-La Défense, à paraître en novembre 2011 dans la collection « Strumenti » des éditions Mucchi, Modène.

[695] Voir notamment sa traduction de la Genèse : *Le Livre du commencement, Genèse*, traduit de l'hébreu par Edmond Fleg, Paris, Éditions du Chant nouveau, 1946.

Septième chapitre : identification du texte source

Une étude historique des traductions ne peut faire l'économie de la confrontation entre le texte de départ et le texte d'arrivée, afin d'examiner les modalités des transferts linguistiques à l'œuvre dans le travail de traduction. L'étude des traductions françaises du Cantique des cantiques pose en la matière de tout autres problèmes que l'étude des traductions d'un texte littéraire, dont l'identification du texte source semble évidente. Ainsi, dans *Pour une critique des traductions : John Donne*[696], Antoine Berman pose-t-il le texte anglais de l'élégie XIX de Donne « Going to bed » comme donné ; il le cite de fait aux p. 101-102 de l'ouvrage, reprenant sans doute le texte de la première édition, comme s'il allait de soi que tous les traducteurs dont il confronte par la suite le travail s'étaient fondés sur ce même texte[697]. Une telle façon de procéder n'est aucunement possible dans notre travail, dans la mesure où il n'existe pas un texte source unique donnant lieu aux traductions du Cantique des cantiques.

Nous touchons là un des paradoxes et un des intérêts de ce travail : le Cantique des cantique est perçu à première vue comme un objet textuel unique et bien identifié, alors que non seulement les textes français portant ce titre ont des aspects et appartiennent à des genres littéraires bien différents, mais encore qu'ils ne se fondent pas sur les mêmes sources. C'est là une donnée que partage le Cantique des cantiques avec l'ensemble des textes bibliques. L'identification du texte source est donc cruciale pour notre travail.

Par texte source, nous entendons le texte en langue autre que le français qui a servi de base au travail de traducteur. Le concept de texte source est à la fois plus précis que celui de langue source (dans la mesure où, par exemple, il existe plusieurs textes sources latins possibles du Cantique). Nous ne pouvons donc nous contenter ici de l'identification de la langue source. Notre but n'est pas pour autant d'établir avec systématicité l'édition précise utilisée par les traducteurs. Cela nécessiterait un travail d'une minutie qui dépasse les cadres que nous nous sommes fixés, d'autant que l'édition textuelle des sources[698] a un impact tout relatif sur les traductions françaises. Notre objectif sera ici de repérer autant que possible le texte source principal, et d'analyser les enjeux du choix du texte source, et la façon dont il conditionne le texte français d'arrivée.

I- Illustration de la pluralité des sources des traductions bibliques

Une des spécificités de la traduction de la Bible consiste en ce que, contrairement aux textes littéraires en général, il n'existe pas un texte source unique : les traducteurs se fondent sur des textes rédigés dans des langues différentes, et édités avec de considérables variantes, sinon textuelles, du moins formelles. Il convient donc d'esquisser en premier lieu un panorama des sources possibles des traducteurs.

---

[696] Antoine Berman, *Pour une critique des traductions : John Donne*, Paris, Gallimard, 1995.

[697] Alors que des variations éditoriales (modernisations de l'orthographe notamment, ou mise en page faisant apparaître différemment la construction de l'élégie) peuvent avoir un certain impact, quoique limité, sur le travail des traducteurs.

[698] Notamment l'édition du texte massorétique, qui a somme toute relativement peu varié au cours des siècles. Nous nous reposons ici sur le jugement de Max Engammare, qui a estimé que nous pouvions sans dommage conséquent tenir pour acquis le texte massorétique tel qu'il est édité actuellement, par le rabbinat comme par la Deutsche Bibelgesellschaft.

1- Pluralité linguistique des textes sources. Description des versions principales

Le premier constat est celui de la pluralité linguistique des textes sources. Quand bien même le Cantique a été originellement rédigé en hébreu, ce n'est pas systématiquement de cette langue que les traducteurs traduisent. Nous consacrons les pages qui suivent à une brève description, ordonnée par langue, des textes sources utilisés par les traducteurs.

a- Texte hébraïque

Le Cantique des cantiques a manifestement été rédigé en hébreu, mais aucun manuscrit n'a été transmis directement par l'auteur (qui du reste n'est pas identifié, non plus que n'est établie avec précision la date de rédaction du Cantique). Les textes hébraïques dont peuvent disposer les traducteurs sont donc nécessairement des éditions de beaucoup postérieures à sa rédaction. Le texte hébreu traduit peut globalement prendre deux formes : texte massorétique, ou texte consonantique[699]. Il s'agit cependant du même texte de base, contrairement aux versions grecques, latines, ou en d'autres langues vivantes qui divergent entre elles autant que peuvent le faire diverses traductions d'un même texte.

b- Versions grecques

Notons de prime abord que les traducteurs se fondant sur le grec sont très rares dans notre corpus. Les versions grecques anciennes fonctionnent comme source secondaire dont les leçons sont consultées en cas de difficulté, davantage que comme un texte source principal. La principale version grecque est bien évidemment celle des Septante, dont la réception est capitale dans la sphère chrétienne à cause de l'inspiration qui est reconnue à ses traducteurs, et parce que c'est la plus ancienne traduction de la Bible hébraïque connue. La version grecque d'Aquila[700] est parfois mentionnée par les traducteurs du Cantique, notamment à cause de sa place dans les *Hexaples* d'Origène.

c- Versions latines

Les versions latines de la Bible sont bien plus nombreuses. La principale version ancienne de la Bible est la Vulgate, due pour l'essentiel à Jérôme[701]. Le Cantique des cantiques est manifestement traduit par Jérôme sur l'hébreu, même si certaines leçons des Septante ont été reprises. La traduction de Jérôme lui avait été commandée afin de remplacer l'ensemble des vieilles traductions latines effectuées sur le grec des Septante, anciennes

---

[699] Le Cantique, comme l'ensemble de la Bible hébraïque, a été primitivement rédigé sous forme uniquement consonantique. Le texte massorétique est le texte édité de façon très postérieure par les Massorètes, qui indiquent notamment la façon dont le texte consonantique doit être prononcé, à l'aide de signes indiquant la vocalisation (nous les appellerons les points-voyelle), des *ṭe'amim* indiquant la structure rythmique et syntaxique du texte, et de notes précisant le cas échéant les divergences entre texte écrit et texte lu.

[700] Notamment dans l'introduction de Dhorme au Cantique, dans *La Bible*, Paris, Gallimard, collection Pléiade, 1959. [161] ; Halévy (1901, [120]) et Calmet (1726, [48]) font référence aux leçons Aquila pour justifier des traductions de points difficiles du Ct (notamment Ct 1,2 et Ct 6,12).

[701] Nous nous fondons, sauf indication contraire, sur l'édition de Robert Weber, *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. Les éditions de la Vulgate sont très nombreuses. La Vulgate sixto-clémentine a été le texte de référence du Vatican, maintes fois édité.

traductions désormais désignée par le terme *Vetus Latina*[702]. Le Cantique dans le texte de la *Vetus Latina* n'a pas à notre connaissance été le texte source principal de traductions françaises. Il est mentionné parfois parmi les sources secondaires.

Outres les versions latines anciennes, il existe plusieurs traductions latines de la Bible, publiées dans l'ensemble entre le XVI^e^ et le XVIII^e^ siècle, faites sur le texte hébreu, et fonctionnant elles-mêmes comme des sources parfois principales, et le plus souvent secondaires, des traductions françaises. Jean-Pierre Delville propose un panorama de ces nouvelles Bibles dans l'article « L'évolution des Vulgates et la composition de nouvelles versions latines de la Bible au XVI^e^ siècle[703] » oublié dans l'ouvrage *Biblia. Les Bibles en Latin au temps des Réformes*. Il y évoque les caractéristiques des principales versions du XVI^e^ siècle, celles de Pagnini[704], de Munster[705], la version publiée à Zurich[706] sous la direction de Leo Jud, et celle de Castellion[707]. À ces versions latines, on peut ajouter la Bible de Tremellius[708], publiée elle aussi au XVI^e^ siècle, et la traduction de Houbigant[709], publiée beaucoup plus tardivement.

Outre les traductions intégrales de la Bible, certains ouvrages latins consacrés au Cantique et contenant une traduction nouvelle ou une édition de la Vulgate peuvent servir de source aux traducteurs en français. Deux noms reviennent plus fréquemment : ceux de Génébrard[710] et de Bossuet[711], dont les commentaires latins ont été lus par les traducteurs.

---

[702] Le texte du Cantique dans la version *Vetus Latina* est édité par Eva Schulz-Flügel, *Vetus Latina. 10. 3, Canticum Canticorum. die Reste der altlateinischen Bibel,* nach Petrus Sabatier, neu gesammelt und in Verbindung mit der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von Erzabtei Beuron, Freiburg, Herder, 1992.

[703] Jean-Pierre Delville, « L'évolution des Vulgates et la composition de nouvelles versions latines de la Bible au XVI^e^ siècle », article publié dans l'ouvrage de Marie-Christine Gomez-Géraud (dir.), *Biblia. Les Bibles en latin au temps des Réformes*, Paris, PUPS, 2008.

[704] Cette version paraît à Lyon sous le titre suivant : *Biblia Habes in hoc libro prudens lector utriusque instrumenti novam translationem aeditam a reverendo sacre theologiae doctore Sancte Pagnini... necnon & librum de interpretamentis Hebraicorum, Aramaeorum, Graecorumque nominum, sacris in literis contentorum..., duas Joannis Francisci Pici Mirandulae... epistolas ad eundem*, Lugduni, Antonium du Ry impensis Francisci Turchi, & Dominici Berticinium, & Jacobi de Giuntis, 1527 - 1528. Selon Delville, elle est très proche des sources hébraïques et grecques, et sert pour cette raison d'outils aux traductions vernaculaires postérieures ; les hébraïsants y puisant bon nombre de solutions lorsqu'ils butent sur le texte original.

[705] *Hebraica Biblia Latina planeque nova Sebast. Munsteri tralatione, post omneis omnium hactenus ubivis gentium aeditiones evulgata, & quoad fieri potuit, Hebraicae veritati conformata : adjectis insuper é Rabinorum commentariis annotationibus... Prior hic tomus habet Mosaicos libros libri quinque Jehosuam Judicum Samuelis lib. duos Regum lib. duos*, Basilleae, ex officina Bebeliana, impendiis Michaëlis Isingrinii et Henrici Petri, 1534-1535. Selon Delville, la traduction latine littérale éclaire l'hébreu. Le texte hébreu édité par Münster est selon la notice FRBNF36128066 de la BnF « basé sur la bible rabbinique de 1517 ».

[706] Cette version est celle qui est imprimée par Robert Estienne avec notes de l'hébraïsant Vatable : *Biblia quid in hac editione praestitum sit, vide in ea quam operi praeposuimus, ad lectorem epistola*, Lutetiae, ex officina Roberti Stephani, typographi Regii, 1545.

[707] Sébastien Castellion, *Biblia, interprete Sebastiano Castalione. Una cum ejusdem annotationibus*. Basileae, per Jacobum Parcum, sumptibus Joannis Oporini, 1551.

[708] *Testamentis veteris Biblia Sacra, sive Libri canonici priscae judaeorum ecclesiae a deo traditi, latini recens ex hebraeo facti, brevibusque Scholiis illustrati ab Immanuele Tremellio & Francisco Junio. Accesserunt libri qui vulgo dicuntur Apocryphi, Latine redditi & notis quibusdam aucti a Francisco Junio*, Francofurti ad Moenum, ex officina Typographica And. Wecheli, 1579.

[709] Charles-François Houbigant, *Biblia Hebraica cum notis criticis et versione latina ad notas criticas facta accedunt Libri Graeci, qui Deutero-canonici vocantur, in tres classes distributi*, Lutetiae-parisiorum, apud Antonium Briasson, & Laurentium Durand, 1753.

[710] Gilbert Génébrard, *Canticum canticorum Salomonis versibus et commentariis illustratum. Gilb. Genebrardo Theologo Parisiensi, Professore Regio Auctore. Aduersus Trochaïcam Theodori Bezæ Paraphrasim. Subiuncti sunt trium Rabbinorum Salomonis Iarhij, Abrahami Abben Ezræ, & innominati cuiusdam commentarij, eodem Interprete*, Parisiis, Apud Ægidium Gorbinum, 1585.

C'est, plus que la traduction françaises du Cantique, non publiée par Bossuet de son vivant (et donc exclue de notre corpus), ce commentaire latin auquel réfèrent ponctuellement les traducteurs du Cantique quand ils évoquent Bossuet.

Les versions et commentaires latins modernes du Cantique témoignent du fait que le latin n'est pas seulement la langue de l'ancienne version de la Vulgate et des auteurs antiques, mais reste une langue contemporaine, écrite, instrument de communication, langue dans laquelle sont rédigés des ouvrages de théologie, de philologie, de science.

d- Versions en langues modernes

Les traducteurs du Cantique des cantiques en français ne se fondent pas tous sur le texte hébreu et sur les versions anciennes : quelques traductions du Cantique sont établies sur des textes rédigés en langues modernes. Ces traductions relai en langues modernes (anglais, allemand, italien, grec moderne) sont toutes publiées au XX^e^ siècle, et traduites en français quelques années plus tard. Elles répondent à des logiques éditoriale et traductive toutes différentes[712].

2- Diversité éditoriale des textes sources

La diversité des langues depuis lesquelles le Cantique est traduit en français est donc grande, et se double d'une diversité des textes disponibles dans certaines de ces langues – les versions latines du Cantique sont nombreuses. Mais la diversité linguistique et textuelle des textes source n'est pas la seule variante à affecter les traductions françaises du Cantique : les variations éditoriales elles-mêmes sont parfois considérables.

a- Établissement du texte

Le premier problème soulevé par le travail d'édition des textes source est celui de l'établissement du texte lui-même. En effet, dans la mesure où il n'existe pas de manuscrits hébreux du Cantique datant de l'époque de sa composition, et dans la mesure où le texte hébreu et les versions latines et grecques ont été transmis par la copie manuscrite pendant de nombreux siècles, il n'existe pas à proprement parler d'original qu'il s'agirait d'éditer. Les éditeurs sont donc confrontés à l'alternative suivante : soit reproduire un unique manuscrit choisi pour son ancienneté et/ou sa correction[713], soit compiler plusieurs manuscrits en confrontant les sources – en se fondant cependant en général sur une édition principale des textes sources. Ces deux méthodes procèdent d'esprits très différents. La première fait son deuil du texte original, le considère comme irrémédiablement perdu, et choisit un manuscrit

---

[711] Bossuet, *Libri Salomonis. Proverbia, Ecclesiastes, Canticum canticorum, Sapientia, Ecclesiasticus, cum Notis Jacobi Benigni Bossuet, Episcopi Meldensis. Accesserunt ejusdem supplenda in Psalmos*, Parisiis, Apud Joannem Anisson Typographiae Regia Directorem, 1693.

[712] Nous développerons ce point plus loin dans le chapitre, et consacrerons une de nos études de cas, dans le dixième chapitre, à la traduction française par Anna Devoto et Danielle Van de Velde du commentaire et de la traduction italienne de Guido Ceronetti.

[713] C'est le choix des éditeurs de la BHS qui éditent le codex de Leningrad, plus ancien manuscrit conservé contenant l'ensemble de la Bible hébraïque, datant du tout début du XI^e^ siècle. Il s'agit d'une copie intégrale de la Bible hébraïque, comportant les diacritiques de vocalisation et de cantillation selon la Massore de Tibériade.

dont elle espère qu'il sera le meilleur témoin possible. La seconde n'est souvent pas dénuée d'une forme de fantasme de reconstitution du texte original.

Les variantes qui peuvent exister entre les différentes éditions des textes sources sont néanmoins, à l'échelle du Cantique, plutôt minimes. De ce fait, choisir de traduire à partir d'une édition fondée sur un seul manuscrit, ou d'une édition en compilant plusieurs, n'est pas susceptible d'impacter directement la traduction française. Cela rend à peu près impossible l'identification de l'édition du texte source utilisée, en l'absence de déclarations explicites du traducteur ou de l'éditeur de la traduction française. En revanche, les types d'attitudes des éditeurs du texte source face aux manuscrits dont ils disposent trouvent un écho dans l'éventuel soupçon entretenu par les traducteurs quant à la correction du texte source disponible, et dans le fantasme de reconstitution d'un original perdu, les traducteurs justifiant à l'occasion une traduction qui s'écarte du texte reçu par la nécessité de corriger le texte source tel qu'il se présente dans ses diverses éditions.

b- Présentation du texte

Un type de variante éditoriale influençant peut-être plus directement les traductions, et pourtant nettement moins commenté généralement que les variantes textuelles liées à l'établissement du texte, consiste dans la grande diversité, selon les éditions, de la présentation du texte source. Concrètement, les éditions du texte massorétique comme de la Vulgate présentent le Cantique des cantiques tantôt en blocs de prose[714], sans alinéa au début de chaque verset, tantôt avec une mise en évidence des versets par des retours à la ligne, tantôt encore en disposant le texte de chaque verset en plusieurs lignes. Dans ce dernier cas, il est fréquent que la présentation des livres varie au sein d'une même Bible : si le Cantique est disposé en lignes, le Pentateuque sera par exemple en blocs de textes compacts. Les éditions des Bibles hébraïques et latines peuvent de plus comporter différents inserts (sommaires en tête de chapitre, mention des locuteurs) susceptibles d'être reproduits dans les traductions françaises.

Le tableau ci-dessous indique, pour certaines éditions hébraïques sur lesquelles se sont fondés les traducteurs français, la disposition du texte du Cantique des cantiques.

Éditeur du texte hébreu et année de parution	**Disposition du texte du Ct.**
Münster, 1525[715] (Ct) et 1534[716] (Bible intégrale bilingue)	Le texte hébreu comme sa traduction latine sont présentés en blocs de texte, sur deux colonnes.
Houbigant, 1753[717]	Le texte hébreu consonantique comme sa traduction latine sont présentés en blocs de texte, sur deux colonnes.
Polyglotte de Vigouroux[718], 1898-1909.	Le texte hébreu massorétique est disposé en blocs de

[714] C'est le cas dans les éditions courantes de la Bible du rabbinat, et notamment dans celle que nous utilisons dans ce travail : *La Bible*, Texte hébraïque d'après la version massorétique, traduction française sous la direction du Grand Rabbin Zadoc Kahn, tome III : les Hagiographes, Paris, librairie Colbo, 1967.

[715] שיר השירים, *Canticum canticorum Salomonis, Latine iuxta Hebraicum contextum per Sebastianum Munsterum translatum, atque annotationibus aliquot nonnihil illustratum*, Basileæ apud Joan. Frob. 1525.

[716] Hebraica Biblia Latina planeque nova Sebast. Munsteri tralatione […], Basileae, 1534.

[717] *Biblia Hebraica cum notis criticis et versione latina ad notas criticas facta*, édition de Charles François Houbigant, Paris 1743-1754.

[718] F. Vigouroux (éd.), *La Sainte Bible polyglotte, contenant le texte hébreu original, le texte grec des Septante, le texte latin de la Vulgate et la traduction française de M. l'abbé Glaire […]*, Paris, A. Roger et F. Chernoviz,

	texte ; les blocs comportent plusieurs versets, et semblent correspondre à la distribution des voix.
Rééditions modernes de la Bible du rabbinat dirigée par Zadoc Kahn[719].	Le texte hébreu massorétique est disposé en blocs de texte.
Édition de Kittel, 1905[720]	Le texte hébreu du Cantique est disposé en lignes. Chaque verset comporte entre 1 et 3 lignes. Les Psaumes, les proverbes e.a. sont disposés en lignes. En revanche les livres historiques et la plupart des livres prophétiques sont disposés en blocs de texte.
BHS 1997[721] (fondée sur l'édition de Kahl du codex de Leningrad)	Le texte hébreu du Cantique est disposé en lignes, de même que les Psaumes et certains prophètes. Le Pentateuque notamment est disposé en blocs texte sans alinéas.

Les deux tableaux suivants sont consacrés à la disposition du texte du Cantique et à la présence d'inserts dans les versions latines. On peut par ailleurs, pour ce qui est de la disposition du texte biblique dans les Bibles latines publiées à la Renaissance, se référer à l'article d'Olivier Millet, bien plus précis que ce que nous esquissons ici : « La distinction de la prose et de la poésie dans la disposition typographique des Bibles latines de la Renaissance (1505-1557) »[722]. Le premier tableau examine plusieurs éditions de la Vulgate.

Identification de l'édition et année de parution	**Disposition du texte du Ct**	**Présence d'inserts**
Alberto Castellano 1511[723]	Le texte latin du Cantique est disposé en blocs.	Insertion du nom des locuteurs, pas de sommaires.
Edition de Robert Estienne avec notes de Vatable, 1540[724]	Le texte du Cantique est disposé en blocs.	Pas de sommaires, les locuteurs sont indiqués par des initiales.
Vulgate sixtine[725], 1592	Le texte du Cantique est disposé en blocs.	Pas de sommaires ni de nom des locuteurs
Polyglotte de Vigouroux[726], 1898-1909	Le texte du Cantique est disposé en lignes.	Pas de sommaires ; les noms des locuteurs figurent dans la marge droite du texte.
Vulgate des éditions Desclée[727], 1956	Le texte du Cantique est disposé en lignes.	Pas de sommaires ; insertion des noms des locuteurs ; découpage en unités poétiques.

1898-1909. La présentation des textes sources dans la polyglotte de Vigouroux est curieuse : le grec des Septante et le TM, sur la page de gauche, sont disposés en blocs de thèse qui semblent recouper la distribution des voix ; le découpage des blocs est identique en grec et en hébreu. Le latin de la Vulgate et la traduction française de Glaire, sur la page de droite, sont disposés en lignes.

[719] *La Bible*, Texte hébraïque d'après la version massorétique, traduction française sous la direction du Grand Rabbin Zadoc Kahn, tome III : les Hagiographes, Paris, librairie Colbo, 1967.

[720] *Biblia Hebraica*, adjuvantibus professoribus G. Beer, F. Buhl, G. Dalman, S.R. Driver, M. Löhr, W. Nowack, I.W. Rothstein, V. Ryssel, edidit Rud. Kittel, Lipsiae, J.S. Hinrichs, 1905

[721] *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, K. Elliger et W. Rudolph (éd.), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

[722] Olivier Millet, « La distinction de la prose et de la poésie dans la disposition typographique des bibles latines de la Renaissance (1505-1557) », dans *Biblia. Les Bibles en latin au temps des Réformes*, Paris, PUPS, 2008, dirigé par Marie-Christine Gomez-Géraud, p. 191-209.

[723] *Biblia cum concordantiis veteris et novi testamenti et sacrorum canonum […]*, Alberto Castellano, Venetiis, per nobilem virum dominum Lucamantonium de Giunta florentinum diligenter Venetiis impressa, 1511.

[724] Biblia *Hebraea, Chaldaea, Graeca & Latina […], quae praecunte Francisco Vatablo Hebraicorum literarum Regio professore doctissimo, summa arte & fide expressa sunt*, Parisiis ex officina Roberti Stephani, 1540.

[725] *Biblia Sacra vulgatae editionis*, Roma, ex typographia apostolica Vaticana, 1592.

[726] F. Vigouroux (éd.), *La Sainte Bible polyglotte*, ouvrage cité.

Edition de la Vulgate par Robert Weber pour la *Deutsche Bibelgesellschaft*, 1994[728].	Le texte du Cantique est disposé en lignes, de même que l'ensemble de la Bible, Nouveau Testament compris.	Pas de sommaires ni de noms des locuteurs

Le tableau qui suit décrit la présentation du texte du Cantique dans les traductions modernes en latin de la Bible.

Nom du traducteur et année de parution	**Disposition du texte du Ct.**	**Présence d'inserts.**
Bible de Pagnini, 1528[729]	Le texte du Cantique est disposé en blocs.	Pas de sommaires ni de mention des locuteurs.
Bible éditée par Estienne, avec les notes de Vatable, 1545[730]	Le texte du Cantique est disposé en versets.	Pas de sommaires, les locuteurs sont indiqués par des initiales.
Bible de Tremellius, 1679[731]	Le texte du Cantique est disposé en versets.	Des sommaires en début de chapitre, pas de mention des noms des locuteurs.
Bible de Houbigant, 1753[732]	Le texte du Cantique est disposé en blocs.	Des sommaires en début de chapitre, pas de mention des noms des locuteurs.

On constate une importante variété des dispositions du texte du Cantique. Ces dispositions relèvent le cas échéant d'un parti-pris des éditeurs modernes des textes source, d'une part quant à la mise en valeur du genre littéraire du Cantique (ou, moins spécifiquement, de son caractère poétique) par une disposition en lignes, et d'autre part quant au contenu théologique du texte, par la présence d'inserts. Il ne faudrait donc pas supposer que les dispositions examinées dans les traductions françaises du Cantique relèvent d'une prise d'initiative des traducteurs. Il est ainsi notamment fort possible que l'apparition et la généralisation de la traduction en ligne soit en lien avec la diffusion de l'édition de Kittel de la Bible hébraïque – même s'il existe avant celle de Kittel des éditions de la Bible hébraïque disposant le texte des livres poétiques en lignes[733]. Pour Henri Meschonnic, il y a de ce fait à faire une « "critique de la critique" qui porte en particulier sur l'édition savante de Kittel, et la "Stuttgartensia", avec ses "émendations" et ses éliminations "*metri causa*". À quoi

[727] *Biblia sacra juxta Vulgatam Clementinam, divisionibus, summaris et concordantiss ornata*, Desclée et socii., edit. pont., Romae, Tournaci, Parisiis, 1956.
[728] Robert Weber (éd.) : *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*, Robertus Weber (éd.), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.
[729] *Biblia Habes in hoc libro prudens lector utriusque instrumenti novam translationem aeditam a reverendo sacre theologiae doctore Sancte Pagnino […]*, Lugduni per Antonium du Ry impensis Francisci Turchi, & Dominici Berticinium, & Jacobi de Giuntis, 1527-1528.
[730] *Biblia quid in hac editione praestitum sit, vide in ea quam operi praeposuimus, ad lectorem epistola*, Lutetiae, ex officina Roberti Stephani, typographi Regii, 1545
[731] *Testamentis veteris Biblia Sacra, sive Libri canonici priscae judaeorum ecclesiae a deo traditi, latini recens ex hebraeo facti, brevibusque Scholiis illustrati ab Immanuele Tremellio & Francisco Junio. Accesserunt libri qui vulgo dicuntur Apocryphi, Latine redditi & notis quibusdam aucti a Francisco Junio*, Francofurti ad Moenum, Ex officina Typographica And. Wecheli, 1579.
[732] *Biblia Hebraica cum notis criticis et versione latina*, ouvrage cité.
[733] Ainsi cette Bible parue à Oxford en 1758, éditée par Kennicott : *Vetus Testamentum Hebraicum, cum variis lectionibus*. Edidit Benjaminus Kennicott, Oxonii, e typographeo Clarendoniano, 1758. Il s'agit d'une édition de l'hébreu consonantique ; les lignes des livres poétiques sont en général très courtes (entre deux et cinq lignes par verset). Il est vraisemblable qu'il faille sentir dans cette édition l'influence de Lowth, qui enseignait à Oxford et avait fait paraître en 1753 dans cette même ville son essai *De Sacra poesi Hebraeorum* largement consacré à la démonstration du parallélisme dans la poésie hébraïque.

j'ajouterais sa disposition typographique »[734]. Il est certain en tout cas que l'aspect matériel de l'édition des textes source est susceptible d'influer tant sur la forme que sur le texte même des traductions françaises.

Notons enfin que le problème des variations éditoriales ne se pose véritablement que pour les éditions des textes sources anciens (texte massorétique et Vulgate essentiellement). Les traductions du Cantique en français depuis des textes en langues modernes se fondent en effet en principe sur des textes dont l'édition ne pose pas de problèmes cruciaux et dont les auteurs sont bien identifiés.

II- Méthodologie : identification du texte source

Étant donnée la complexité de la question des sources pour la traduction biblique, l'identification du texte source à partir duquel sont effectuées les nouvelles traductions du Cantique des cantiques est complexe. Néanmoins il est possible de distinguer plusieurs critères à partir desquels on peut, dans une certaine mesure, identifier le texte source, voire l'édition du texte source, utilisée par le traducteur.

1- Critères externes

Nous appelons critères externes de l'identification du texte source les critères ne dépendant pas de l'examen de la traduction elle-même, mais apparaissant de façon explicite dans les péritextes, ou pouvant être présumés en fonction de l'identité du traducteur.

a- Déclaration explicite du traducteur ou de l'éditeur

La déclaration du texte source utilisé, faite par l'auteur ou l'éditeur de la traduction, constitue le premier critère externe aux textes eux-mêmes. Elle intervient selon les cas à différents endroits de la publication concernée. Elle peut se trouver dans le titre (dans les publications les plus anciennes notamment, dont le titre est extrêmement long et contient souvent une forme de description sommaire du contenu de l'ouvrage), dans les informations délivrées par la page de titre (selon les modalités de l'énonciation de la langue source dans les éditions modernes de traductions littéraires), dans la description plus ou moins exhaustive des sources utilisées par le traducteur (édition du texte source et autres outils : dictionnaires, concordances…), dans les autres péritextes.

Cette déclaration connaît des degrés d'explicitation variables, mentionnant la seule langue source (« traduit de l'hébreu » par exemple) ; la langue et la tradition de transmission du texte (« l'hébreu massorétique », « la Vulgate »), voire enfin l'édition précise du texte source sur lequel s'est fondée la traduction.

Dans le premier cas, celui où seule la langue du texte source est mentionnée, cette précision intervient en général dans la page de titre[735] ; elle fonctionne alors comme dans le

[734] Henri Meschonnic, *Un coup de Bible dans la philosophie*, Paris, Bayard, 2004, p. 58.

[735] C'est le cas par exemple pour l'ouvrage de Bruston. On lit sur la page de titre : « *La Sulammite*, mélodrame en 5 actes et en vers, traduit de l'hébreu avec des notes explicatives et une introduction sur le sens et la date du Cantique des Cantiques » (*La Sulammite*, Paris, Fischbacher, 1891. [111]) La page de titre de la traduction d'Henri Meschonnic fonctionne de façon similaire : « *Les Cinq rouleaux*, trad. de l'hébreu, présenté, commenté et annoté par Henri Meschonnic » (*Les cinq rouleaux*, Paris, NRF Gallimard, 1970. [177])

cas des traductions d'ouvrages rédigés en langue moderne[736]. Cependant, si la question de l'établissement du texte source ne pose pas problème dans le cas de la traduction de l'italien de l'ouvrage de Ceronetti (le texte italien traduit est, selon toute vraisemblance, celui de l'édition originale publiée à Milan en 1975), « l'hébreu » qui est mentionnée sur la page de titre des *Cinq Rouleaux* de Meschonnic n'est pas identifiable *a priori*, même si la lecture des péritextes laisse supposer qu'il s'agit de l'hébreu massorétique. En revanche, si nous n'avons pas constaté dans notre corpus de mention « traduit du latin », fréquentes sont les éditions bilingues « avec le latin en regard », ne précisant pas la nature de ce latin (est-ce la Vulgate ? est-ce une autre traduction[737] ?). Cependant, le fait même d'éditer le texte source permet de connaître la lettre du texte traduit, à défaut de l'identifier plus précisément.

La précision de la langue seule n'est donc pas un indice suffisant pour déterminer le texte source d'une traduction du Cantique. En revanche la mention du « texte massorétique »[738] ou de « la Vulgate » permet d'identifier un texte, même si les éditions de ce texte peuvent varier substantiellement. Outre que ce type de mention précise le rapport interlinguistique qui lie le texte français à sa source hébraïque ou latine, il permet également de situer le traducteur dans le champ d'une tradition de transmission des textes bibliques. Cette tradition est en bonne part[739] le reflet de l'appartenance confessionnelle des traducteurs – la Vulgate est la source de la majorité des traductions catholiques jusqu'en 1943 ; *a contrario*, le choix d'un texte source hébreu ou latin autre que le texte massorétique ou la Vulgate est le signe d'une forme d'opposition aux traditions de traduction. Les traductions françaises effectuées depuis l'hébreu non massorétique (c'est-à-dire le texte hébreu consonantique dépourvu de la vocalisation et de la ponctuation massorétique) sont de deux types : traductions d'inspiration historico-critiques remettant en cause la validité du travail des massorètes en vertu de son caractère non-original[740], et les traductions d'inspiration cabalistiques[741], qui par définition ne se limitent pas à la lecture du texte massorétique afin de pouvoir effectuer les permutations de lettres nécessaires à l'émergence d'une nouvelle lecture du texte. Quant aux traductions effectuées sur une version latine autre que la Vulgate, elles peuvent signifier la volonté de *ne pas* traduire la version officielle de l'église catholique, assortie de l'impossibilité de traduire l'hébreu, faute de maîtriser cette langue. Notons par ailleurs que ces traductions du Cantique effectuées sur l'hébreu non massorétique ou sur un

---

[736] Dont on trouve du reste des exemples dans notre corpus. Ainsi l'ouvrage de Ceronetti, *Le Cantique des cantiques*, Paris, Samuel Tastet Editeur, 1989, porte-t-il sur la page de titre la mention suivante « Traduit de l'italien par Anna Devoto et Danielle Van de Velde ».

[737] Charles Fretin est ainsi l'auteur d'un texte présenté sur la page de titre comme une « traduction libre en vers, avec le latin en regard » (*Le Cantique des cantiques*, Nogent, Raveau, 1855) ; ce n'est cependant qu'en lisant la préface que l'on apprend que l'auteur a « choisi la version de M. Houbigant ». L'exemple de Fretin nous montre qu'il ne faut pas déduire de la mention « traduit du latin » sur la page de titre (mention souvent reproduite dans les catalogues des bibliothèques) que la Vulgate est le texte source.

[738] Parmi les traductions fondées sur le texte massorétiques et le déclarant comme le texte source, on peut citer la TOB, dont la présentation de l'édition révisée de 1988 souligne la volonté de fidélité à l'égard du texte massorétique : « Le texte massorétique a été adopté comme base de travail, quitte à ce que l'on indique en note les variantes imposantes des autres manuscrits, en particulier celles de la version grecque des « Septante ». Cette décision de suivre le texte massorétique a été prise tant pour ces raisons scientifiques que dans un esprit d'ouverture à l'égard du judaïsme, comme une pierre d'attente pour une traduction de l'Ancien Testament qui pourrait être entreprise conjointement par des savants chrétiens et des savants juifs. »

[739] Du moins jusqu'à la parution de l'encyclique *Divino Afflante Spiritu* en 1943.

[740] Ainsi la traduction d'Alphonse Darnault, *Le Cantique des cantiques de Salomon*, traduit littéralement de l'hébreu, et précédé de Considérations sur la poésie biblique, Nantes, imprimerie L. Guéraud, 1849. [75]

[741] Parmi ces traductions, citons par exemple celle de Carlo Suarès, *Le Cantique des cantiques selon la Cabale*, Éditions de Mortagne, Boucherville (Québec), 1995 [219]. Suarès précise dans l'introduction à l'ouvrage, qui imprime par ailleurs le texte hébreu selon l'édition du rabbinat : « rappelons que nos transcriptions phonétiques ne seront pas conformes aux signes-voyelles généralement adoptés et que le texte canonique que nous reproduisons est celui de la Bible de Zadoc Kahn ».

texte latin autre que celui de la Vulgate sont, à notre connaissance, publiées uniquement dans des éditions séparées du Cantique ou dans des recueils, mais qu'aucune Bible intégrale française n'utilise comme texte source les versions de Pagnini ou d'Houbigant.[742]

Quelques rares publications enfin au sein de notre corpus précisent non seulement le texte source à partir duquel a été effectuée la traduction du Cantique, mais également l'édition qui a été utilisée. Ainsi Dussaud précise-t-il avec une certaine systématicité ses sources : « On trouvera dans les notes qui accompagnent la traduction toutes les indications voulues sur les corrections apportées au texte. Nous avons pris comme base de ce travail le texte établi par Dalman dans l'édition hébraïque de l'Ancien Testament publiée par Kittel »[743]. L'édition de Kittel, pour la Deutsche Bibelgesellschaft[744], s'est imposée au XX^e^ siècle comme l'édition critique de référence, et on peut supposer que bien des traducteurs français l'utilisent ; néanmoins Dussaud est à notre connaissance le seul à l'expliciter ainsi dans les péritextes. La polyglotte de Vigouroux[745] énonce également avec une grande précision les éditions des textes qu'elle reproduit ou traduit[746]. De même, la Bible du Semeur énonce les éditions utilisées, qui sont pour le coup les éditions critiques de référence, sans orientation confessionnelle spécifique : « pour l'Ancien Testament, la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (1968-1976) et, pour le Nouveau Testament, *The Greek New Testament* (United Bibles Societies, 3^e^ édition, 1983) ainsi que le Novum Testamentum de Nestlé-Aland (26^e^ édition, 1979) »[747]. Ces références précises aux éditions utilisées sont relativement rares, et relativement tardives ; elles témoignent en effet d'une conscience des variations éditoriales des textes accrue par le développement de la critique textuelle au XIX^e^ siècle. Il semble que la mention détaillée des éditions du texte source utilisées soit un phénomène relativement récent ; cela ne signifie pas pour autant que toutes les traductions du Cantiques publiées depuis le milieu du XIX^e^ siècle précisent leur texte source ; en effet nombreuses sont encore les traductions mentionnant simplement la langue, sans que les questions du choix de l'édition du texte source paraissent dignes d'être mentionnées. De fait, les traducteurs semblent inégalement sensibles aux problèmes éditoriaux, et nombreux semblent être ceux qui adoptent les éditions courantes sans éprouver le besoin de s'interroger sur la façon dont le texte reçu leur est parvenu[748].

b- Déduction à partir d'un faisceau de présomption.

---

[742] Un cas cependant de Bible intégrale traduite depuis un autre texte source que l'hébreu massorétique ou la Vulgate : la Bible des Témoins de Jéhovah, traduite en français à partir de la version anglaise des Témoins de Jéhovah, comme l'indique la page de titre : *Les Saintes Ecritures, Traduction du monde nouveau*, traduites d'après le texte révisé de l'édition anglaise de 1971, mais en tenant régulièrement compte de l'hébreu, de l'araméen et du grec. Watchtower Bible and Tract Society, New York, 1974. [181]

[743] René Dussaud, *Le Cantique des cantiques, essai de reconstitution des sources du poème attribué à Salomon*, Paris, éditions Ernest Leroux, 1919. [131]

[744] *Biblia Hebraica*, adjuvantibus professoribus G. Beer, F. Buhl, G. Dalman, S.R. Driver, M. Löhr, W. Nowack, I.W. Rothstein, V. Ryssel, edidit Rud. Kittel, Lipsiae, J.S. Hinrichs, 1905.

[745] *La Sainte Bible polyglotte, contenant le texte hébreu original, le texte grec des Septante, le texte latin de la Vulgate et la traduction française de M. l'abbé Glaire […]*, F. Vigouroux (éd.), Paris, A. Roger et F. Chernoviz, 1898-1909. [117]

[746] Il s'agit du texte massorétique dans l'édition de Van der Hooght (Amsterdam 1705) « dont on se sert aujourd'hui dans les séminaires de France », de l'édition des Septante par Sixte V amendée par référence à la « Complute » de Ximenes ; le texte de la Vulgate, qui est source de la traduction française, reproduit la réimpression officielle de 1881 de la Vulgate sixto-clémentine, publiée sous le titre *Biblia sacra Vulgatae editionis, juxta exemplar Vaticanum*.

[747] *La Bible du Semeur*, traduction collective de l'hébreu et du grec, Société Biblique internationale, 1992. [209]

[748] De fait, les variations textuelles sont très minimes d'une édition à l'autre (que ce soit du texte massorétique ou de la Vulgate). C'est surtout au niveau de la mise en page que les différences se font sentir. Nous traiterons de l'impact de la disposition en blocs de prose, en versets ou en lignes au chapitre traitant du genre littéraire du Cantique.

En l'absence de déclaration explicite de la part du traducteur ou de l'éditeur, il reste possible de déterminer dans une certaine mesure le texte source à partir d'un faisceau de présomptions, consistant essentiellement dans l'établissement de l'appartenance confessionnelle et de la formation linguistique du traducteur. Nous ne développerons pas outre mesure ces points, déjà évoqués dans le chapitre consacré à l'identification des traducteurs. Quelques éléments néanmoins.

Le problème se pose différemment pour les traductions du Cantique incluses dans des Bibles intégrales et celles publiées dans des éditions séparées. L'identification du principal texte source ne pose pas problème dans le cas des Bibles intégrales. Les Bibles catholiques (à l'exception de celles de Giguet et de Crampon) se fondent sur la Vulgate jusqu'en 1943[749], les Bibles protestantes et juives et l'ensemble des Bibles intégrales après 1943 sur les textes originaux (donc l'hébreu pour le Cantique). En revanche, à partir de la deuxième moitié du XIX^{e} siècle les traducteurs des Bibles intégrales ont recours, quel que soit le texte source cadre[750], à une multiplicité de sources secondaires, notamment par la confrontation du texte source traduit aux autres versions anciennes.

Les traductions du Cantique des cantiques publiées séparément ou dans des recueils présentent des problèmes différents. L'identification du texte source principal est moins aisée, et le rapport des traductions aux textes sources est plus divers. En l'absence de mention explicite du texte source dans les péritextes, on peut estimer que le fait qu'un traducteur soit ecclésiastique accroît les chances que la traduction soit faite, s'il est catholique, sur la Vulgate ; s'il est juif ou protestant, sur le texte massorétique. Par ailleurs, la profession et les titres du traducteur, si on les connaît, peuvent laisser présumer le texte source : un traducteur professeur de langues orientales se fondera plus vraisemblablement sur l'hébreu, là où un proviseur de collège ou un ancien magistrat sera plus volontiers un traducteur amateur, se fondant sur la Vulgate à défaut de savoir l'hébreu. Quoi qu'il en soit, ces présomptions ne sauraient avoir valeur de preuve. En l'absence de critères externes permettant d'établir de façon explicite le texte source, c'est l'examen de la traduction elle-même qui permettra de le déterminer, à partir de critères internes.

2- Critères internes

Nous appelons critères internes de l'identification du texte source les critères résultant de l'examen de la traduction, et de sa confrontation avec les différents textes sources potentiels.

a- Examen des « leçons » retenues

Les leçons retenues, c'est-à-dire les solutions lexicales et sémantiques proposées par les versions anciennes et passées dans les traductions françaises, sont un premier critère interne permettant d'identifier le texte source. Max Engammare dans *Qu'il me baise des*

[749] Non seulement les traductions effectuées par des traducteurs catholiques, mais surtout les traductions munies d'un *imprimatur* et d'approbations des autorités ecclésiastiques, qui supposent que la traduction soit faite en conformité avec la version autorisée

[750] Nous appelons « texte source cadre » le texte source effectivement traduit, qui sert ainsi de *cadre* à la traduction ; l'utilisation de textes sources secondaires est néanmoins fréquente afin de pallier les difficultés du texte source cadre.

baisiers de sa bouche propose ainsi, afin de déterminer les versions utilisées par les traducteurs, de s'en référer à quatre versets :

> Parmi les nombreuses difficultés de lecture et traductions différentes du Ct que contiennent les trois versions anciennes, nous avons choisi quatre « juges de paix », c'est-à-dire quatre mots ou expressions qui permettent de distinguer rapidement quelle famille de texte-source est consultée. Il s'agit des traductions de Ct 1,4 ; 4,8 ; 7,1 ; 7,10. Deux juges sont sévères (4,8 et 7,10), les deux autres plus tolérants.[751]

Nous retiendrons les deux juges « sévères » de Max Engammare, auxquels nous ajouterons un troisième de notre cru, qui pose un cas limite intéressant. Selon Max Engammare :

> Ct 4,8 a l'avantage de présenter trois lectures différentes, selon les trois langues anciennes. « Tu dévaleras du sommet de l'Amana » pour l'hébreu[752], « tu viendras et traverseras du sommet de la foi » pour la LXX[753] ; « tu seras couronnée du sommet Amana » pour la traduction latine attribuée à Jérôme[754]. Il faut cependant préciser que la racine hébraïque « shûr » a été traduite différemment par les hébraïsants chrétiens du XVI^e^ siècle : chanter, regarder, examiner, regarder attentivement.[755]

Du fait de la divergence tant des LXX que de la Vulgate par rapport à l'hébreu massorétique, cette portion de Ct 4,8 permet de déterminer quelle leçon a été retenue par les traducteurs français ; notamment, les traductions qui évoqueront l'idée d'un couronnement seront vraisemblablement des traductions de la Vulgate, dans la mesure où cette leçon est absente tant de l'hébreu que du grec.

On peut faire des observations similaires à propos de Ct 7,10 ; Max Engammare relève en effet les leçons suivantes : « "coulant aux lèvres des dormeurs" pour l'hébreu[756] ; "se contentant de mes lèvres et de mes dents" en grec[757] ; "pour ruminer entre ses lèvres et ses dents"[758] selon la version latine »[759]. Une traduction faisant mention des dents sera vraisemblablement faite sur la Vulgate ou les Septante.

Aux deux « juges de paix » distingués par Max Engammare, nous ajouterons le cas bien connu du premier verset du Cantique – le second dans la numérotation des Bibles hébraïques et des traductions depuis l'hébreu. Ce « juge de paix » n'est cependant pas impartial, et nous en verrons incessamment les limites. Il permet dans une certaine mesure de déterminer le texte source, parce que les leçons retenues par les versions anciennes discordent avec le texte massorétique. Les Septante auront sans doute reconnu dans le mot דדיך une hypothétique forme דָּדַיִךְ [dâdeka] qui signifierait effectivement « tes seins », alors que les Massorètes vocalisent le mot דֹּדֶיךָ [dodêka], « tes amours », « tes tendresses ». C'est la leçon

---

[751] Max Engammare, *Qu'il me baise des baisiers de sa bouche. Le Cantique des cantiques à la Renaissance, étude et bibliographie*, Genève, Droz, 1993, p. 113-114.
[752] Le texte hébreu est le suivant : תשוני מראש אמנה [tâshônî merôsh 'amânâh].
[753] Le texte grec est le suivant : ἐλεύσῃ καὶ διελεύσῃ ἀπὸ ἀρχῆς πίστεως. Engammare note : « La traduction grecque a compris « 'amânâh » comme dérivant de la racine « 'émûnâh », la foi, la confiance. Rashi expliquera aussi ce mot d'une manière telle », ouvrage cité, p. 114.
[754] Le texte de la Vulgate pour cette portion de Ct 4,8 est : « *coronaberis de capite Amana* ».
[755] Max Engammare, *Qu'il me baise des baisiers de sa bouche*, ouvrage cité, p. 114.
[756] Dans le texte hébreu, דובב שפתי ישנים. [dōḇeḇ siftē išnim]
[757] Dans le texte grec des LXX, ἱκανούμενος χείλεσίν μου καὶ ὀδοῦσιν.
[758] La Vulgate met « labiisque et dentibus illius ad ruminandum ».
[759] Max Engammare, *Qu'il me baise des baisiers de sa bouche*, ouvrage cité, p. 114.

des Septante que retient la Vulgate, puisqu'on y lit *Osculetur me oculo oris sui quia meliora sunt ubera tua vino*. Ces différentes leçons ont des répercussions dans les traductions françaises, qui permettent jusqu'à un certain point de déterminer le texte source utilisé. Ainsi lorsque l'on lit dans la traduction de Port-Royal en Ct 1,1, « Qu'il me donne un baiser de sa bouche, car vos mammelles sont meilleures que le vin », on peut supposer que la traduction a été effectuée sur le latin de la Vulgate. Là où ce juge de paix s'avère partial, c'est lorsque les traducteurs corrigent leur texte source en partant du principe que les textes sources alternatifs divergent : on trouve de fait des traductions effectuées sur la Vulgate qui mettent « tes amours ». Ct 1,2 est en cela un cas limite.

L'étude des leçons des versions anciennes, lorsqu'elles discordent, est ainsi l'un des critères permettant de déterminer le texte source. Il convient toutefois d'esquisser les limites de ce critère, qui sont de plusieurs ordres.

D'une part, l'examen des leçons des versions anciennes permet de déterminer quand les traducteurs ne retiennent pas les leçons des Septante et de la Vulgate : si on lit « car tes amours sont meilleures que le vin », il ne peut s'agir d'une traduction littérale de ces versions, puisqu'aussi bien μαστοί que *ubera* désignent explicitement les seins, les mammelles, la poitrine, mais non les amours. On peut présumer que le traducteur se fonde donc sur l'hébreu. De même pour les traductions de Ct 4,8 qui ne retiendraient pas l'idée de couronnes, ou celles de Ct 7,10 qui ne feraient pas référence à des dents. En revanche, rien ne permet d'exclure (même si de fait c'est peu vraisemblable) que des traducteurs partant de l'hébreu aient abouti au même résultat que les Septante ou la Vulgate, sans qu'il s'agisse pour autant d'un emprunt à ces versions.

D'autre part, et cette limite est moins théorique que la précédente, il ne faut pas sous-estimer l'importance des corrections et des emprunts effectués à partir de versions anciennes autres que le texte source principal. En d'autres termes, il existe bien des cas où le traducteur travaillant globalement depuis la Vulgate latine a ponctuellement recours à l'hébreu et au grec, soit directement, soit *via* les traductions françaises effectuées sur l'hébreu. L'abbé Vivier est ainsi l'auteur d'une traduction de la Bible dont le titre[760] même affirme qu'elle prend pour texte source la Vulgate, mais qui témoigne d'un certain nombre de corrections. Le début du premier chapitre l'illustre parfaitement :

> 1 Le Cantique des cantiques, qui concerne Salomon.
> 2 *L'épouse* Qu'il me baise du baiser de sa bouche, car tes amours sont plus doux que le vin, ton odeur est plus agréable que les parfums les plus exquis ;

Vivier ici conserve de la tradition catholique le nom des locuteurs – c'est l'épouse qui prend la parole en Ct 1,2 ; mais il effectue un certain nombre d'écarts par rapport à la Vulgate, qui témoignent d'une consultation, sinon de l'hébreu même, du moins des versions faites sur l'hébreu. La numérotation des versets n'est pas, pour le début de ce chapitre, celle de la Vulgate qui voit dans « Qu'il me baise… » le début du premier verset. Surtout, la structure « qui concerne Salomon » et l'emploi du mot « amour » là où la Vulgate, suivant les Septante, met *ubera*, semblent tout droit issus du texte hébreu. Vivier cependant affirme seulement avoir « fait quelques emprunts à la version des Septante ». On voit là les limites des déclarations des traducteurs quant à leurs sources : Vivier ici ne les mentionne manifestement pas toutes.

[760] *La Bible, Ancien et Nouveau Testament*, texte de la Vulgate avec traduction et commentaire par M. F.-P. Vivier, chapelain de Saint-Ferdinand, à Neuilly sur Seine. Paris, Féchoz et Cie, Libraires-éditeurs, 1892. [112]

Cet exemple nous montre les limites des critères employés pour définir le texte source, mais également les problèmes posés par la notion même de texte source dans le cas spécifique de la traduction biblique. L'introduction dans la traduction française de solutions étrangères au texte apparemment utilisé montre l'existence de mécanismes de correction, ou du moins de précision, de l'hébreu par le grec et le latin, ou du latin par l'hébreu et le grec[761]. Même s'il existe au sein de notre corpus des exemples de traduction effectuées sur la seule Vulgate ou sur le seul texte reçu massorétique, il est impossible de considérer que toute traduction du Cantique ne se fonde que sur un seul texte source, et donc de distribuer les traductions de notre corpus de façon claire et absolue entre traductions du latin et traduction de l'hébreu (outre les quelques traductions effectuées depuis l'allemand, l'anglais ou l'italien).

Il ne faudrait pas pour autant tomber dans un trop grand relativisme et estimer que des traductions françaises qui recourent aux leçons de versions différentes n'ont pas de texte-source principal. Si le critère des leçons retenues doit être pris avec précaution, en revanche le critère du découpage du texte du Cantique en chapitres est davantage opérant.

b- Examen du découpage des chapitres

Un autre critère interne aux traductions permettant de déterminer le texte source sur lequel se fondent principalement les traductions est à trouver dans les découpages inter-capitulaires, qui ne sont pas les mêmes dans le texte hébreu reçu et dans la Vulgate sixto-clémentine[762]. Le tableau suivant récapitule ces différences :

N° du verset	**Texte hébreu reçu (traduction du rabbinat)**	**Vulgate sixto-clémentine**
Début de 1,1	Le Cantique des Cantiques, composé par Salomon. Les versets du premier chapitre sont numérotés de 1 à 17.	*Osculetur me osculo oris sui […]* Le premier verset dans le texte hébreu devient ici le titre, sans numéro de verset, (*Canticum canticorum Salomonis*) ; les versets du premier chapitres sont numérotés de 1 à 16.
Début de 5,1	Je suis entré dans mon jardin, ô ma sœur, ma fiancée […] Les versets du cinquième chapitre sont numérotés de 1 à 16.	*Veniat dilectus meus in hortum suum et comedat […]* Le cinquième chapitre commence par un fragment de verset qui clôt dans le TM le quatrième chapitre. Les versets du cinquième chapitre sont numérotés

[761] Ce qui du point de vue de la critique des textes comme de l'idéologie signifie des choses différentes. Corriger le latin de la Vulgate par la consultation du texte hébreu ou des traductions françaises établies sur lui, cela signifie de la part du traducteur (qui se fonde sur la Vulgate parce qu'il ignore la langue hébraïque, ou, le plus souvent, parce qu'il adopte la version déclarée authentique par l'Église catholique) une prise en compte de la valeur du texte hébreu, auquel est reconnue une forme d'autorité du fait notamment de son antériorité par rapport aux Septante et à la Vulgate qui en sont, *in fine*, la traduction. En revanche, corriger l'hébreu par le grec et le latin, c'est faire preuve à l'égard du texte hébreu reçu d'une forme de suspicion, généralement dirigée contre le travail des Massorètes, et des scribes en général.

[762] Max Engammare écrit toutefois, après avoir confronté les principales éditions du Cantique publiées au XVI^e^ siècle, que « l'impression qui prédomine est que chacun découpe les chapitre quatre, cinq, six et sept comme il l'entend, empruntant telle jointure à une version et telle autre à un second texte-témoin. Ce choix peut également dépendre du moment où une édition est imprimée. Il apparaît ainsi que la division en chapitres du Ct n'est pas totalement fixée dans la première moitié du XVI^e^ siècle », dans *Qu'il me baise des baisiers de sa bouche*, ouvrage cité, p. 121. Cette période de flottement n'est cependant pas représentative de l'ensemble de la période couverte par notre étude : en effet après le concile de Trente et la parution de la Vulgate sixto-clémentine, le découpage intercapitulaire du Cantique se stabilise. C'est ce nouveau découpage que nous schématisons ici ; il ne s'applique pas systématiquement au premier siècle couvert par notre étude.

		de 1 à 17, parce que le verset qui correspond à Ct 6,1 dans le TM est inclus dans ce chapitre.
Début de 6,1	Où est-il allé, ton bien-aimé, ô la plus belle des femmes […] Les versets du sixième chapitre sont numérotés de 1 à 12.	*Dilectus meus descendit in hortum suum […]* Ct 6,1 correspond à Ct 6,2 dans le TM ; il y a donc un décalage d'un verset dans la numérotation. Les versets du sixième chapitre sont numérotés de 1 à 12, parce que le verset qui correspond à Ct 7,1 dans le TM est inclus au chapitre.
Début de 7,1	Reviens, reviens, ô la Sulamite […] Les versets du septième chapitre sont numérotés de 1 à 14.	*Quid videbis in Sulamite, nisi choro castrorum ? […]* Les versets du septième chapitre sont numérotés de 1 à 13. Le chapitre commence par le verset qui correspond dans le TM à la deuxième partie de Ct 7,1. Il y a un décalage d'un verset dans la numérotation, et donc un verset de moins que dans le TM.

Étant donnée la différence de numérotation dans le texte hébreu reçu et dans la Vulgate, on peut supposer que l'observation dans une traduction française d'un système de découpage intercapitulaire et d'une numérotation des versets qui corresponde à l'un ou l'autre schéma permettra d'identifier le texte source principal servant de cadre à la traduction. Les tableaux suivants font l'expérience de la validité de ce critère, tout en en montrant certaines limites.

Le premier tableau confronte le découpage intercapitulaire dans deux Bibles intégrales dont les sources sont bien connues. Dans la colonne de gauche, la Bible genevoise (la traduction, légèrement revue, est celle d'Olivétan) éditée par Robert Estienne, qui y introduit pour la première fois les numéros de versets. Dans la colonne de droite, la traduction de Corbin, première traduction catholique intégrale de la Bible fondée sur l'édition sixto-clémentine de la Vulgate[763].

N° du verset	**Edition de la Bible d'Olivétan par Robert Estienne, 1552.**	**Traduction de la Bible par Corbin, 1642.**
Début de 1,1	Le Cantique des Cantiques, qui est de Salomon.	Qu'il me baise du baiser de sa bouche : *parce que tes mammelles sont meilleures que le vin
Début de 5,1	Vien en mon iardin, ma seur mon espouse, i'ay recueilli mon myrrhe avec mes liqueurs flairant souef : […]	Que mon bien-aimé vienne dedans son jardin, & qu'il mange le fruict de ses pommiers. […]
Début de 6,1	Mon bien aimé est descendu en son iardin, au parquet des choses odoriferantes […]	Mon bien-aimé est descendu dedans son jardin, au parterre des aromates […]
Début de 7,1	O fille de prince, combien sont beaulx tes pas en chausseures […]	Que verras-tu dedans la Sulamite, sinon les chœurs des armées ? O la fille du Prince, que tes pas sont beaux, dedans tes souliers ! […]

[763] Le titre de la Bible le précise en effet : *La Saincte Bible, Nouvelle Traduction tres-elegante, tres-literale et tres-conforme à la Vulgaire du Pape Sixte V. Selon l'impression de Rome. Revue & corrigée par le tres-expres commandement du Roy. Et approuvée par les Docteurs en la Faculté de Théologie de l'Université de Poitiers*, Paris, chez Jean Guignard le pere, 1643. [23]

On remarque que Corbin non seulement retient les leçons de la Vulgate (notamment en Ct 1,1), mais respecte la distributions des versets entre les chapitres telle que les éditeurs de la sixto-clémentine les ont fixés. Cette distribution s'oppose à ce qu'on observe dans la Bible intégrale éditée par Robert Estienne, qui, quant à elle, adopte un découpage intercapitulaire quasiment identique à celui en cours dans les éditions contemporaines du textes massorétique (à l'exception du début de 6,1, où Estienne rejoint la Vulgate). L'analyse du découpage intercapitulaire montre que pour les Bibles intégrales ce découpage dépend véritablement des textes sources adoptés et des traditions d'édition confessionnelles.

Dans le cas des livres séparés dont le texte source n'est pas déterminable par les critères externes, l'analyse de ce découpage peut indiquer le texte source principal sinon unique. Le tableau suivant confronte dans la colonne de gauche la traduction d'Albert Réville[764], publiée en 1860, dont on peut présumer à la lecture des péritextes, et dans la colonne de droite la traduction en vers d'Alfred de Montvaillant[765], publiée dans un ouvrage ne contenant aucun péritexte, ce qui suspend l'identification de la source à l'examen des critères internes.

N° du verset	**Albert Réville, « Le Cantique des cantiques », *Essais de critique religieuse*, 1860**	**Alfred de Montvaillant, *Poètes Bibliques. Salomon* […], 1899**
Début de 1,1	(1,2) Oh ! s'il me baisait des baisers de sa bouche ! / Car doux est ton amour plus que le vin.	Puisse-t-il me donner un baiser de sa bouche !/ Tes caresses pour moi du vin ont la douceur, […]
Début de 5,1	« Je viens à mon jardin, ma sœur fiancée, / « Je cueille ma myrrhe et mon baume,	Qu'il entre en son jardin, mon époux gracieux
Début de 6,1	Où est allé ton bien-aimé,/ O la plus belle des femmes,/ Où est allé ton bien-aimé,	Vers le carré de baume oh ! quel enchantement ! / J'ai vu dans son jardin descendre mon amant.
Début de 7,1	Reviens, reviens, la Sulamite,/ Reviens, reviens, que nous te voyions !	Qui n'admire, ô beauté, tes splendeurs triomphales ! / Combien tes pieds sont beaux chaussés de tes sandales !

Dans les deux cas, le découpage intercapitulaire correspond à l'un ou l'autre des deux modèles exposés plus haut. On est ainsi tenté de penser que sinon le texte source unique, du moins le texte cadre utilisé est, respectivement, le texte massorétique tel qu'il est édité à l'époque de Réville, et la Vulgate. C'est d'autant plus intéressant, dans le cas de Montvaillant, que le traducteur ne retient pas la leçon de la Vulgate en Ct 1,1, et met « Tes caresses pour moi du vin ont la douceur », et non « tes mamelles » ou « tes seins ». La Vulgate chez Montvaillant semble être le cadre d'une traduction qui ne se prive pas pour autant d'emprunter des solutions plus satisfaisantes aux autres versions existantes[766].

Ce critère d'identification du texte source a cependant lui aussi ses limites. D'une part, il est parfaitement possible en théorie de traduire la Vulgate et de présenter la traduction selon la numérotation du texte hébreu reçu. D'autre part, les traducteurs peuvent élaborer leur propre système de numérotation, selon ce qui leur semble caractériser les articulations

[764] Albert Réville, « Le Cantique des cantiques », *Essais de critique religieuse*, Paris, Joel Cherbuliez, éditeur, 1860. [81]

[765] Alfred de Montvaillant, *Poètes Bibliques. Salomon : les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des Cantiques mis en vers français*, Paris, Fischbacher, 1899. [119]

[766] Montvaillant d'ailleurs met en Ct 4,8, cet autre « juge de paix », « Du sommet d'Amana regarde qui t'appelle », et ne fait pas référence à la couronne, au couronnement du « *coronaberis* » de la Vulgate.

naturelles du texte. Dans de tels cas le découpage intercapitulaire n'a plus grand-chose à voir avec le choix du texte source, et ne peut être retenu comme critère d'identification de ce dernier[767]. Vivier, que nous avons cité précédemment à propos de la traduction de Ct 1,1 fait commencer le premier et le cinquième chapitre au même endroit que le texte hébreu reçu ; le sixième et le septième chapitre en revanche suivent le découpage de la Vulgate.

L'observation du découpage intercapitulaire nous permet de déterminer, plus que le texte qui est réellement traduit, le texte qui, le cas échéant, sert de cadre à la traduction, ou au contraire, du fait de l'absence totale de numérotation des chapitres et des versets, le refus de s'inféoder aux traditions d'édition du texte. Néanmoins dans la plupart des cas, ce critère permet d'établir un rapport privilégié des traductions avec le texte hébreu reçu ou avec la Vulgate, voire, comme dans le cas de Montvaillant, un système composite, où l'une des sources sert de cadre, mais fait par endroit place à des solutions lexicales tirées de l'autre source.

c- Conservations des inserts de l'édition du texte source.

La présence d'inserts directement traduits de l'édition du texte source utilisée par le traducteur permet d'identifier non seulement quel texte a servi de base au traducteur, mais également l'édition dont il disposait. Un cas particulièrement frappant est celui de la mention, très développée, des noms des locuteurs dans la Bible de Lefèvre d'Etaples, qui est une traduction du découpage des voix dans les Bibles latines lyonnaises[768].

III- Identification des textes sources des traductions du corpus.

En vertu des critères exposés précédemment, nous pouvons dans une certaine mesure identifier les textes sources des traductions réunies dans notre corpus. Nous distinguons ici les textes sources cadre, sur lesquels se fondent principalement les traducteurs, et les textes sources secondaires, utilisée afin de compléter et d'affiner la traduction.

1- Détermination du texte source cadre.

Les principaux textes sources restent, dans une écrasante majorité, la Vulgate latine et le texte hébreu massorétique. Nous commencerons donc par établir la liste des traductions fondées principalement sur ces textes, avant d'accorder quelques paragraphes aux autres textes sources.

a- Vulgate

[767] Ceci s'applique *a fortiori* dans les cas où la traduction s'articule selon des logiques autres que la division devenue traditionnelle en chapitres et en versets, quand par exemple le Cantique est divisé en « poèmes », en « chants », sans que cette division ne s'accompagne de mention marginale ou en notes d'un des systèmes de numérotation traditionnels.

[768] Max Engammare, dans *Qu'il me baise des baisiers de sa bouche. Le Cantique des cantiques à la Renaissance, étude et bibliographie*. Genève, Droz, 1993, p. 500-501, reprend ce qu'il appelle « le découpages dramatique de bibles latines lyonnaises (1512-1535) » ; de fait, c'est vraisemblablement une telle Bible dont disposait Lefèvre d'Etaples, même si les inserts des Bibles lyonnaises étaient en fait repris de la Bible vénitienne avec annotations d'Alberto Castellano, *Biblia cum concordantiis veteris et novi testamenti et sacrorum canonum […]*, Venetiis, per nobilem virum dominum Lucamantonium de Giunta florentinum diligenter Venetiis impressa, 1511.

La traduction du Cantique par Jérôme, intégrée à la Vulgate, quels que soient ses avatars, sert manifestement de texte source cadre aux traductions suivantes (mentionnées par le numéro de leur notice dans le répertoire bibliographique) :

[1], [2], [3], [5], [12], [13], [14], [16], [18], [20], [22], [23], [28], [29], [30], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [53], [55], [56], [57], [60], [62], [63], [65], [66], [67], [68], [70], [71], [76], [87], [88], [90], [91], [95], [96], [99], [102], [103], [106], [108], [109], [112], [114], [115], [116], [117], [119], [122], [128], [129], [132], [147], [150], [152], [162], [166], [167], [172], [175], [176], [183]

Quatre-vingt publications sur les deux cent cinquante incluses dans notre corpus se fondent essentiellement sur le texte latin de la Vulgate. Cela représente 32% du total du corpus, soit un tiers. La part des traductions faites sur la Vulgate varie cependant considérablement au cours de la période étudiée, puisqu'elle évolue ainsi :

XV^e^ et XVI^e^ siècle : 7/ 15, soit 46, 66 %
XVII^e^ siècle : 17/25, soit 68 %
XVIII^e^ siècle : 15/ 20, soit 75 %
XIX^e^ siècle : 27/59, soit 45,76 %
Dont : - 1801-1859 : 9/18, soit 50 %
- 1860-1900 : 18/41, soit 43,9 %
XX^e^ siècle : 14/112, soit 12,5 %
Dont : - 1900-1943 : 5/28, soit 17,8 %
- 1944-2000 : 9/84, soit 10,8 %
XXI^e^ siècle : 0/15, soit 0 %

On observe un progrès de la part des traductions faites sur la Vulgate jusqu'à la fin de l'Ancien Régime, puis une diminution continue, s'expliquant par une série de raisons que nous détaillerons ultérieurement, en les mettant en relation avec la part des traductions effectuées sur l'hébreu.

b- Texte hébreu

La part des traductions effectuées sur l'hébreu semble quant à elle connaître des variations inverses à celles des traductions depuis la Vulgate. Les textes suivants sont traduits depuis l'hébreu (massorétique ou non) :

[4], [6], [7], [8], [9], [11], [15], [17], [21], [24], [26], [27], [31], [42], [52], [54], [59], [64], [73], [74], [75], [78], [79], [80], [81], [83], [85], [86], [89], [97], [98], [100], [101], [105], [107], [111], [118], [120], [123], [124], [125], [126], [127], [130], [131], [132], [133], [138], [139], [140], [141], [144], [145], [146], [148], [149], [151], [153], [155], [156], [157], [158], [159], [160], [161], [163], [164], [165], [168], [169], [170], [171], [173], [174], [177], [178], [179], [180], [182], [184], [185], [186], [187], [188], [191], [192], [193], [194], [195], [196], [198], [200], [201], [202], [204], [209], [211], [212], [214], [216], [217], [219], [221], [223], [224], [225], [226], [228], [230], [231], [232], [233], [234], [235], [236], [237], [239], [240], [242], [243], [244], [245], [246], [248], [249]

Il s'agit de 125 traductions, comprises dans très exactement la moitié – 50% – des publications du corpus. Ces traductions représentent, pour les mêmes périodes, les pourcentages suivants du total des traductions du corpus :

XV^e^ et XVI^e^ siècle : 7/15 , soit 46,66 %
XVII^e^ siècle : 6/25, soit 24 %
XVIII^e^ siècle : 4/20 , soit 20 %
XIX^e^ siècle : 20/59, soit 33,8 %
Dont : - 1801-1859 : 5/18, soit 27,7 %
- 1860-1900 : 15/41, soit 36,6 %
XX^e^ siècle : 73/112, soit 65,2 %
Dont : - 1900-1943 : 17/28, soit 60,7 %
- 1944-2000 : 56/84, soit 66,66 %
XXI^e^ siècle : 13/15, soit 86,66 %

Il semble que, dans une bonne mesure, l'évolution de la part des traductions faites sur la Vulgate puisse être corrélée à celle des traductions depuis l'hébreu. De fait, dans la mesure où le texte hébreu massorétique et la Vulgate latine sont les sources de la très grande majorité des traductions du Cantique ainsi que de l'ensemble des livres de la Bible hébraïque, tout accroissement de la part des traductions faites sur l'une entraîne une diminution de la part des traductions faites sur l'autre. Ces jeux de vases communicants ne sont pas sans explications : un certain nombre de phénomènes, notamment liés à l'histoire religieuse et politique ainsi qu'à l'histoire de l'édition et de l'étude des textes et des langues sacrés, permettent d'en rendre compte.

Au début de la période étudiée, aux XV^e^ et XVI^e^ siècles, les traductions du Cantique depuis la Vulgate sont exactement aussi nombreuses que celles depuis l'hébreu : c'est l'époque des premières traductions intégrales de la Bible, et des prémices d'une polarisation confessionnelle des sources qui restera prégnante jusqu'au milieu du XX^e^ siècle : les protestants traduisent depuis l'hébreu, et les catholiques, même s'ils savent parfois l'hébreu, depuis la Vulgate. La part des traductions faites sur la Vulgate augmente très fortement aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, puisqu'elle représente alors respectivement 68% et 75% du total du corpus. Plusieurs explications à cela : les grandes traductions protestantes faites sur l'hébreu ayant été effectuées au XVI^e^ siècle, les siècles qui suivent voient davantage de rééditions que de nouvelles traductions protestantes ; à cela s'ajoute la quasi-inexistence à cette époque de traductions protestantes séparées du Cantique, alors que d'un autre côté fleurissent les commentaires, paraphrases, mises en vers du Cantique, mystiques ou non, effectués par des auteurs catholiques. Les conséquences de la révocation de l'Edit de Nantes expliquent partiellement ce phénomène[769], auquel s'ajoute par ailleurs l'absence d'un développement de la traduction séparée des livres bibliques autres que les Psaumes chez les protestants, contrairement à ce qu'on observe dans la sphère catholique.

Le XIX^e^ siècle témoigne d'une baisse importante de la proportion de traductions faites sur la Vulgate. Plusieurs facteurs ici. La liberté de diffusion des ouvrages protestants permet le développement et la diffusion en France d'ouvrages réalisés par des pasteurs ou théologiens protestants. Mais la rupture politique que représente le concordat n'est pas le seul facteur en cause. Le développement capital de la critique philologique au sein des études bibliques, conjugué à la création de chaires d'hébreu dans les universités et les institutions[770] (pour

[769] On observe du reste que les traductions du Cantique depuis l'hébreu sont dans leur quasi totalité publiées hors du royaume de France.
[770] Voir Claire Placial, « La question du genre littéraire du Cantique des cantiques. Approches comparatistes chez les philologues allemands et les orientalisants français (Réville, Renan, Reuss) », à paraître dans les actes du

certaines occupées par des personnalités de premier plan et d'une grande notoriété, tel Ernest Renan[771]), entraîne un accroissement de la part des traductions effectuées depuis l'hébreu. Nous avons distingué deux périodes dans le XIX^e^ siècle, la seconde débutant avec la parution du *Cantique des cantiques* de Renan en 1860, première traduction à exploiter véritablement l'apport de la philologie allemande. Il y a de fait une proportion plus importante de traductions faites depuis l'hébreu entre 1860 et 1900 qu'entre 1800 et 1860. L'augmentation de la part des traductions faites de l'hébreu (de 27,7 à 36,6 %), à laquelle correspond une diminution de la part des traductions depuis la Vulgate dans des proportions à peu près similaires (de 50 % à 43,9 %) n'est pas pour autant spectaculaire : c'est que d'une part nombreux sont encore les traducteurs amateurs à traduire du latin faute de savoir l'hébreu, et que d'autre part certains ecclésiastiques catholiques, pourtant hébraïsants, continuent de traduire depuis la Vulgate, qui reste la version de référence pour l'Église de Rome.

Une variation de la part respective des deux textes sources principaux se montre en revanche dans les décennies qui suivent, entre 1900 et 1943. La part des traductions de notre corpus faites sur la Vulgate diminue drastiquement, puisqu'elle ne représente plus que 17,8 % des traductions du Cantique. Après 1943, elle diminue encore (10,8 % entre 1943 et 2000), mais dans des proportions moindres. On pourrait s'attendre pourtant à ce que la date de 1943, où est publiée l'encyclique *Divino afflante Spiritu* préconisant la traduction depuis les langues originales, représente un véritable tournant ; or la proportion globale des traductions faites depuis la Vulgate et l'hébreu ne reflète pas ce tournant à l'échelle du XX^e^ siècle. Il convient ici de préciser la chose suivante : le respect des encycliques touche prioritairement les traductions intégrales catholiques de la Bible, ainsi que les traductions accompagnées de commentaires exégétiques ; leur portée est moins grande sur les traducteurs amateurs catholiques, et nulle sur les traductions protestantes et juives. Or on constate de fait que la date de 1943 est primordiale dans le choix des textes sources des traductions intégrales catholiques de la Bible, qui de fait, à l'exception de celles de Giguet (sur le grec des LXX) et de Crampon (sur « les originaux » hébreu et grec), sont toutes effectuées sur la Vulgate avant 1943, pour le Cantique et l'Ancien Testament, sur l'hébreu après 1943[772]. Si la variation de la part des traductions effectuées sur l'hébreu n'est pas très importante à cette époque, c'est davantage que, dès avant 1943, la proportion des traductions faites sur l'hébreu augmente, essentiellement à cause de deux facteurs. D'une part, les traducteurs non religieux sont de plus en plus nombreux à se fonder sur l'hébreu pour donner une traduction la plus rigoureuse possible ; quelques ecclésiastiques catholiques (Joüon par exemple) donnent également des traductions séparées du Cantique depuis l'hébreu, en vertu sans doute de la marge de manœuvre façonnée par l'encyclique *Providentissimus* publiée en 1893, encourageant l'étude des langues anciennes et la critique historique dans le but de contrer par ses propres armes la critique rationaliste. D'autre part, les traducteurs juifs du Cantique font leur apparition à cette époque ; ils diffèrent des rares traducteurs juifs du XIX^e^ siècle[773] par le fait qu'ils publient essentiellement au XX^e^ siècle des traductions séparées du Cantique, et ce dès la première moitié du siècle[774]. Ces traducteurs se fondent sur l'hébreu, qu'ils ont sans doute appris lors de la formation religieuse reçue pendant l'enfance, et qu'ils entretiennent éventuellement par la pratique religieuse ; néanmoins leurs traductions se distinguent de celles de Cahen ou de Kahn

---

Congrès de la S.F.L.G.C. : « Littérature comparée et Esthétique(s) », Aix-en-Provence, 29, 30 et 31 octobre 2009.

[771] Renan occupe la chaire d'hébreu au Collège de France de 1862 à 1864.

[772] Voir à ce sujet la huitième section du chapitre dix, consacrée à la traduction du Cantique dans la Bible de Jérusalem, une des premières Bibles catholiques, avec la Bible de Maredsous, à paraître après la publication de l'encyclique *Divino Afflante Spiritu*, et conçue dans l'esprit de cette encyclique.

[773] Le XIX^e^ siècle voit paraître les traductions de Cahen, de Wogue et de Zadoc Kahn. Il s'agit dans les Bibles de Cahen et de Kahn de traductions intégrales de la Bible hébraïque, destinées en partie à la communauté israélite.

[774] Parmi eux, on compte Joseph Halévy (1901, [120]), Emile Junès (1932, [141]), Albert Hazan (1936, [146]).

en ce qu'elles n'ont rien de fondamentalement confessionnel ; de fait, elles marquent l'assimilation progressive des juifs français du premier XX^e siècle, qui pour certains traduisent le Cantique en amateurs (voir notamment la traduction haute en couleurs d'Albert Hazan) de la même façon que des laïcs catholiques traduisaient au XIX^e siècle, et traduisent encore au XX^e siècle, le Cantique depuis la Vulgate, grâce au latin appris au lycée et au catéchisme. Ces deux facteurs expliquent la hausse de la part de l'hébreu dans les sources des traductions dans la première moitié du XX^e siècle.

Les dernières années du XX^e siècle et la première décennie du XXI^e siècle voient une disparition de la Vulgate en tant que texte source des traductions du Cantique. Il ne faudrait pas pour autant penser qu'il est désormais exclu, sous le coup d'une loi explicite ou implicite, de traduire le Cantique, et l'ensemble des livres de l'ancien Testament, depuis la Vulgate. S'il semble acquis que les traductions intégrales de la Bible se fondent pour le Cantique sur le texte hébreu dans des éditions critiques modernes, on peut tout à fait envisager que la Vulgate soit choisie comme texte source d'un traducteur qui la préférerait du fait de ses qualités littéraires, ou parce qu'il tiendrait à traduire le Cantique et ne saurait pas l'hébreu.

c- Autres textes sources : versions grecques et latines anciennes et modernes

Les traductions effectuées sur d'autres sources que la Vulgate ou le texte hébreu massorétique ou consonantique sont bien plus rares.

Trois traductions de notre corpus se fondent sur un original latin autre que la Vulgate. La première est la traduction de l'Abbé Armand de Gérard[775], faite sur la version latine de Pagnini[776] [58]. Armand de Gérard, dont le but est de contrattaquer le *Précis du Cantique des cantiques* de Voltaire, choisit sans doute la version de Pagnini à cause de sa fidélité à l'hébreu. La deuxième est celle éditée par Claude Richelet[777], qui en est sans doute l'auteur quoi que cela ne soit pas explicite, et qui se présente en vis-à-vis d'une version latine du Cantique que nous n'avons pu identifier. La dernière est celle de Fretin[778], qui traduit la version latine de Houbigant[779]. Ces trois traductions du Cantique ont en commun d'être publiées séparément, par des auteurs qui, tout en évitant sciemment la Vulgate (non nécessairement du reste pour des motifs religieux puisque Gérard est abbé et défend le Cantique contre les impiétés de Voltaire), se fondent sur une version latine, sans doute par méconnaissance de l'hébreu.

Une seule traduction est effectuée sur le grec des Septante : c'est celle qui est contenue dans la Bible intégrale de Giguet[780], qui représente ainsi un cas particulier, puisque non

---

[775] Armand de Gérard, *Le Cantique des cantiques, idylle prophétique, le Pseaume XLIV, et la célèbre Prophétie d'Emmanuel, fils de la Vierge, aux chapitres VII, VIII et IX d'Isaïe, Interprétés sur l'Hébreu, dans le sens littéral*, La Rochelle, chez P. Mesnier, 1767. [58]

[776] *Biblia Habes in hoc libro prudens lector utriusque instrumenti novam translationem aeditam à reverendo sacre theologiae doctore Sancte Pagnino [...],* Lugduni per Antonium du Ry impensis Francisci Turchi, & Dominici Berticinium, & Jacobi de Giuntis. Anno Domini 1527.

[777] *Le Cantique des Cantiques* : Le Mans, imprimerie de C. Richelet, 1843. [72]

[778] Charles Fretin, *Le Cantique des cantiques*, traduction libre en vers, avec le latin en regard. Nogent, Raveau, libraire-éditeur, 1855. [77]

[779] *Biblia Hebraica cum notis criticis et versione latina ad notas criticas facta accedunt Libri Graeci, qui Deutero-canonici vocantur, in tres classes distributi*, Lutetiae-parisiorum, apud Antonium Briasson, & Laurentium Durand, 1753.

[780] *La Sainte Bible*, traduction de l'Ancien Testament d'après les Septante, et du Nouveau Testament d'après le texte grec par P. Giguet, revue et annotée par le révérend père J.-A. Duley, de l'ordre des frères prêcheurs. Paris, Librairie Ve Poussielgue et fils, 1865-1872. [92]

seulement c'est la seule traduction faite sur les LXX, de plus c'est une traduction intégrale de la Bible en français par un catholique laïc, ce qui n'est pas courant.

d- Versions en langues vivantes qui sont textes sources pour des traductions du Cantique

De l'anglais sont traduites les deux Bibles intégrales des témoins de Jéhovah[781] et le commentaire de Scherman et Zlotowitz traduit par Alexis Nouss[782]. De l'italien sont traduits deux essais consacrés au Cantique par Divo Barsotti[783] et par Guido Ceronetti[784]. De l'allemand, le commentaire d'Adrienne von Speyr[785]. Du grec moderne, le Cantique en *haïkaï* de Stavrakas[786].

Le choix de ces sources n'obéit pas aux mêmes logiques que celles qui président aux traductions du Cantique depuis le texte massorétique ou la Vulgate et des autres versions latines, puisqu'il s'agit pour l'essentiel de traductions de commentaires du Cantique[787], traduits en français pour leur valeur propre. Si le Cantique lui-même est retraduit à cette occasion, c'est sans doute pour plusieurs raisons ; d'une part, la nécessité d'harmoniser le commentaire à la traduction qu'il cite ; d'autre part, l'intérêt intrinsèque de la traduction en langue moderne, à cause des parti-pris génériques par exemple (les *haïkaï* de Stavrakas), ou du travail d'interprétation qui est sensible dans la traduction en langue moderne du Cantique.

e- Traductions aux textes sources inidentifiables

Toutes les traductions figurant à notre corpus n'ont pas été citées dans les paragraphes précédents : en effet le texte source de plusieurs d'entre elles reste indéterminable d'après les critères que nous avons élaborés. Le nombre entre crochet renvoie à la notice du répertoire bibliographique ; la brève description qui suit indique le nom du traducteur et les raisons pour lesquelles nous n'avons pu identifier le texte source. Il s'agit des cas suivants :

- Lancelot de Carle (1562, [10]) : ecclésiastique catholique dont on pourrait présumer qu'il traduit la Vulgate, garde les leçons du TM, le découpage intercapitulaire ne se conforment à aucune des deux traditions.

---

[781] *Les Saintes Ecritures, Traduction du monde nouveau*, traduites d'après le texte révisé de l'édition anglaise de 1971, mais en tenant régulièrement compte de l'hébreu, de l'araméen et du grec. Watchtower Bible and Tract Society, New York, 1974 [181], et *Les Saintes Ecritures, Traduction du monde nouveau*, traduites d'après le texte révisé de l'édition anglaise de 1984 (*New world translation of the holy Scriptures*), mais en tenant régulièrement compte de l'hébreu, de l'araméen et du grec. Edition révisée de 1995. Watchtower Bible and Tract Society, New York, 1995 [215].

[782] *שִׁיר הַשִּׁירִים ; Chir Hachirim ; Le Cantique des cantiques*, traduction et commentaires fondées sur les sources talmudiques, midrachiques et rabbiniques. Edition originale : compilation des commentaires par le rabbin Meir Zlotowitz ; traduction allégorique selon le commentaire de Rachi et introduction par le rabbin Nosson Scherman ; avant propos par le rabbin Mordekhaï Gifter ; édition en langue française et traduction par Alexis Nouss, Paris, les éditions Colbo, 1989. [206]

[783] Divo Barsotti, *Le Cantique des Cantiques*, traduit de l'italien par E. de Solms, o.s.b., Paris, Téqui, 1983. [197]

[784] Guido Ceronetti, *Le Cantique des cantiques*, traduit de l'italien par Anna Devoto et Danielle Van de Velde, Paris, Samuel Tastet Editeur, 1989. [203]

[785] Isabelle von Speyr, *Le Cantique des cantiques*, traduit par Isabelle de Laforcade, Bruxelles, Éditions Culture et Vérité, 1995. [218]

[786] Panayotis Stavrakas, *Le Cantique des cantiques. Versets choisis et adaptés en haïs-kaïs*. Traduit et adapté du grec par Gaston-Henry Aufrère, Athènes, imprimerie A. Mavridis, 1989. [205]

[787] À l'exception des deux Bibles des témoins de Jéhovah, et des poèmes de Stavrakas.

- Geuffrin (1618, [19]) : est l'auteur d'une paraphrase vraiment trop éloignée des deux textes sources pour qu'on puisse discerner lequel est le texte source cadre

- François de Sales (1647, [25]) : l'auteur se fonde vraisemblablement sur la Vulgate, mais suit les leçons de l'hébreu ; sa *Déclaration mystique*, de plus, ne suit pas l'ordre du texte et le critère du découpage est ainsi inopérant.

- David (1819, [61]) : l'éditeur (David lui-même) est sans doute juif puisque date la traduction est datée selon le calendrier hébraïque, la traduction garde les leçons du TM, mais suit les découpages de la Vulgate.

- Marcellus (1840, [69]) : est l'auteur d'une paraphrase vraiment trop éloignée des deux textes sources pour qu'on puisse discerner lequel est le texte source cadre.

- Thuret (1860, [82]) : l'auteur traduit « de Salomon », son texte ne comporte pas de division en chapitre, l'examen des leçons n'est pas suffisant pour déterminer le texte source.

- Savary (1860, [84]) : il divise son texte en chapitres ne correspondant à aucune des traditions ; il évoque la langue hébraïque mais cite le texte en latin dans les péritextes.

- Hector de Saint Maur (1870, [93]) : répartit son texte en chapitres découpés étrangement, il s'agit peut-être davantage d'une adaptation faite depuis une traduction française.

- Boileau (1891, [110]) : auteur d'une paraphrase vraiment trop éloignée des deux textes sources pour qu'on puisse discerner lequel est le texte source cadre, la préface contient des considérations sur les hébraïsants, mais on ne peut en conclure que Boileau lui-même est hébraïsant ; peut-être a-t-il adapté les traductions faites sur l'hébreu.

- Réveillaud (1895, [113]) : il semble plutôt se fonder sur l'hébreu mais il n'est pas exclu qu'il s'agisse d'une adaptation.

- Fraisse (1903, [121]) : il semble plutôt se fonder sur l'hébreu mais il n'est pas exclu qu'il s'agisse d'une adaptation.

- Des Planches (1933, [142]) : retient certaines leçons du TM, mais la traduction, parcellaire et sans numérotation des chapitres, ne suffit pas à identifier le TM comme source principale.

- Gilardeau (1934 [143]) : fait une traduction poétique d'extraits du Cantique qui ne suffit pas à déterminer le texte source.

- Rech (1950 [154]) : Rech fait une traduction poétique, sans numéroter les chapitres.

- Violette d'André, (1981, [190]) : elle retient les leçons de l'hébreu, mais sa traduction ne comporte pas de numérotation des chapitres et ne suffit pas à exclure d'autres sources.

- Philippe André (1986, [199]) : retient les leçons de l'hébreu, mais les découpages intercapitulaires sont ceux de la Vulgate.

- Le Pichon (1993, [210]) : propose un texte sans numérotation des chapitres qui est peut-être une adaptation faite depuis une traduction sur l'hébreu.

- Bot (1994, [213]) : Bot numérote les chapitres et les versets selon le TM mais peut-être traduit sur la Vulgate.

- Lévy (1997, [222]) : il traduit en théorie de l'hébreu selon la quatrième de couverture, mais le découpage intercapitulaire est celui de la Vulgate.

- Bible Médiaspaul (2000, [229]) : la version anonyme publiée chez Médiaspaul retient les leçons du TM, le découpage intercapitulaire est celui de la Vulgate.

- Fortuné Paillot (s.d. [250]) : il est difficile de savoir si le traducteur anonyme se fonde sur un texte source en langue étrangère, ou s'il a mis en vers le Ct d'après un texte français.

Plusieurs remarques à propos de ces traductions dont l'identification du texte source pose problème. Tout d'abord, on constate que toutes sont des éditions séparées du Cantique,

ou incluses dans des petits recueils : les traductions intégrales de la Bible ou de l'Ancien Testament se tiennent généralement à une source principale clairement identifiable. Ensuite, on observe deux facteurs récurrents de l'indétermination du texte source : les traductions partielles, qui font disparaître le critère du découpage intercapitulaire, et surtout les paraphrases et versions en vers du Cantique, qui sont parfois trop éloignées des textes de départ pour que l'on puisse identifier sans risque un texte source principal. D'autant que se pose ici la question des limites mêmes du concept de traduction : en effet, il est parfois difficile non seulement de différencier la traduction de la paraphrase et de l'adaptation, mais aussi d'établir si ces textes se fondent sur un original en langue étrangère, et qu'il existe ainsi un rapport de transfert interlinguistique vers le texte français, ou bien si au contraire ces textes sont des adaptations pures et simples de traductions françaises préexistantes. Dans le doute, nous maintenons ces textes problématiques dans le corpus.

2- Source unique, sources secondes, éclatement des sources

Les cas des traductions dont le texte source principal est inidentifiable met en évidence le problème de la multiplicité des textes sources. En effet, l'une des spécificités de la traduction des textes bibliques étant l'existence de plusieurs textes sources possibles, les traducteurs ont la possibilité de recourir à l'ensemble de ces textes afin de pallier les difficultés du texte source cadre, utilisant ainsi des textes sources seconds.

a- Acceptation d'un texte reçu

L'existence d'une multiplicité de textes sources ne signifie pas pour autant que tous les traducteurs ont recours à des textes sources seconds. Dans certains cas, la traduction se fonde sur un texte source unique. Les raisons du choix d'un texte source unique peuvent être complexes. Il peut s'agir d'une absence pure et simple de démarche critique, par ignorance des méthodes critiques, et par manque d'intérêt pour les problèmes d'établissement du texte, sans qu'il y ait pour autant d'enjeux confessionnels et idéologiques dans le choix d'un unique texte source, hébreu ou le plus souvent Vulgate latine[788]. Lorsqu'en revanche les traducteurs dans les péritextes exposent les raisons qui les ont menés à se fonder sur un seul texte source, on voit se dessiner un rapport de mise en tension de la critique textuelle et de la tradition religieuse. On lit ainsi dans l'avant-propos de la Bible dirigée par Zadoc Kahn :

> Il va sans dire que notre œuvre n'a pas de prétentions scientifiques. Notre seule ambition est de reproduire aussi fidèlement et clairement que possible le texte original, tel que la tradition nous l'a conservé à travers les siècles. La science moderne, il est vrai, qui a consacré à la Bible tant et de si remarquables travaux, s'est permis souvent de proposer des corrections à des leçons prétendues viciées. Nous n'avons eu garde de nous engager dans cette voie hardie et quelque peu dangereuse. Ne faisant pas tâche de critiques mais seulement de traducteurs, nous avons accepté les textes comme ils se présentent à nous, et cherché à les comprendre du mieux que nous pouvions, en optant pour l'interprétation la plus plausible. Bref, ceci n'est pas une œuvre de science et de

[788] On peut supposer que les textes traduits depuis la Vulgate par les traducteurs amateurs du XIX^e^ siècle ont été conçus dans cet esprit, encore que les déclarations des traducteurs ne permettent pas de l'établir avec certitude, puisque par définition l'adoption sans présupposés idéologiques, par ignorance des enjeux critiques, d'un texte source unique, ne donne pas lieu à des justifications.

> critique, c'est une œuvre modeste de translation, devant donner satisfaction aux lecteurs qui demandent à la Bible des inspirations religieuses.[789]

Les membres du rabbinat auteurs des traductions publiées dans cette Bible se sont donc fondés sur le seul « texte reçu », c'est-à-dire le texte massorétique transmis par la tradition juive. Ils précisent explicitement que leur démarche n'est pas celle de la critique, mais a pour but de mettre à disposition de la communauté juive une traduction effectuée sur les sources qui sont précisément utilisées dans le culte et dans l'étude au sein de cette même communauté. Cela montre de plus une prise de distance vis-à-vis de la critique textuelle, qui de la méfiance vis-à-vis du texte reçu, peut glisser vers la méfiance envers les modes de transmission du texte par les scribes juifs et par les massorètes. Se tenir au texte reçu pour le rabbinat, c'est surtout affirmer sa confiance dans la transmission séculaire du texte sacré. L'attitude de Zadoc Kahn et de ses collaborateurs semble du reste assez représentative de l'attitude des traducteurs juifs du Cantique face au texte source. En effet, dans les péritextes des traductions du Cantique effectuées par des traducteurs juifs, on n'observe en général pas de références aux versions anciennes ni plus généralement aux méthodes de la critique textuelle.

b- Élaboration de la traduction à partir d'un texte source cadre et de textes sources seconds

Si certaines traductions du Cantique (notamment la plupart des traductions juives et bon nombre des traductions catholiques effectuées sur la Vulgate) se fondent sur un seul texte source. D'autres, tout en reposant sur un texte source principal, retiennent ponctuellement les leçons de textes sources seconds, voire, en grossissant quelque peu le trait, semblent fonctionner à partir d'une compilation des meilleures leçons des versions anciennes, si bien que la notion même de texte source s'efface alors. Le degré du recours aux textes sources seconds varie. Il peut être relativement minime comme chez Segond, qui écrit dans les « remarques » qui précèdent immédiatement le début de sa traduction de la Bible que

> Le *texte massorétique*, transmis à nous par les Juifs, a servi de base à cette traduction. On s'en est écarté seulement dans des cas exceptionnels et indispensables, et d'après les autorités les plus accréditées ; mais on a rejeté toute variante ne reposant que sur une opinion particulière.[790]

Pour Segond, le recours aux « autorités les plus accréditées » (en l'occurrence davantage sans doute les études philologiques effectuées sur l'hébreu que les Septante et la Vulgate) ne doit se faire qu'en dernier recours. Pour ce qui est de sa traduction du Cantique, en l'absence de péritextes, l'emprunt à des sources externes au texte massorétique n'est pas évident, mais il n'est pas à exclure.

La Bible de Dhorme[791] représente un degré un peu plus élevé de recours aux versions anciennes afin de fonder la nouvelle traduction de la Bible sur un examen, voire une compilation des textes sources. L'avant propos explique en ces termes le rapport entretenu par l'équipe de traducteurs d'Édouard Dhorme aux textes sources :

---

[789] *La Bible, traduite du texte original par les membres du rabbinat français*, Paris, A. Durlacher, 1899-1906, p. vi. [118]
[790] *La Bible*, Paris, agence de la société biblique protestante, 1877, p. xviii. [100]
[791] *La Bible*, Paris, Gallimard, collection Pléiade, 1956-1971, p. vii. [161]

> On sait que les manuscrits de la Bible, qui ne nous ont conservé que des copies des textes originaux, ont subi maintes altérations avant d'être fixés par le travail gigantesque des Massorètes, témoins de la tradition vivante. Les versions, en particulier la plus ancienne, celle dite des Septante, sont d'un grand secours pour les corrections indispensables ; Il faut se garder cependant de céder à une défiance injustifiée, en donnant toujours le pas au grec sur l'hébreu, sous prétexte que les textes dont disposaient les Septante étaient plus anciens que les plus anciens des textes hébreux qui nous sont parvenus. Ici encore, c'est le juste milieu qui nous sauve, en nous obligeant à peser chaque fois le pour et le contre de la correction proposée. Lorsqu'il s'agit d'une erreur évidente (haplographie, dittographie, homoeoteleuton, etc.) l'hésitation n'est pas possible. Nous signalons en note les modifications qui s'imposent à l'original et par suite à la traduction. Nous avons, d'ailleurs, dans notre Introduction, rappelé l'histoire du texte et des versions, pour permettre la confrontation des témoins de la tradition écrite.[792]

Les auteurs de la Bible de la Pléiade explosent ainsi très explicitement les raisons des recours éventuels aux textes sources seconds (essentiellement les Septante, en raison de son antériorité par rapport aux plus anciens manuscrits hébreux) ; le recours aux sources secondes est de plus précisé dans l'appareil péritextuel. Il s'agit pour Segond et Dhorme de pallier les insuffisances ponctuelles de l'hébreu par le recours au grec, principalement. Réciproquement, les traductions fondées sur la Vulgate n'ignorent pas systématiquement les divergences du texte de Jérôme et des Septante, et surtout de l'hébreu massorétique, qui sont pourtant en plusieurs versets tout à fait considérables. Nous avons ainsi repéré dans les traductions suivantes des signes, explicitement revendiqués ou non, d'un recours aux Septante et/ou à l'hébreu.

- Rémy Belleau (1576, [13]) : l'auteur suit les leçons du texte massorétique en Ct 1,2.

- Charles Hersent (1635, [22]) : Hersent note dans la marge, où il fait figurer la Vulgate, les discordances de l'hébreu ; il se fonde peut-être sur une traduction depuis l'hébreu et non sur le TM.

- Marolles (1672 [32]) : Marolles corrige Ct 1,2 selon l'hébreu.

- Marie de l'Incarnation (1683, [33]) : l'auteur s'autoparaphrase dans la traduction en Ct 1,2, en insérant la leçon du TM : « *Car ses mammelles,* c'est-à-dire, *ses amours sont meilleures que le vin, & plus delicieuses que les plus precieux parfums* ».

- attribué à Bourdaille (1689 [35]) : le traducteur anonyme[793], qui se fonde sur la Vulgate – dont le texte est reproduit intégralement avant la traduction française du Cantique, fait néanmoins référence aux LXX, ainsi qu'au texte hébreu qu'il dit parfois traduire « pied à pied ». Il écrit à propos de sa traduction de 1,2 : (réf. à LXX et TM), « J'ay traduit mammelle aprês le Grec des Septante & la Vulgate Latine. Mais le mot hébreu qui est la langue originale, peut signifier amours aussi-bien que mammelles ; & comme il est ponctué aujourd'huy, il le signifie toujours. Il faut mesme ajouter que par tout ailleurs dans ce Cantique où il est certainement parlé de mammelles, nous trouvons un autre mot. Que si l'on vouloit traduire : Vostre amour est meilleur, est plus délicieux que le vin, il ne faudroit point chercher de mystère. Le sens est tout naturel au pied de la lettre »[794].

- Calmet (1724, [48]) : Calmet traduit la Vulgate mais fonde son commentaire sur la consultation des textes hébreux et grecs, voire des auteurs protestants pour des points de critique textuelle. Il écrit notamment « Mais lorsque la Version Latine de la Vulgate est

[792] Édouard Dhorme, dans *La Bible*, Paris, Gallimard, collection Pléiade, tome 1, 1959, p. vii. [161]
[793] La notice FRBNF30143995 de la BnF attribue la paternité de l'ouvrage à Michel Bourdaille.
[794] Anonyme, attribué à Michel Bourdaille, *Explication du Cantique des cantiques, tirée des Saints Péres & des Autheurs Ecclésiastiques*, par D. M B. S., Paris, chez Guillaume Desprez, 1689, p. 11. [36]

différente de l'Hébreu ou des autres Versions, ou lorsque le Texte Hébreu, outre le sens de la Vulgate, en peut recevoir plusieurs autres, on donne dans le Commentaire ces diverses sens »[795].

- Nicolas Le Gros (1739, [51]) : Le Gros, qui d'après le titre traduit « sur les Textes originaux, avec les differences de la Vulgate », semble plutôt traduire sur la Vulgate – ou revoir la traduction de Port-Royal, mais tenir compte des leçons divergentes.

- Eugène Genoude (1820, [62]) : Genoude retient les leçons du TM (notamment en Ct 1,1), et a consulté des ouvrages de philologues allemands dont Schultens.

- Leblanc d'Ambonne (1863, [87]) : le traducteur se fonde sur la Vulgate qu'il estime la plus fiable, mais il affirme que « dans notre essai, la Vulgate est grammaticalement commentée par les variantes principales empruntées aux versions les plus antiques et les plus autorisées. Ce texte vénérable, ainsi étayé, devient le représentant le plus sincère et le moins suspect de l'original hébreu »[796].

- Le Hir (1880, [109]) : Le Hir traduit la Vulgate mais intègre les leçons de l'hébreu notamment en Ct 1,1 et Ct 8,6. Sa connaissance de l'hébreu ne peut être mise en doute, puisqu'il est un des grands hébraïsants sulpiciens de la fin du XIX^e^ siècle.

- Vivier (1892-1893, [112]) : Vivier corrige notamment Ct 1,1 à partir de la leçon du TM.

- Emmanuel Constantin (1897, [115]) : Constantin, dans sa mise en vers du Cantique, suit la numérotation intercapitulaire de la Vulgate mais retient occasionnellement (en Ct 1,1 notamment) les leçons du TM.

- Polyglotte de Vigouroux (1898-1909, [117]) : la polyglotte de Vigouroux présente une traduction faite rigoureusement sur la Vulgate, mais elle est en regard du grec et de l'hébreu, et les différences en sont détaillées dans les péritextes.

Ces traductions utilisant la Vulgate comme texte source cadre, mais faisant de multiples références aux versions anciennes, sont relativement diverses. Les premières font recours aux versions anciennes sans doute grâce à la consultation des traductions françaises récentes, mais les dernières, notamment celles qui sont incluses dans des Bibles intégrales (Vivier, polyglotte de Vigouroux, Bible Lethielleux) sont dues à des ecclésiastiques catholiques sachant l'hébreu, qui se fondent sur la Vulgate afin de se conformer à la version déclarée authentique par l'Église catholique, mais qui mettent néanmoins à profit les outils de la critique textuelle afin d'une part de présenter la complexité des enjeux textuels, et d'autre part de légitimer le recours à la Vulgate par les moyens mêmes avec lesquels les protestants la critiquent.

c- La traduction comme nouvel établissement du texte

Un dernier type de rapport aux textes sources est celui qui transforme la traduction en instrument d'établissement du texte, dans le cas de traductions reposant sur une critique radicale des sources. Il ne s'agit là plus seulement de compiler les sources disponibles au sein même de la traduction, mais aussi de mettre au jour un original perdu, perceptible à travers le voile des textes sources déficients.

---

[795] *Commentaire litteral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, Paris, chez Emery 1707-1716, p. iii. [48]

[796] *Th.-Prosper Le Blanc d'Ambonne, Les sens du Cantique des Cantiques (La Vierge, l'Eglise, l'âme). Essai d'exégèse symbolique. Réfutation du système d'interprétation rationaliste de ce livre*, Beaune, Ed. Batault-Morot, 1863, p. 18. [87]

Les traductions cabalistiques fonctionnent sur ce principe. Bien que reposant sur des principes très anciens d'interprétation des textes bibliques, elles sont concentrées plutôt à la fin de la période couverte par notre corpus[797]. On en trouve une illustration tout à fait explicite dans l'ouvrage de Peter Pringle et Laurence Muzy, qui dans l'introduction de leur double traduction (littérale et cabalistique) du Cantique donnent l'exemple suivant d'une lecture cabalistique de l'hébreu, fondée sur une vocalisation du texte consonantique divergente de la lecture massorétique :

> *Sheer Ha Sheereem/ 1. Sheer Ha Sheereem Esher Leshalomoh* Le Cantique des cantiques/ 1. Le Cantique des Cantiques qui est de Salomon
> Sans changer les lettres en quoi que ce soit, nous pourrions également lire cette ligne de la façon suivante :
> *Shiar Ha Shiareem/ 1. Shiar Ha Shiareem Esher Leshlamah/* Le Résidu des Résidus/ 1. Le Résidu des Résidus témoigne de sa paix.[798]

La lecture cabalistique cependant ne repose pas sur une critique du texte massorétique, qui aurait été mal transmis : elle consiste à considérer le texte massorétique comme l'enveloppe d'un sens plus profond, plus essentiel, qu'il faut décrypter, et qui est rendu par la traduction cabalistique, et non dans un commentaire.

Dans une toute autre optique, un autre type de traduction semble concevoir la traduction comme une forme d'établissement du texte : celui qui considère que la traduction se doit de restituer l'état primitif du texte, perdu à travers des siècles de transcription manuscrite et de supposées manipulations idéologiques du texte. Cette conception s'exprime essentiellement dans les traductions qui optent pour un parti-pris générique fort et inattendu à la lecture des sources traditionnelles. L'état du texte reçu est jugé insatisfaisant pour plusieurs raisons. Des traducteurs, sans – disent-ils – toucher à la lettre du texte, en réorganisent pourtant les parties. Ainsi Jean de Bonnefon :

> La traduction est littérale, nouvelle par l'expression ou le rythme, mais respectueuse du texte hébreu. On croit que l'ignorance d'un copiste a déplacé le début de la pièce et l'a refoulé à la fin, erreur qu'explique la disposition de l'écriture hébraïque.[799]

Ou, plus récemment, Marc Faessler :

> Mais un travail plus fin sur ce qu'entredit la lettre hébraïque, permet de découvrir en 8,8-14 une sorte de prologue liminaire à l'ensemble du poème où, sous la légèreté d'une comptine et les subtilités de métaphores sibyllines, l'argument du drame qui va se jouer est entièrement exposé. La fin du texte canonique doit donc être déplacée et comprise telle son début.[800]

Les traductions proposées par Jean de Bonnefon comme par Marc Faessler ont ainsi pour but de rétablir ce qu'ils estiment être l'ordre primitif du texte, ou du moins un ordre qui soit plus naturel. Ailleurs, c'est la lettre même du texte qui est remise en cause, critiquée bien souvent pour des raisons similaires : le texte reçu ne fait pas sens ; le bon sens du traducteur

---

[797] Voir Peter Pringle et Laurence Muzy, *Le Cantique des Cantiques, une interprétation selon la Qabalah*, Montréal, Louise Courteau Editrice, 1993 ; Carlo Suarès, *Le Cantique des cantiques selon la cabale*, Éditions de Mortagne, Boucherville (Québec), 1995.

[798] Peter Pringle et Laurence Muzy, ouvrage cité, p. 17. [211]

[799] Jean de Bonnefon, Le *Cantique des cantiques*, traduit littéralement et remis à la scène, illustrations de F. Kupka, Paris, Librairie universelle, 1905, p. 12. [124]

[800] Marc Faessler et Francine Carillo, *L'Alliance du désir. Le Cantique des cantiques révisité*, Genève, Labor et fides, 1995, p. 8. [216]

permettra de rétablir ce qui a été mal transmis par les copistes. On lit ainsi chez Albert Hazan :

> Donc, l'enthousiasme, les dons poétiques, rebelles par excellence à toute méthode et qui la blessent toutes les fois qu'ils la rencontrent, sont cependant, par excellence, la méthode qu'on doit suivre pour connaître l'hébreu de la Bible, puisqu'ils sont, comme la grammaire ou la syntaxe, une des conditions de cet hébreu.
> […]
> Un exemple : Reprenons un distique cité :
> Qu'il me baise des baisers de sa bouche !
> Tes amours sont meilleures que le vin.
> Il n'est pas nécessaire de connaître le parallélisme hébreu pour sentir que ces deux vers sont parallèles, que le deuxième explique le premier. Avec un peu d'hébreu, on éprouve un désir légitime d'obtenir du vers premier qu'il annonce ou fasse deviner le *vin* du deuxième. C'est, vraiment, comme si ce premier faisait des signes de détresse. Et, logiquement, méthodiquement, le savant accomplit les œuvres de secours : ne lisez pas *yishakeni* (qu'il me baise), lisez *yashkeni* (qu'il m'abreuve)…[801]

C'est le sens poétique, dont le traducteur de l'hébreu (langue éminemment poétique selon Hazan) doit faire preuve, qui permet de rétablir un sens que le texte, selon lui, réclame. C'est sans doute Denis Buzy qui décroche la palme du traducteur le plus critique du « scribe » auteur du texte reçu. On lit en effet dans les notes de sa traduction les mentions suivantes, à propos des versets indiqués entre crochets :

> [1,6] : « ce scribe n'a pas pris garde que ces brusques transitions sont familières au Cantique et que, après tout, le lecteur aime bien qu'on ne lui explique pas tout comme à un enfant. »
> [1,7] : « Où gitent les bergers : autre surcharge de scribe, malencontreusement pour le vers et le sens. »
> [2,15] : « nous pensons que le scribe a simplement voulu composer un couplet agréable, sur le modèle du discours de l'époux, sans intention plus profonde »
> [4,5] : « un scribe aura voulu rehausser la grâce de l'image par l'addition poétique… mais elle est en surcharge ici. »
> [4,6] : « ce passage… interrompt la description de l'épouse… nous ne saurions y voir qu'une ébauche de scribe, un pastiche littéraire, du reste assez heureux… Ce scribe n'en demeure pas moins impardonnable d'avoir ainsi osé mêler au Cantique ses malencontreuses notations. »[802]

Ailleurs Buzy propose des lectures alternatives :

> [4,8] : « en lisant ahoti, au lieu d'un second 'itti, inutile »
> [7,12] : « lire bakkeramim au lieu de bakkepharim. Que viennent faire ici les villages, qui n'intéressent en rien les deux époux ? »[803]

La traduction de Buzy reflète la critique qu'il effectue du texte massorétique reçu : les supposés ajouts du scribe étourdi sont traduits, mais en italiques, avec par moments (en 2,15 notamment) la mention « couplets adventices ». En 4,8 et 7,12 en revanche, il traduit « ma

[801] Albert Hazan, *Le Cantique des cantiques enfin expliqué, suivi de La belle et le pâtre, version française pour la scène*, Paris, librairie Lipschutz, 1936, p. vii. [146]
[802] Daniel Buzy, *Le Cantique des Cantiques*, traduit et commenté par D. Buzy, Paris, Éditions Letouzey et Ané, 1950. [153]
[803] *Ibid*.

sœur » selon sa lecture *ahoti*, et « dans les vergers » selon *bakkeramim*, contre le texte source ; néanmoins, le fait qu'il s'agit d'une correction est mis en valeur dans la traduction par l'usage de guillemets simples. Cet important dispositif typographique, auquel s'ajoutent les péritextes volumineux, font que la traduction finit par fonctionner, dans une certaine mesure, comme une édition critique du texte massorétique, mais en français. C'est par ailleurs ce qui justifie la publication d'une nouvelle traduction du Cantique : le travail de critique des sources apporte d'importants éléments nouveaux qui sont susceptibles, *via* la traduction, de jeter une lumière inédite sur le Cantique.

C'est là du reste tout le paradoxe des traductions reposant sur une importante critique des sources. Si le traducteur fait œuvre de compilation, ou encore plus, si le traducteur, tel Buzy, dénonce les erreurs à ses yeux manifestes du texte reçu et tente de reconstituer l'original perdu, il ne produit pas pourtant une nouvelle édition corrigée des sources. Sa traduction est donc l'endroit d'intégration de la critique qu'il effectue des sources dont il dispose. D'où, du reste, en marge des traductions, d'éventuelles mentions du fait que la traduction présente le Cantique des cantiques sous son véritable jour, levant le voile sur les obscurcissements de diverses natures qui en cachaient la vraie nature. Ainsi le titre de la publication dans laquelle Jean de Bonnefon donne sa traduction du Cantique est « Le Cantique des cantiques, traduit littéralement et remis à la scène » ; dans le terme « remis » affleure l'idée que la nature dramatique du Cantique avait été dissimulée ; Bonnefon y voit une manipulation consciente de l'Église catholique, intégrant le Cantique au canon par le biais de sa lecture allégorique :

> Les doctrinaires de la Foi et ceux de la négation se montrent plus préoccupés du combat où ils font armes de tous textes que de la beauté, seule manifestation qui vaille l'honneur et la peine de fixer l'humanité inquiète…
> Les théologiens impitoyables ont pressé ce fruit divin de l'Orient pour en tirer un suc mystique. Mais les théologiens ne sont pas infaillibles et compromettent Dieu, quand ils veulent émasculer le plus beau drame de passion qui soit, pour en faire un dialogue compassé – mais prophétique – entre Jésus-Christ futur et son Église à venir.[804]

Si c'est dans la traduction française que se révèle la nature véritable du Cantique, alors la traduction fonctionne dans une certaine mesure comme une forme d'établissement interlinguistique du texte, dans sa dimension non tant textuelle, lexicale, que sémantique et générique.

3- Enjeux idéologiques et apologétiques du rapport au(x) texte(s) source(s)

Le choix du texte source, mais également la nature du rapport d'acceptation sans réserve ou de critique radicale des textes reçus, sont sous-tendus par des enjeux idéologiques et/ou apologétiques complexes. On a vu plus haut comment pour les collaborateurs de Zadoc Kahn, le texte massorétique était traduit sans consultation de sources secondes, dans une perspective de confiance en la tradition juive de transmission du texte. Les attitudes des traducteurs et, plus largement, des Églises contrastent en la matière.

La mention dans les péritextes « traduit sur les originaux » (ou toute formule approchante) désigne, pour le Cantique, le texte hébreu reçu. C'est attribuer le statut d'« original » à un texte qui n'est évidemment pas celui qui a été rédigé par le rédacteur primitif du Cantique (si tant est que le Cantique ait eu un unique rédacteur primitif). Cette fidélité du traducteur aux « originaux » n'est peut-être pas tant textuelle que linguistique : le

[804] Jean de Bonnefon, Le *Cantique des cantiques*, ouvrage cité, p. 10.

Cantique des cantiques a été rédigé en hébreu, et même si la traduction des Septante, et même la Vulgate sont antérieures aux plus anciens manuscrits hébreux conservés, le texte hébreu reçu reste plus étroitement lié à l'original perdu que les versions anciennes.

La Bible de David Martin l'annonce dans le titre même : il s'agit d'une Bible « sur la Version ordinaire des Églises Réformées, revues sur les Originaux »[805]. Les « Considerations generales sur les livres de l'Ancien Testament (Preface) » qui précèdent la traduction contiennent une forme d'abrégé de l'histoire de la langue hébraïque, qui est une véritable apologie des textes bibliques hébreux :

> Moyse & les autres Prophetes, tous Hebreux de naissance, & écrivant pour des Hebreux, ont tous ecrit en Hébreu, qui étoit leur langue maternelle. C'étoit la plus ancienne Langue du monde ; celle qu'Adam avoit parlé, & que Dieu avoit parlé avec Adam […]. Elle s'étoit conservée parmi le peuple de Dieu jusqu'à la captivité de Babylone, depuis ce temps il n'en resta plus que quelques traces dans la langue Caldaïque & dans la Syriaque, & les Livres de l'Ancien Testament sont depuis plus de deux mille ans les seuls Livres Hébreux qu'il y ait au monde. […] Avec la pureté du langage Hébreu dans lequel nos Prophètes ont écrit leurs Livres, les choses même qu'ils ont écrites se sont conservées pures, & sont venues jusqu'à nous sans rien perdre de leur vérité & de leur sainteté. […] La Synagogue n'eut plus de Prophetes depuis Malachie, & l'Ecriture sainte fut laissée entre les mains d'hommes faillibles, sujets à se méprendre dans les copies qu'ils faisoient de l'Ecriture, & à y laisser couler par inadvertance, ou par l'éblouissement ici d'un préjugé, & là d'un autre, de petits changements, qui se multipliant avec le temps sous la plume des Copistes, auroient pû beaucoup gâter ces Ecrits sacrez. Mais Dieu y pourvut encore d'une autre maniere. Il inspira dans l'esprit des Juifs de ces derniers temps où ils n'avoient plus de Prophètes, un si grand respect pour les Livres saints, qu'ils n'auroient osé, pour rien au monde, ni se relâcher un moment en les transcrivant, ni en changer une seule lettre. […] Que ç'ait été dans cet espace de temps, & au siecle des Maccabées, comme l'ont cru plusieurs Savans, que commença à se dormer dans le sein de ce peuple la fameuse révision du Texte Hebreu, à laquelle on a donné le nom de Massore, ou, comme veulent les autres, que ce n'ait été que plus de dix cents ans après, & vers le commencement du cinquieme siècle, qu'elle fut composée par plusieurs docteurs juifs, qui se donnerent une peine incroyable pour compter non seulement tous les mots, mais encore toutes les lettres de l'Ecriture sainte, quoi qu'il en soit, dis-je, du temps de cette fameuse Massore, il paroit par là, aussi bien que par diverses autres preuves qu'il seroit aisé d'en produire, jusqu'à quelle exactitude les Juifs ont porté leur vénération pour les Livres de leurs Prophètes, afin d'en prévenir jusqu'à la moindre altération. […] Bien loin donc de soupçonner de ce crime les Juifs qui avoient vêcu avant le temps de Jesus-Christ & des Apostres, nous leur devons des louanges de l'exactitude & de la fidélité avec laquelle ils ont conservé les Livres Divins.[806]

David Martin insiste bien dans cette préface sur l'importance historique de l'Hébreu, qu'il considère comme première langue du monde car langue de la création et langue adamique[807], et comme langue de la rédaction inspirée de l'Ancien Testament. Ces théories sont partagées dans l'ensemble à son époque par les catholiques ; Martin va cependant plus loin, en défendant non seulement l'idée que les originaux étaient rédigés en hébreu, mais que le travail des massorètes est non seulement digne de confiance, mais encore œuvre de la

[805] *La Sainte Bible, qui contient le Vieux et le Nouveau Testament […],* Amsterdam, chez Henry Desbordes, Pierre Mortier, Pierre Brunel, Libraires. 1707. [42]
[806] *Ibid*.
[807] Voir à ce sujet l'ouvrage de Claude-Gilbert Dubois, *Mythe et langage au XVI^e siècle*, Bordeaux, Ducros, 1970, nouvelle édition, Paris, Eurédit, 2010.

Providence divine, puisque Dieu a par eux « pourvu » à la transmission fidèle des textes originaux.

David Martin s'oppose ici essentiellement aux traducteurs catholiques qui se fondent sur la Vulgate parce qu'elle est la version de l'Église romaine, et qui justifient cette position entre autres par la remise en cause de la transmission massorétique. On lit ainsi dans la préface intitulée « brief moyen de discerner les Bibles Orthodoxes, d'avec celles que l'Eglise ne reçoit » d'une édition de 1648 de la Bible catholique de Louvain[808] cette justification de la Vulgate :

> Nous n'avons pas aussi eu autre resolution, sinon de conformer nostre version à la vulgaire latine que l'Eglise a receue de tous temps, car bien que l'Hebrieu, qui est maintenant de l'Ancien Testament, & le grec du nouveau, tel que nous l'avons, semble favoriser en quelques passages les heretiques […]
> Car pour l'ancien Testament il n'y a aucun qui ne sçache que depuis l'Ascension de nostre Seigneur, jusques au sixième siecle, que les Juifs ont grandement mutilé, tant la version Grecque des septantes que les originaux Hebrieux, & ce d'autant qu'ils se voyaient convaincus par les Chretiens, qui monstroient les plus évidentes & claires propheties du Messie.

Cette édition de la Bible de Louvain désigne ici, sans les citer explicitement, les Massorètes, qui ont de fait œuvré après la naissance du Christ, jusqu'au IX^e^ siècle environ ; le préfacier, selon un préjugé largement diffusé, estime que leur travail a eu pour but conscient et calculé d'expurger la Bible de toute allusion à l'avènement du Christ, sensément préfigurée par l'Ancien Testament. Le choix de la Vulgate se fait ici dans un double mouvement de conformation aux textes de l'Église catholique : la version jugée authentique est traduite, et l'hébreu est repoussé parce qu'il est considéré moins conforme aux originaux que la Vulgate. Cette position qui peut sembler paradoxale est en fait relativement répandue : la Vulgate et les Septante, qui sont pourtant des traductions de l'original hébreu perdu, seraient plus fiables que le texte hébreu reçu, parce que, toutes traductions qu'elles soient, elles restent conforme à l'esprit du texte originel, sinon à sa lettre, là où le texte hébreu est susceptible d'avoir été perverti dans son esprit et dans sa lettre.

Il convient ici de mesurer la portée historique de cette querelle autour de la transmission du texte hébreu. L'argument de la falsification, très présent dans les péritextes des Bibles intégrales catholiques de la Contre-Réforme, tend à disparaître des Bibles intégrales à partir du XVIII^e^ siècle, à mesure que progresse la critique biblique[809]. La diffusion

---

[808] *La Saincte Bible. Contenant le Vieil & Nouveau Testament. Traduite en François selon la vulgaire Edition Latine, & version des Docteurs de Louvain. Revue de nouveau, & plus exactement corrigée, outre les precedentes impressions. Avec un brief moyen de discerner les Bibles Orthodoxes, d'avec celles que l'Eglise ne reçoit*, Rouen, Chez David du Petit Val, 1648.

[809] Pour Henri Meschonnic cependant, la critique textuelle des textes bibliques reste par principe affectée par une manie du soupçon entachée d'un certain antijudaïsme. Il écrit ainsi dans *Un coup de philosophie dans la Bible* (Paris, Bayard, 2004), p. 25 : « Quant à la philologie qui s'exerce sur la Bible, elle est aussi essentiellement un dix-neuviémisme, c'est-à-dire un archaïsme. Elle est toute entière critique des sources, « théorie documentaire » : elle se consacre à décomposer et à recomposer le texte en documents, Pentateuque ou Hexateuque, et selon les diverses dénominations du divin. Elle est originiste. Le résultat, avec toute sa science, et son sérieux, c'est qu'elle est destructrice de la poétique du texte. En quoi la philologie biblique participe du sémiotisme régnant, en plus de l'attitude théologiquement programmée envers le texte massorétique. » C'est une vision des choses, comme toujours chez Meschonnic, très tranchée, et que nous ne partageons pas véritablement, même si d'une part, il faut bien constater que certains traducteurs (cf. *supra*) opèrent dans leur traduction du Cantique des recompositions du texte pas toujours justifiées en faisant appel à la philologie et à la critique des sources. Nous constatons du reste que ce « dix-neuviémisme » n'a pas attendu le XIX^e^ siècle pour s'exercer. D'après Frédéric Delforge (« Les éditions protestantes de la Bible en langue française », p. 325-340, dans Jean-Robert Armogathe (dir.), *Le Grand Siècle et la Bible*, collection Bible de tous les temps, Paris, Éditions

des méthodes de la critique historique et textuelle contraint les deux camps à modérer leur position : la transmission du texte hébreu n'est pas infaillible ; les variations textuelles éventuelles d'un manuscrit à l'autre, les discordances entre les versions anciennes et le texte massorétique ne sont pas pour autant à mettre au compte d'une stratégie de falsification des textes sacrés.

Les traductions séparées du Cantique des cantiques reflètent partiellement les enjeux idéologiques et apologétiques liés aux choix du texte source, et à la question de l'importance de la critique des textes hébreux. Alors que les enjeux confessionnels et apologétiques sont fondamentaux dans le choix des textes sources des Bibles intégrales, la situation pour ce qui est des traductions séparées est à la fois plus diverse et plus flottante. D'une part, la méfiance envers un texte hébreu manipulé dans un sens antichrétien subsiste plus longtemps chez les traducteurs des éditions séparées. D'autre part, ces traducteurs prennent dans l'ensemble davantage de liberté avec les textes sources.

Beauchesne, 1989, p. 330), dès 1650, Cappel reprenant un argument d'Elie Lévita avait montré « qu'il convient de considérer le texte massorétique comme une recension, et non comme un « texte reçu » indiscutable. Cappel estime qu'il faut utiliser d'autres textes (la Septante, la Vulgate, les Targums, des commentaires juifs, etc.) pour établir le texte de base de toute traduction de l'Ancien Testament ». (Voir Voir Louis Cappel, *Critica Sacra, sive de variis quae in sacris Veteris Testamenti libris occurrunt lectionibus Libri Sex*, Paris, 1650).
D'autre part nous constatons de fait une différence dans le rapport au texte reçu entre les pratiques des traducteurs juifs, qui globalement acceptent le texte reçu, et celle des traducteurs chrétiens, du moins pour les Bibles intégrales, qui exploitent davantage les travaux de la critique.

Huitième chapitre : traduction et génie des langues

Le chapitre précédent traitait des textes sources des traductions françaises du Cantique des cantiques, et des enjeux idéologiques et confessionnels du choix du texte hébreu massorétique et de la Vulgate latine. Le choix du texte source est également celui d'une langue source. Si le latin ne pose pas outre mesure problème aux traducteurs, l'hébreu en revanche est pour les traducteurs source d'interrogations qui concernent autant la dimension concrète de leur travail traductif que la façon dont, en amont, ils envisagent la confrontation de la langue hébraïque et de la langue française. Une notion clé ici est celle du génie de la langue. Cette notion en effet, en supposant à chaque langue – et aux peuples dont elles sont l'émanation et l'expression – un esprit distinct, articule des présupposés à la fois esthétiques et politiques déterminants pour la réalisation même de la traduction. La présence, dans les marges du Cantique des cantiques, d'une théorie du génie des langues – ou de son inexistence – fait ainsi partie intégrante du projet de traduction explicite ou implicite.

I- La théorie : définition du génie hébreu et du génie français

Avant d'étudier concrètement les éléments linguistiques autour desquels se concentrent dans notre corpus les élaborations sur le génie des langues hébraïque et française, dégageons les enjeux du recours à cette notion.

1- Silence relatif sur le génie du latin

Un constat s'impose en premier lieu : celui de l'absence, dans notre corpus du moins[810], de la référence à un génie du latin, opposé au génie de la langue française. Les traducteurs de la Vulgate n'élaborent pas de dispositifs théoriques destinés à exposer l'éloignement des deux langues et l'élaboration de dispositifs traductifs spécifiques. Plusieurs facteurs peuvent conduire à cette absence *a priori* surprenante. D'une part, la conscience que la Vulgate est elle-même une traduction a pu dans une certaine mesure prévenir les développements mettant en rapport génie de la langue et génie particulier de l'auteur[811]. D'autre part, le texte de la Vulgate ne pose pas outre mesure problème linguistiquement ; il ne comporte pas de hapax ou de ruptures de construction frappantes mettant les traducteurs au pied du mur de l'hétérogénéité linguistique de leur langue et de celle du texte source. Alors

[810] L'évocation d'un génie du latin contrastant avec celui du français est à l'œuvre dans d'autres types de traductions, littéraires cette fois, tout particulièrement à l'époque classique. Le colloque « Génie national et traductions en français aux siècles classiques (1610-1815) », organisé par le CERC - Sorbonne Nouvelle - Paris 3 et l'HTLF - CRLC - Paris IV-Sorbonne, qui s'est tenu les 19 et 20 mai 2011 à Paris, a fait apparaître l'importance prise, notamment dans le contexte de la querelle des Anciens et des Modernes, par la définition du génie français par comparaison avec le génie latin, dans une tension entre émulation et imitation.

[811] Encore que certains traducteurs semblent oublier que la Vulgate n'est pas le texte originel du Cantique, mais une traduction. Ainsi le docteur B. N. (il semble qu'il faille derrière ces initiales reconnaître un certain Barthélémy Nègre) écrit-il : « Renan a traduit aussi le Cantique du latin en français. Il semble qu'il a remarqué le ridicule qu'il y a en M. de Saci, d'attacher des mamelles de femme à la poitrine d'un homme ; il a voulu l'éviter et, pour cela, il a traduit le mot *ubera* par caresses. Nous disons à M. Renan : Cette traduction est mauvaise ; le mot *ubera* n'a jamais signifié des caresses, il a toujours signifié des mamelles, sein, gorge de femme ou de fille ». Le docteur B. N., qui d'après les péritextes de sa traduction ne brille pas par ses connaissances philologiques, semble ignorer, ou feindre d'ignorer, que le Cantique ne trouve pas son origine dans la Vulgate, et que Renan traduit de l'hébreu.

même que la notion de génie de la langue française s'est développée entre autre dans le contexte d'une rivalité des langues apparue avec le développement des langues vernaculaires s'opposant à l'hégémonie latine, quand il s'agit des traductions de la Bible, les deux génies semblent oublier la concurrence qui les opposait sur les terrains littéraires.

Du reste, certains traducteurs[812], se fondant sur la Vulgate, ponctuent leurs péritextes de commentaires sur le génie hébreu. Le génie hébreu pour ces traducteurs semble ainsi se transmettre, au-delà du filtre de la traduction latine, et imprégner le Cantique des cantiques dans quelque langue qu'on le lise.

2- Évolution de la notion de génie en marge des traductions du Cantique des cantiques

a- Définition de la notion de génie de la langue

Le seul génie linguistique à véritablement poser problème à nos traducteurs semble donc être celui de l'hébreu, à quelque moment que ce soit de l'époque couverte par notre corpus. Si la notion du génie des langues, à partir du moment où elle apparaît, se maintient tout au long de la période que nous étudions, elle connaît des variations conséquentes, qui n'affectent pas tant sa définition que les caractéristiques dont sont revêtues l'une relativement à l'autre les langues hébraïque et française. L'émergence du concept de génie des langues semble historiquement lié, dans le contexte français en tout cas, à l'émergence de la langue française comme langue cible. La confrontation du français et de ses usages – sinon de ses normes, encore mal établies au début de la période considérée ici – avec les langues anciennes ou modernes traduites pose la question de la différence, non seulement lexicale, mais également syntaxique et surtout poétique des langues.

La notion de génie de la langue n'existe pas en tant que telle au début de l'époque couverte par notre corpus. Gilles Siouffi, auteur d'un ouvrage intitulé *Le Génie de la langue française. Étude sur les structures imaginaires de la description linguistique à l'Âge classique*, note que « le XVII^e^ siècle ne dispose pas du surplomb nécessaire pour identifier avec précision des « génies » des langues. Sa façon d'employer le terme est donc particulièrement vague, floue, souvent déconcertante »[813]. Les dictionnaires de l'époque en témoignent. Le *Thresor de la langue françoise*[814] de Nicot est extrêmement laconique : « Genie, m. penac. Genius. *Est le naturel et inclination d'un chacun* ». Le premier dictionnaire de l'Académie française, paru en 1694, n'évoque pas à l'entrée « génie » le génie des langues ; il mentionne en effet d'abord « l'esprit ou le demon, soit bon soit mauvais, qui selon la doctrine des Anciens accompaignoit les hommes depuis leur naissance jusques à leur mort » ; il note ensuite « On dit, *Le genie de la France*, pour dire, l'Ange tutelaire de la France », avant enfin d'évoquer « l'inclinaison ou disposition naturelle, ou le talent particulier d'un chacun[815] ». Pour les premiers Académiciens français, la notion de génie n'est pas encore utilisée pour désigner la « disposition naturelle » du peuple français et de la langue française. Cependant c'est à cette époque, à la toute fin du XVII^e^ siècle[816], qu'apparaît cette notion dans des titres d'ouvrages théoriques[817], qui en l'occurrence sont prioritairement destinés aux

[812] Notamment Charles Cotin et Michel de Marolles, dont nous développeront ultérieurement les exemples.
[813] Gilles Siouffi, *Le Génie de la langue française. Étude sur les structures imaginaires de la description linguistique à l'Âge classique*, Paris, Honoré Champion éditeur, 2010, p. 38.
[814] Jean Nicot, *Thresor de la langue Françoyse, tant ancienne que moderne*, à Paris, chez david Douceur, libraire juré, 1606.
[815] *Le Dictionnaire de l'Académie Françoise*, Dédié au Roy, Paris, chez J.-B. Coignard, 1694, p. 517.
[816] Du moins, si l'on en croit la consultation du catalogue de la Bibliothèque Nationale de France.
[817] Voir par exemple Jean Ménudier, *Le Génie de la langue françoise, c'est-à-dire : ses propriétés, ses élégances et ses curiosités, dont plusieurs n'ont point encore été mises en lumière, avec une claire explication des*

non-francophones, dans le but d'acquérir le bon usage de la langue française. Un peu plus tard apparaît cette notion dans les titres de traductions des anciens, effectuées, précisément, en conformité avec le génie de la langue française[818]. Significativement – toujours en jugeant d'après le catalogue de la Bibliothèque nationale – la première publication d'une traduction à utiliser cette notion dans son titre est une traduction des Psaumes depuis l'hébreu[819].

La notion de génie de la langue française semble apparaître dans la deuxième moitié du XVII^e siècle, dans un contexte esthétique et politique déterminant, puisque c'est à la fois la période de la définition de normes et d'usages linguistiques, aussi bien orthographiques que grammaticaux et lexicaux, et celle de l'affirmation de la France en tant que grande nation[820]. Les deux phénomènes sont conjoints, si l'on en croit l'épître au roi – en l'occurrence, Louis XIV – qui ouvre le premier dictionnaire de l'Académie française[821] :

> C'est sur de tels fondemens que s'appuye l'esperance de l'Immortalité où nous aspirons ; & quel gage plus certain pouvons-nous en souhaiter que vostre Gloire, qui asseurée par elle mesme de vivre eternellement dans la memoire des hommes, y fera vivre nos Ouvrages ? L'auguste Nom qui les deffendra du temps, en deffendra aussi la Langue, qui aura servi à le celebrer […]. La superiorité de vostre Puissance l'a desja rendue la Langue dominante de la plus belle partie du monde.[822]

---

principales et un ample indice des mots qui n'ont pas été mis icy selon l'ordre alphabétique (Jena, H. Bilke, 1681) : il s'agit là d'un ouvrage bilingue, français et allemand, proposant une traduction pour un nombre très importants de termes, voire de locutions françaises. L'ouvrage a manifestement pour but de permettre l'apprentissage du français, et d'ancrer chez « les étrangers qui s'en serviront » (épitre au lecteur, n.p.). Voire également l'ouvrage de Joseph Leven de Templery, *Le Génie, la politesse, l'esprit et la délicatesse de la langue françoise, nouvelles remarques contenant les belles manières de parler de la cour* (Bruxelles, J. Léonard, 1701), destiné aux lecteurs des Provinces Unies, qui, d'après l'auteur, ne peuvent se targuer de parler français parce qu'ils ont eu une « nourrice wallone » : « n'ayant pas toujours le tems ni l'occasion d'aller apprendre à Paris la finesse d'une Langue qu'ils sont obligez de bien savoir, pour se distinguer du commun du Peuple, ne peuvent en connoître le Genie, l'Esprit & la Delicatesse, que par la lecture de quelques bons livres ». Gilles Siouffi note dans son ouvrage que « ce pompeux titre dissimule des intentions très variées, et qui n'ont pas souvent à voir avec la définition d'un authentique « génie de la langue ». À la consultation, les quatre ouvrages cités [dont celui de Ménudier] se révèlent à la vérité bien décevants » (ouvrage cité, p. 41), en ce qu'il ne sont guère qu'un abrégé des usages en vigueur, et non une élaboration théorique doublée d'une réflexion sur la langue.

[818] Voir par exemple le recueil de textes littéraires latins, sans doute destiné à l'apprentissage de cette langue, paru sous le titre *La Langue latine mise à la portée de tout le monde par la version mot à mot, ou Recueil d'auteurs classiques en vers et en prose, avec une double traduction, l'une littérale et l'autre conforme au génie de notre langue*, Lyon, imprimerie des frères Périsse, 1787.

[819] Voir Joseph-Michel Laugeois de Chastellier, *Traduction nouvelle des Pseaumes de David, faite sur l'hébreu & justifiée par le génie de la langue*, Montauban, chez Jerôme Legier ; Paris, chez Herissant, 1757. Le traducteur estime que les traductions françaises des Psaumes, quand elles sont faites sur la Vulgate (elle-même faite sur le grec par les Septante qui d'après lui maîtrisaient mal le grec), ne sont pas conformes au génie de l'hébreu ; c'est pour cette raison qu'elles paraissent souvent obscures. Sa traduction a donc pour but, par un retour au texte hébreu, de préserver à la fois le « génie de la langue », lequel n'est jamais défini très précisément, et l'impératif de clarté dans la traduction. Il écrit p. xxiii : « Le moyen dont je me sers est fort simple, c'est de distinguer toujours autant qu'il est possible, le génie de la langue originale, de celle dans laquelle je traduis : distinction dont on s'est servi si heureusement pour les ouvrages profanes ».

[820] Gilles Siouffi écrit ainsi : « Dans la perspective d'un public dont le français est la langue maternelle, il est clair que l'usage de la formule de « génie de la langue française » a une tout autre signification. Sa valeur transcendante, sa dimension d'inaccessibilité, l'emporte nettement sur la volonté d'en donner une version tangible, fût-elle grossièrement esquissée. L'éloge de la langue française devient alors un discours à usage purement interne, dont on en vient à se demander parfois s'il n'a pas comme unique destination de réchauffer l'idée nationale chez ses lecteurs. » (ouvrage cité, p. 43)

[821] *Dictionnaire de l'Académie Française*, ouvrage cité, 1694.

[822] *Ibid*, p. iii.

Ce lien entre esprit de la langue et grandeur politique du peuple dont elle est l'idiome sera un des principaux axes de la transformation de la notion de génie de la langue aux XVIII^e^ et XIX^e^ siècles. Il est dans une certaine mesure perceptible dans la deuxième section[823] de l'article « génie » du *Dictionnaire philosophique* de Voltaire. L'auteur écrit :

> Pourquoi disons-nous le génie d'une langue ? C'est que chaque langue par ses terminaisons, par ses articles, ses participes, ses mots plus ou moins longs, aura nécessairement des propriétés que d'autres langues n'auront pas. Le génie de la langue française sera plus fait pour la conversation, parce que sa marche nécessairement simple et régulière ne gênera jamais l'esprit. Le grec et le latin auront plus de variété. Nous avons remarqué ailleurs que nous ne pouvons dire « Théophile a pris soin des affaires de César » que de cette seule manière, mais en grec et en latin on peut transposer les cinq mots qui composeront cette phrase en cent vingt façons différentes, sans gêner en rien le sens.
> Le style lapidaire sera plus dans le génie de la langue latine que dans celui de la française et de l'allemande.
> On appelle *génie d'une nation* le caractère, les mœurs, les talents principaux, les vices même, qui distinguent un peuple d'un autre. Il suffit de voir des Français, des Espagnols, et des Anglais, pour sentir cette différence.[824]

Voltaire définit ici le génie par les « propriétés » des langues, qui se distinguent, d'après la première partie de l'article, par des éléments grammaticaux (par « terminaisons », il entend sans doute les désinences nominales et verbales porteuses de la marque de l'accord) et lexicaux (longueur, d'où composition des mots). Immédiatement ensuite Voltaire désigne un trait qui relève en fait davantage de l'usage : l'idée, implicite ici, que l'ordre des mots en français est immuable. Cette affirmation est une des pierres angulaires des théories du génie français, qui serait caractérisé par son naturel et sa clarté du fait que, ne possédant pas de déclinaisons, la perception de la fonction des mots dans la phrase, et donc la bonne compréhension de la phrase, dépend de l'ordre dans lequel les mots sont placés[825]. Gilles Siouffi voit dans l'élévation de l'usage à la norme une des caractéristiques de la formation de la notion de génie de la langue française :

> Ce qui caractérise la période que nous avons décrite [il s'agit de la deuxième moitié du XVII^e^ siècle], et en laquelle on peut voir le creuset de la systématicité qui sera plus tard effectuée, c'est la prégnance indiscutable, indescriptible en tant que telle, de l'idée de norme. […]
> À la vérité, c'est sans doute dans l'imbrication inédite entre les dimensions de norme et d'usage – imbrication qui ne se présentera plus avec la même force dans notre

[823] La première section de l'article est consacrée au génie individuel, notamment des inventeurs ayant permis d'améliorer l'art et la production d'objet manufacturés.
[824] Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, article « Génie », p. 35-36 dans les *Œuvres* de Voltaire, avec préface, Avertissement, Notes, etc. par M. Beuchot, Tome XXX, *Dictionnaire philosophique*, Tome V, Paris, Lefèvre, 1829.
[825] Notons toutefois que s'il est vrai que « Théophile a pris soin des affaires de César » ne signifie pas la même chose que « César a pris soin des affaires de Théophile », le sens ne varie pas si l'on écrit « Théophile des affaires de César a pris soin » ; en revanche, cette nouvelle formulation surprend. Le français supporte, quoi qu'en dise Voltaire, une permutation des mots jusqu'à un certain point ; en revanche, le goût, présupposé implicite dans la définition de Voltaire, ne le supporte pas. Il y aurait également bien des choses à dire sur l'ordre des mots supposé plus souples en allemand : outre que la place du verbe est fortement contrainte par le type de proposition dans lequel il se trouve, la permutation des mots n'est pas sans induire des modifications du sens. *Ich esse den Kuchen* et *den Kuchen esse ich* n'impliquent pas exactement la même chose.

> histoire, et qui n'a peut-être pas d'équivalent dans les autres traditions culturelles – que semble le mieux pouvoir être saisie la production grammaticale classique.[826]

L'idée que le bon usage est érigé en norme, qui suppose par ailleurs une conception, consciente ou non, de la transcendance de la langue française, a des conséquences fondamentales sur la définition des projets de traduction, et sur la pratique de la traduction.

b- En marge des traductions du Cantique des cantiques : le génie de la langue française, de l'insuffisance à l'hégémonie

Les traducteurs du Cantique des cantiques qui mettent en œuvre leurs traductions en fonction des prérequis du génie de la langue française le font en général à partir d'une confrontation du génie français au génie hébreu, ils partent en tout cas du constat du fossé qui sépare les deux langues. Un phénomène intéressant se révèle lorsque que l'on considère la période étudiée dans une perspective diachronique : le rapport hiérarchique entre les langues tend à s'inverser ; l'insuffisance du français à l'époque des premières traductions de la Bible en français faisant place à une hégémonie du génie de la langue française.

La célèbre « apologie du translateur » rédigée par Olivétan et insérée en préface à sa traduction de la Bible[827] n'utilise pas la notion de génie, mais expose néanmoins le rapport des langues française et hébraïque en des termes mémorables :

> veu aussi quil est autant difficile (comme vous le sauez) de pouuoir bien faire parler a leloquence Ebraicque & Grecque/ le languaige françoys (lequel nest que barbarie au regard dicelles) si que lon vouloit enseigner le doulx rossignol a chanter le chant du corbeau enroue.[828]

Pour Olivétan, la difficulté du traducteur de la Bible tient à ce que la langue française, relativement à l'hébraïque, est ce qu'est le corbeau au rossignol : le français ne dispose pas des moyens poétiques de l'hébreu – ni du grec ; il se caractérise par sa « barbarie », c'est-à-dire son manque d'articulation, d'éloquence, ainsi que, comme nous l'apprend la lecture de la suite de l'apologie, sa nature mixte, tout plein qu'il est de mots étrangers – notamment latins. La traduction devra donc se faire au moyen d'une langue imparfaite :

> ainsi dõc par faulte dautre termes auõs este astreinctz de user des presens/ en nous acommodant a nostre temps/ et comme parlant barbare auec les barbares. Au surplus ay estudie tant qui ma este possible de madonner a ung commun patoys et plat langaige/ fuyant toute affecterie de termes sauuaiges emmasquez & non accoustumez/ lesquelz sont escorchez du Latin.[829]

On pourrait supposer que cette hiérarchie des langues vient du fait que la langue française n'est pas encore codifiée – de fait, Olivétan insiste sur son aspect composite, signe, pour lui, de barbarie. Cependant, vingt ans seulement après lui, Castellion articule le problème de façon relativement différente : l'usage d'une langue non composite est pour lui

---

[826] Gilles Siouffi, ouvrage cité, p. 20.

[827] *La Bible, qui est toute la Saince Escripture. En laquelle sont contenus le Vieil Testament & le Nouveau translatez en François. Le Vieil de l'ebrieu, & le Nouveau du grec. Aussi deux amples tables l'une pour l'interpretation des propres noms, l'autre en forme d'indice pour trouver plusieurs sentences & matieres*, Neufchastel, par Pierre de Wingle, 1535. [4]

[828] *Ibid*.

[829] I*bid*.

également un impératif, mais sans pour autant que l'état contemporain du français ne fasse l'objet d'une dévalorisation au profit de l'hébreu[830].

Au début de la période que nous étudions, sans que la notion de génie de la langue française soit encore théorisée, apparaît tout de même une réflexion en marge des traductions de la Bible sur l'hétérogénéité des langues hébraïque et française, qui, dans le cas d'Olivétan, conduit à au constat de l'insuffisance de la langue française. Si la Bible est si malaisée à traduire, c'est davantage en vertu de cette hiérarchie des langues qu'à cause de leur hétérogénéité.

La situation évolue au fil du temps ; il semble en effet qu'à partir du moment où se construit la notion de génie français, la problématique de la traduction se concentre non plus autour d'un manque propre à la langue française (puisque celle-ci s'est fixé des normes et des usages qui l'unifient dans une certaine mesure à l'image des langues anciennes[831]), mais autour de l'idée de la différence radicale des « génies » hébreu et français. Les péritextes des traductions sont d'ailleurs à l'occasion les lieux de l'expression d'une affirmation de la valeur de la langue française. On lit ainsi dans la « Préface sur le Livre du Cantique des Cantiques de Salomon » de Michel de Marolles un plaidoyer pour la langue française qui s'oppose aux propos d'Olivétan :

> Salomon […] use de redites à la maniere de plusieurs, qui ont écrit entre les Anciens. Mais ces redites-là mesmes ont esté rendues differemment, selon l'abondance de nostre Langue, qui n'est point ni si miserable, ni si delictueuse, que quelques uns des nostres l'ont voulu insinuer dans leurs Ecrits, ou par leurs discours de vive voix dans une conversation. Ce qui fait bien connoistre que le bel usage ne leur en est pas trop familier : mais il l'est bien moins encore à ceux, qui l'appellent *un jargon,* ou *un Barragoin* (qui sont d'étranges mots), ou qui la nomment *servante, Fole & Inconstante*, ne le font tout exprés de la sorte, que pour relever infiniment au dessus d'elle l'élegance & la beauté de la Langue Latine, à quoy la discipline du College les a pu accoustumer de longue main. Mais cela d'ailleurs est si mal honneste & si peu vray, que si l'on se fait justice, ou si l'on est tant soit peu raisonnable par la connoissance de l'une & l'autre Langue, peut-estre que la Langue Françoise, parmi ceux qui sçavent aujourd'huy l'art de s'en bien servir, n'est point du tout inferieure à la Latine, cette langue tant estimée, qu'on ne meprise point, & qui ne laissera pas aussi

[830] Voir notamment l'« Avertissement touchant cette translation », dans *La Bible nouvellement translatée […]*, Bâle, pour Iehan Heruage, 1555 [8]. Castellion y affirme « Quant au langage François, j'ai eu principallement égard aux idiots, et pourtant ai-je usé d'un langage commun e simple, e le plus entendible qu'il m'a été possible. E pour cête cause, au lieu d'user de mots grecs ou latins qui ne sont pas entendus du simple peuple, j'ai quelque fois usé des mots François quand j'en ai peu trouver ; sinon j'en ai forgé sur les Français par necessité » (p. 197 dans la réédition de Pierre Gibert, Paris, Bayard, 2005). Cette traduction « pour les idiots » ne doit pas être comprise selon le sens actuel péjoratif du terme : il n'y a pas chez Castellion de hiérarchie des langues, alors même que les langues hébraïque et française sont perçues comme fondamentalement différentes.

[831] Voir à ce sujet la préface du premier dictionnaire de l'Académie française : « On dira peut-estre qu'on ne peut jamais s'asseurer qu'une Langue vivante soit parvenue à sa dernière perfection ; Mais ce n'a pas esté le sentiment de Ciceron, qui après avoir fait de longues reflexions sur cette matiere, n'a pas fait difficulté d'avancer que de son temps la Langue Latine estoit arrivée à un degré d'excellence où l'on ne pouvait rien adjouster. Nous voyons qu'il ne s'est pas trompé, & peut-estre n'aura-t-on pas moins de raison de penser la mesme chose en faveur de la Langue Françoise, si l'on veut bien considerer la Gravité & la Varieté de ses Nombres, la juste cadence de ses Periodes, la douceur de sa Poësie, la regularité de ses Vers, l'harmonie de ses Rimes, & sur tout cette Construction directe, qui sans s'esloigner de l'ordre naturel des pensées, ne laisse pas de rencontrer toutes les delicatesses que l'art est capable d'y apporter », ouvrage cité, n.p.

de conserver toutes les beautez & toute son élegance dans les Ouvrages de ceux, dont le mérite & la repitation sont connus de toute la terre.[832]

L'exemple de la préface de Marolles illustre particulièrement bien la façon dont les traductions – et ici les textes bibliques ne se distinguent guère des ouvrages littéraires latins et grecs – sont le lieu d'une confrontation des langues, et d'une promotion de la langue française. Marolles glisse ici de l'exposition d'un point de traduction (là où Salomon se répète, il varie) à un développement sur les qualités de la langue française qui n'a plus grand chose à voir avec la traduction du Cantique : il s'engage dans le débat qui sera au centre de la querelle des Anciens et des Modernes, soutenant que le français n'est ni un « jargon », ni un « baragoin », mais qu'elle est égale en dignité, élégance et beauté à la langue latine. La conséquence en est que la traduction devient un moyen de défense et illustration des capacités poétiques du français : d'où le choix, pour traduire le Cantique, des vers ; d'où une traduction qui introduit de la variété là où l'original (latin, ici) en était occasionnellement dépourvu.

À mesure que s'affirme aux marges des traductions du Cantique des cantiques l'existence d'un génie de la langue française (avec son corolaire qui est que l'on ne saurait traduire en français sans mettre le texte français obtenu aux normes requises par ce génie), la conception du génie de la langue source tend à évoluer dans un sens inverse, vers une forme de dépréciation. Dès lors, les problèmes de traduction ne sont plus simplement ceux de l'hétérogénéité des langues, mais l'idée d'un manque de la langue source vient se greffer à l'expression de sa différence. Nous reviendrons plus en détail sur ce point dans le sous-chapitre suivant, qui traite de la façon dont les traducteurs du Cantique des cantiques conçoivent les spécificités linguistiques de l'hébreu.

L'âge d'or de la notion du génie de la langue française semble être le XIX^e^ siècle[833]. La notion a été critiquée notamment par Henri Meschonnic, qui consacre l'essai *De la langue française. Essai sur une clarté obscure*[834] au combat contre l'idée que le génie de la langue française réside dans sa clarté. Il reste néanmoins que cette notion, quelle que puisse être sa validité et quelles que soient les critiques qui se sont élevées contre elle, a profondément marqué la conscience et l'inconscient que Français et francophones ont d'une part de leur langue, et d'autre part des autres langues[835]. En témoigne la récurrence de l'expression dans les péritextes du Cantique, dans des contextes du reste tout à fait divers. Les auteurs du *Grand livre du Cantique des cantiques* légitiment ainsi la présence dans leur ouvrage de deux

---

[832] Michel de Marolles, abbé de Villeloin : *Le Cantique des cantiques de Salomon. Traduction en vers selon le sens Litteral, qui se doit expliquer par un sens mystique, tirée de la Version en Prose […]*, Paris, de l'imprimerie de Jacques Langlois, 1672, p. 3-4. [32]

[833] Un indice en est le nombre impressionnant de publications de traductions des auteurs grecs et latins effectuées « selon le génie de la langue française », d'après le catalogue de la Bibliothèque nationale de France ; les siècles précédents et le XX^e^ siècle ne présentent pas une telle récurrence de cette mention dans les titres des publications.

[834] Henri Meschonnic, *De la langue française. Essai sur une clarté obscure*, Paris, Hachette Littératures, 1997.

[835] Il serait intéressant de se demander si cette croyance dans le génie des langues est partagée par les locuteurs, écrivains et traducteurs européens vis-à-vis de leurs propres langues, du français et des langues bibliques. Si les philologues anglo-saxons des XVIII^e^ et XIX^e^ siècles (Lowth, Herder, Ewald notamment) se perdent en conjectures sur la nature de la poésie des Hébreux, sur le système verbal des langues sémitiques, etc., ils ne semblent pas, à notre connaissance, théoriser outre mesure sur le génie de l'anglais et de l'allemand, alors même que la constitution de l'allemand, dans le cadre notamment de la traduction de Luther, entretient des liens fondamentaux avec l'émergence de l'idée de nation allemande.
De façon similaire, il serait intéressant de savoir s'il existe des théories du génie de la langue hébraïque, de la langue arabe, de la langue chinoise, formulées par les locuteurs de ces mêmes langues, dans le cadre éventuel d'une réflexion sur la correspondance entre génie linguistique et génie national, ou si ces théories développées en Occident (du génie des langues sémitiques, du génie de la langue chinoise), ne sont essentiellement, comme le suppose notamment Edward Saïd, que projections malvenues (voir notamment E. Saïd, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Traduit de l'américain par Catherine Malamoud. Paris, Éditions du Seuil, 1980).

traductions, une interlinéaire superposant l'hébreu massorétique et le français (qu'il faut lire de droite à gauche) et une traduction française dans une forme traditionnelle :

> L'interlinéaire est une traduction à part entière.
> Le lecteur appréciera toute la souplesse nécessaire à une traduction honnête. Chaque fois que cela nous a été possible nous sommes restés au plus près de l'hébreu dans la traduction interlinéaire. La traduction linéaire, elle, s'est voulue plus respectueuse de la beauté et du génie de la langue française.[836]

La réapparition, au détour d'une phrase, de la notion de génie de la langue française, alors même que le but de ce *Grand livre du Cantique des cantiques* est d'en mettre le texte hébreu à la portée du lecteur francophone (grâce à la traduction interlinéaire, mais également grâce au commentaire grammatical analysant chaque mot hébreu l'un après l'autre), est significative de la permanence de la notion. Et ce, alors même que ce qu'expriment ici les traducteurs, c'est qu'ils ont voulu, aux côtés de la traduction interlinéaire nécessairement agrammaticale, proposer une traduction intégrale qui se lise aisément, qui corresponde aux normes grammaticales françaises et qui ne choque pas le lecteur francophone. Or la notion de génie n'est pas réductible à la codification de la grammaire ; elle exprime au-delà de la normalisation de la langue, qui en est un prérequis, l'idée d'un esprit immuable et intangible de la langue.

3- L'impossible **mimesis** *: la traduction comme déperdition*

Que la traduction est une discipline de gestion de la déperdition est un lieu commun, du reste non dénué d'une certaine vérité. Les traducteurs du Cantique des cantiques s'en font abondamment l'écho.

Edouard Reuss, qui commence à publier sa traduction de la Bible en 1874, consacre tout le premier tome à une « introduction générale »[837], dans laquelle il expose longuement les raisons d'être de sa nouvelle traduction, ainsi que les principes généraux qui ont présidé à son travail. Il pose de façon très claire l'alternative à laquelle les traducteurs de la Bible sont confrontés, et les deux écueils qui les menacent :

> On a beaucoup parlé de nos jours de la nécessité d'une nouvelle traduction française de la Bible, et l'on a fait de nombreux essais tendant à remplacer les anciennes versions usitées dans les églises par d'autres qui tiendraient compte des progrès de l'exégèse et des changements survenus dans le langage. Les auteurs de ces essais n'ont pas tous poursuivi le même but, et se sont tracé en conséquence des règles très différentes. Les uns se sont surtout attachés à reproduire les originaux le plus exactement possible, et ont vu le mérite capital de la traduction dans un littéralisme rigoureux et même servile. D'autres se préoccupant davantage de l'élégance de la diction classique moderne, lui ont sacrifié ce qu'il y a de plus caractéristique dans ces pages, le parfum inhérent aux formes de la conception antique et orientale. Il faut reconnaître que rien n'est plus difficile que de trouver dans les ressources qu'offre la

[836] Patrick Calame et Franck Lalou, *Le Grand livre du Cantique des cantiques : le texte hébreu, les traductions historiques et les commentaires selon les traditions juive et chrétienne*, Paris, Albin Michel, 1999, p. 27. [225]
[837] Edouard Reuss, *La Bible, traduction nouvelle avec introductions et commentaires*, par Edouard Reuss, Paris, Sandoz et Fischbacher, Libraires éditeurs, 1874-1879 [98], Tome I, Préface et introduction générale. Table des matières.

> richesse relative du langage usuel, les moyens d'éviter à la fois l'un et l'autre de ces deux écueils.[838]

Reuss évoque ici sans les citer précisément les dernières traductions de la Bible publiées. Il distingue parmi elles deux types de traductions : d'un côté, un « littéralisme rigoureux et servile », de l'autre, une préoccupation pour « l'élégance de la diction classique moderne ». Ce n'est pas le gloser outrageusement que de voir dans le premier type de traduction ce que Jean-René Ladmiral appellera plus tard une conception sourcière[839] de la traduction, et dans le second une conception cibliste. Derrière les traducteurs préoccupés d'élégance, sacrifiant les « caractéristiques » des « formes de la conception antique et orientale », on peut sans doute reconnaître les partisans de la primauté du génie de la langue française. Nous en venons au point que nous voudrions montrer ici : la théorie du génie des langues, en traduction, mène à une conception cibliste de la traduction.

Si les langues ont un génie, qu'on pourrait concevoir comme un ensemble de caractéristiques qu'elles possèdent en propre et qui en expriment l'esprit permanent, alors la traduction est, par définition, la rencontre de deux génies distincts et hétérogènes ; cette rencontre est susceptible de générer des objets textuels mixtes, n'obéissant pas aux présupposés, sinon de pureté, du moins d'univocité de la théorie du génie. D'où des tensions inévitables : à partir du moment où l'existence du génie des langues est posée par le traducteur, la cohabitation des deux génies est problématique. *A priori*, on peut supposer qu'un traducteur affirmant l'existence d'un génie de la langue française s'efforcera de faire en sorte que le texte français qu'il produit respecte les normes de ce génie – notamment les règles grammaticales, et l'idéal de clarté fréquemment associé au génie français. Henri Meschonnic, dans *De la langue française, Essai sur une clarté obscure*, ouvrage qu'il consacre à la critique de la notion de génie de la langue française, expose les tensions mises au jour par la traduction chez les théoriciens du génie des langues.

> Ici se place l'épreuve du traduire. Comme « c'est chez les poëtes que le génie des langues s'exprime le plus vivement », la conséquence est « la difficulté de les traduire ». Condillac la pousse à l'extrême, selon le même logicisme qui oppose l'analyse à l'imagination : « À la rigueur, on pourroit même dire qu'il est impossible d'en donner de bonnes traductions : car les raisons qui prouvent que deux langues ne sauroient avoir le même caractère, prouvent que les mêmes pensées peuvent rarement être rendues dans l'une et dans l'autre avec les mêmes beautés ».[840]

Pour reprendre la typologie élaborée par Jean-René Ladmiral[841], la traduction qui s'élaborera selon de tels principes sera une traduction cibliste, tendant à l'assimilation du texte en langue étrangère aux règles et usages de la langue française. Cela ne va pas pour autant sans un certain nombre de tensions, dans la mesure où adapter le Cantique au génie français, c'est perdre en partie le génie hébreu.

Cette tension entre génies linguistiques antagonistes donne lieu, dans les péritextes des traductions du Cantique des cantiques, à des déplorations au sujet de ce qui apparaît comme

---

[838] *Ibid*., p. 7.

[839] Voir notamment Jean-René Ladmiral, *Traduire : théorèmes pour la traduction*, Paris, Gallimard, 1994, p. 15.

[840] Henri Meschonnic, *De la langue française*, *Essai sur une clarté obscure*, Paris, Hachette Littératures, 1997, p. 142. Le texte de Condillac cité par Meschonnic est tiré de *Essai sur l'origine des connoissances humaines*, seconde partie, « Du langage et de la méthode », I, xv, « Du génie des langues », *Œuvres de Condillac*, Paris, 1798, t. I., p. 435.

[841] Jean-René Ladmiral, *Traduire : théorèmes pour la traduction*, ouvrage cité, p. 15 pour la définition des traductions sourcière et cibliste.

une nécessaire déperdition inhérente à l'opération traductive. Ce type de déploration, déjà à l'œuvre chez Olivétan, se retrouve au long de toute la période étudiée ; elle n'a du reste rien de spécifique aux traducteurs du Cantique, puisque l'idée que la traduction entraîne une perte, exprimée en termes de sacrifice (de la forme, des images, des niveaux de langue, etc…) est un des grands invariants du discours sur la traduction, très rarement remis en cause. Les exemples en sont nombreux au sein de notre corpus. En voici quelques-uns, issus aussi bien des péritextes des Bibles intégrales que des éditions séparées du Cantique, et illustrant l'articulation qui peut être faite entre la notion de génie des langues, ou du moins de propriétés des langues, et l'impossible reproduction en français du texte en langue étrangère. M. de la Terrasse, dans la préface « au Chestien et devot lecteur » qui introduit ses *Saintes pensées* sur le Cantique, écrit :

> [au lecteur] fais estat de ce travail petit en volume, mais tres-grand en l'esprit qu'il contient. Car ores que de bonne foy je luy ai laissé tout l'ornement que j'ay sceu & peu, si reconnois-je ingenuement qu'il a beaucoup perdu en changeant de langage. Toutes les langues du monde ont quelque particuliere proprieté & secrette naifveté, mille beaux traits & attraits qui ne se peuvent entierement percevoir que par ceux qui les ont aprises au berceau, & sucees avec le laict de leurs nourrices.[842]

Il est certes d'usage dans une épître au lecteur de faire preuve de modestie, réelle ou feinte. Ce qui est intéressant dans les propos de M. de la Terrasse, c'est les raisons par lesquelles il expose les éventuelles insuffisances de son livre : le Cantique « tres-grand en l'esprit qu'il contient », « a beaucoup perdu en changeant de langage », à cause des « propriétés » de chaque langue ; cela dit, la Terrasse ici ne semble pas pour autant indiquer que la traduction en tant que telle génère automatiquement une perte ; il semble s'en tenir à l'expression de l'insuffisance du traducteur, qui, n'ayant pas « sucé [la langue source] avec le laict de [ses] nourrices », n'aura pas saisi toutes les subtilités du texte de départ. Se conjuguent ici l'idée de « propriétés » des langues à celle que seul un traducteur ayant la langue source pour langue maternelle pourrait comprendre les nuances du texte de départ – ce qui sous-entend que la traduction soit avant tout affaire de compréhension.

La plupart du temps, cependant, les traducteurs qui allient l'idée d'une déperdition – dont la nature nous reste à définir – à l'hétérogénéité des génies des langues de départ et d'arrivée l'expriment en terme de prise de position par rapport au génie de la langue française. Deux attitudes sont ici envisagées : la prise de distance par rapport à la forme de l'original, au nom du génie de la langue française ; ou le sacrifice de ce génie, bien à regret. L'abbé Glaire, dans la préface de sa traduction du Pentateuque, expose ainsi un de ses principaux parti-pris de traduction, qui le pousse à insérer dans le texte français un appareil de jeux typographiques afin de distinguer ce qui vient directement de l'hébreu de ce que le traducteur a ajouté :

> Si notre intention eût été de traduire l'hébreu rigoureusement mot pour mot, nous nous serions bornés à donner, avec de légers changemens, une nouvelle édition de la traduction de Le Gros ou de celle de Chais, qui nous offrent des modèles de ce genre. Nous avons voulu, au contraire, nous attacher à représenter fidèlement la pensée de l'auteur, plutôt qu'à rendre servilement la lettre de son texte. Mais, pour atteindre ce but, il a fallu suppléer aux ellipses sans nombre que le style concis et serré de l'hébreu autorise, et qui forment une de ses plus grandes beautés. Or, c'est ce que nous avons eu soin de faire, en exprimant toutefois en caractères italiques, soit les mots et les phrases sous-entendus, soit les explications renfermées entre parenthèses, qui devenaient nécessaires pour rendre le sens du mot précédent plus clair et plus précis.

[842] M. de la Terrasse, *Les saintes pensées du sieur de la Terrasse sur le Sacré Cantique des cantiques de Salomon*, Lyon, chez Nicolas Jullieron, 1617, ici n.p. [18]

> Quand une locution ou un expression hébraïque ne pouvait se rendre littéralement en français d'une manière supportable, nous avons ajouté à notre traduction, mais entre crochets, le sens plus rigoureusement littéral, et si nous ne l'avons fait quelquefois que dans les notes, c'est uniquement dans des passages où notre traduction eût été trop défigurée par de semblables additions. Ainsi notre ouvrage, dans son ensemble, offre au lecteur l'avantage d'une traduction rigoureusement littérale, sans préjudice aucun pour l'esprit du texte original et pour le génie de notre langue.[843]

Ce long extrait de la préface du Pentateuque de Glaire contient de nombreuses indications significatives quand au projet de traduction que se donne Glaire. Il veut « représenter fidèlement la pensée de l'auteur », et cette fidélité à l'esprit se fait à travers un écart par rapport à la lettre, puisqu'il arrive que l'hébreu ne puisse « se rendre littéralement en français d'une manière supportable ». La dernière phrase de cet extrait rend explicite le fait qu'une convergence est établie entre le respect de « l'esprit du texte original » et le « génie de notre langue » ; la préférence donnée à l'esprit sur la lettre du texte de départ suppose de ne pas reproduire la forme de départ – le texte hébreu est notamment perçu comme trop elliptique. Glaire cependant ne semble pas ici considérer ce sacrifice de la lettre comme une déperdition.

Cinquante ans plus tard, dans un contexte éditorial similaire, et alors que les mêmes présupposés sur l'existence d'un génie de la langue française ont cours, l'abbé Arnaud choisit pourtant une attitude opposée. Sa traduction de la Bible, depuis l'hébreu, est précédée d'une préface dans laquelle il expose le « Plan et but de cette nouvelle édition » :

> On s'est efforcé avant tout de rendre avec la fidélité la plus scrupuleuse le sens du texte latin ; parfois même au détriment du génie de la langue française, à l'exemple de Bossuet lui-même, ce grand modèle dans tous les genres, dit Mgr Plantier, ce traducteur inimitable, qui a fait passer dans sa prose toute la magnificence de la divine parole, le coloris oriental, l'harmonie imposante, en un mot, la sublimité de la Sainte Ecriture, et n'a pas dédaigné de garder dans sa version toute la barbarie de la lettre.[844]

Arnaud, contrairement à Glaire, semble supposer que la fidélité au texte de départ (la Vulgate, dans son cas) entraîne nécessairement un non respect du génie de la langue française ; c'est dans le sens des usages français que se fait la déperdition traductive. Argument étonnant, ce littéralisme est également formulé comme nécessaire à la restitution du « sens latin », sans qu'il y ait chez Arnaud d'opposition de la lettre et du sens. Une autre surprise[845] consiste en ce que le génie qui est respecté ainsi, ce n'est pas le génie linguistique du latin, mais le « coloris oriental », dont Arnaud estime donc qu'il est intégralement passé dans la traduction latine.

Arnaud choisit d'aller à l'encontre du génie de la langue française ; cela dit, le fait même de mentionner ce génie, c'est reconnaître son existence ; le traducteur reste pris en tenaille entre les deux systèmes linguistiques. Tant qu'est présente la notion de génie de la langue, il ne peut être question d'une troisième voie permettant de faire jouer les ressources de la langue française, quitte à les renouveler et à bousculer les habitudes du goût français.

---

[843] *Le Pentateuque, avec une traduction française et des notes philologiques, etc*., par J.-B. Glaire, professeur d'hébreu à la faculté de théologie de Paris, membre de la société asiatique de Paris, et M. Franck, membre de la société asiatique de Paris. Paris, à la librairie orientale de Mme Ve Dondey-Dupré, 1835, p. vi.

[844] Antoine Arnaud, *La Sainte Bible,* Paris, P. Lethielleux, 1881, p. xviii. [114]

[845] Toute relative si on se réfère aux traductions catholiques de la Vulgate qui affirment que la Vulgate est un meilleur témoin de l'hébreu que les textes hébreux eux-mêmes.

Si l'on pose comme acquis l'existence d'un génie de la langue française, et de génies des langues en général, traduire impose le respect du génie de la langue d'arrivée – ou alors, le non-respect du génie, comme on l'a vu dans le cas d'Arnaud, est perçu comme un pis-aller regrettable. Cette règle est formée explicitement par Charles Cotin, fournissant là la première occurrence de la notion de génie de la langue au sein de notre corpus :

> Une des premieres loix du bien-dire c'est de suivre le genie de la langue où l'on écrit, & celuy de sa nation.[846]

Ces propos s'appliquent sous la plume de Cotin à l'auteur du Cantique, qui d'après lui est « admirable au jugement des mieux sensés, & surpasse en proprieté de langage, en délicatesse & bien-sceance tous les Ouvrages des Anciens »[847] ; ils ont pour corollaire la nécessité, pour le traducteur, de suivre le génie de la langue dans laquelle il écrit lui-même ; et de fait, Cotin, comme paraphraste français du Cantique, rivalise d'habileté avec l'auteur sacré : « Ce n'est pas une simple Version que la Paraphrase ; c'est comme un combat entre l'Autheur de l'ouvrage, & son Paraphraste : D'une louable emulation, ils disputent ensemble du prix & de la gloire de l'éloquence »

Cotin néanmoins a ici la conscience de ne pas effectuer de « simple version » : les ajouts et retranchements qu'il effectue[848] sont dûs à la différence entre paraphrase et traduction – encore que, comme paraphraste, il cherche à ne point « perdre de vue » la pensée de Salomon. L'auteur de *Explication du Cantique des cantiques, tirée des Saints Péres & des Autheurs Ecclésiastiques* – le catalogue de la BnF estime qu'il s'agit de Bourdaille – considère quant à lui qu'ajouter ponctuellement un mot n'est en rien déroger aux principes de la traduction, dans la mesure où le génie de la langue française le demande. Il justifie en effet ainsi sa traduction de Ct 7,13 par « Là je vous donneray mes mammelles *à sucer* » de la façon suivante :

> J'ay ajouté, à sucer, quoiqu'il ne soit ni dans le texte ni dans toutes les anciennes versions : mais il me semble que le génie de nostre Langue demandoit cela. L'Eglise ne craint point d'offenser son bien-aimé en luy donnant du lait, qui est la nourriture des petits enfans.[849]

Bourdaille fait ici appel à la notion du génie de la langue afin d'éviter un double péril : celui de l'obscurité, et celui de l'inconvenance. Dans la mesure où il fait du Cantique une lecture allégorique, ajouter que les mamelles sont données « à sucer » permet de substituer l'image de l'allaitement à toute autre plus érotique. Cet exemple illustre comment, en ce point, la notion de génie recoupe autant des présupposés de goût que de clarté de l'expression.

II- La pratique : les traducteurs du Cantique face aux traits linguistiques propres à l'hébreu

[846] Charles Cotin, *La Pastorale sacrée, ou périphrase du Cantique des cantiques selon la lettre. Avec plusieurs Discours et Observations*, Paris, chez Pierre Le Petit, 1662, p. 143. [30].
[847] *Ibid*.
[848] Il écrit notamment « La Paraphrase a droit d'éclaircir ce qui est obscur, d'étendre ce qui es trop pressé, de presser ce qui est trop étendu, de donner non-seulement plus de jour, mais plus de force & d'agrément aux pensées, & de pousser un peu plus loin les sentimens ».
[849] Anonyme, attribué à Michel Bourdaille, *Explication du Cantique des cantiques, tirée des Saints Péres & des Autheurs Ecclésiastiques*, par D. M B. S., Paris, chez Guillaume Desprez Imprimeur, 1689, p. 237. [35]

L'idée que la traduction se doit de respecter le génie de la langue d'arrivée semble largement répandue parmi les traducteurs accordant de la valeur à la notion de génie de la langue française. Ces derniers se heurtent alors aux éléments linguistiques et esthétiques du texte de départ qui semblent incompatibles avec le respect du génie de la langue française. Dans les pages qui suivent, nous nous proposons d'aborder, dans une perspective cette fois synchronique, les points les plus problématiques, d'après les péritextes des traductions du Cantique des cantiques. Nous nous concentrerons sur les nœuds de cristallisation des discussions sur les propriétés du génie hébraïque, qui rendent les deux systèmes linguistiques incompatibles, et les adaptations nécessaires. Nous les illustrerons de citations choisies en priorité en fonction de l'utilisation qui est faite de la notion de génie ; ces citations ne sont aucunement exhaustives ; les points linguistiques abordés (lexique, système verbal et style de l'hébreu) faisant l'objet de développements bien plus nombreux que ceux que nous évoquons ici.

1- Le lexique

Un premier élément linguistique permettant de caractériser le génie de la langue hébraïque est le lexique hébreu, qui est revêtu par les traducteurs des qualités les plus diverses. Pour Calmet, il se caractérise par sa pauvreté :

> Il y a tel mot Hébreu qui ne se trouve qu'une seule fois dans la Bible, il y en a d'autres qui s'y trouveront plus souvent, & qui n'en sont guère plus connus pour cela, tant à cause que leur racine est inusitée & inconnue, que parce qu'ils s'éloignent de la signification de leur primitif, ou qu'enfin le sens de cette racine est trop vague, & qu'on n'a rien qui en détermine précisément le sens dans l'endroit dont il s'agit. La langue des Juifs est assez stérile : elle n'a que peu de mots & de racines.[850]

Calmet ici associe la difficulté que représentent pour le traducteur les nombreux hapax hébreux, dont le sens ne peut être compris que par le contexte, à celle des « racines trop vagues » : il faut sans doute comprendre là qu'à un mot donné correspondent d'une part tout un réseau de termes hébraïques fondés sur la même racine, et d'autre part une multiplicité de sens possibles en français. La pauvreté du lexique hébreu est un élément récurrent dans les péritextes du Cantique. Ce qui chez Calmet relevait d'une estimation quantitative au départ (peu de mots induisent une forte synonymie, laquelle est perçue comme un manque, un défaut) prend ailleurs une coloration davantage qualitative. Ainsi Savary, au diapason de nombreux propos de son siècle (il est contemporain de Renan), justifie-t-il ainsi une formule qui, en Ct 5,4, pose problème au traducteur :

> La langue hébraïque, d'ailleurs, ne se prête nulle part à des interprétations déshonnêtes ; elle n'est pas dévergondée comme la langue latine ; jamais nulle appellation, digne de nos tavernes, ne vient déshonorer la parole des écrivains sacrés ; aussi, peut-on assurer que les auteurs qui, au dix-huitième siècle, ont voulu voir dans le divin Cantique un sens et des expressions conformes à leur grossièreté n'ont pas pris la peine de l'étudier dans le texte même où brille seulement la grâce, unie au sentiment. Toutefois on dira : pourquoi ici ces expressions « venter meus intremuit » ? La raison en est bien simple, c'est que les Hébreux n'avaient pas, dans leur langue peu

[850] Augustin Calmet, *Commentaire litteral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*. Par le R. P. D. Augustin Calmet, Religieux Bénédictin, Paris, chez Emery 1707-1716, [48]. Ici dans la « Preface générale sur les livres de l'Ancien Testament », p. vi dans la réédition d'Emery (*Commentaire litteral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, tome I, Paris, chez Emery, 1724)

> raffinée, l'expression spécialement poétique dont j'ai pu me servir. J'ai rendu, avec une exactitude parfaite, la même idée ; elle n'est donc pas obscène ; mais les Hébreux n'avaient pas à leur disposition dans cette circonstance que les mots correspondant à venter meus.[851]

Notons au passage que Savary fait partie de ces traducteurs, évoqués plus haut, qui jugent de la langue hébraïque d'après la traduction latine de la Vulgate. Savary dresse un portrait paradoxal de la langue hébraïque : il justifie le goût et la décence du Cantique des cantiques (qui contrevient aux normes du goût et du génie français en ce que son lexique désigne les parties du corps humain de façon trop explicite) par l'idée que la langue dans laquelle le texte est rédigé est « peu raffinée ». Ce type de propos, selon lesquels la langue du Cantique est fruste, parce que les Hébreux étaient de mœurs pures est un argument fréquemment avancé pour justifier la moralité du texte[852]. Ce qui semblerait aux goût des occidentaux « dévergondés » « ne se prête nulle part à des interprétations déshonnêtes ».

2- Le système verbal

Davantage encore que le lexique, la spécificité du système verbal hébreu donne lieu à des développements dans les péritextes des traductions sur l'hétérogénéité du français et de l'hébreu, et donc, sur la difficulté à traduire le texte. Calmet, dont on a vu précédemment dans quelle médiocre estime il tient le lexique hébreu, n'est pas davantage convaincu par le système verbal de la langue biblique :

> Les verbes n'ont que deux tems, savoir le présent & le futur, & ces deux tems qui se mettent souvent indifféramment l'un pour l'autre, doivent tenir lieu de tous les autres que l'on a dans les autres langues. Elle a outre cela deux participes, & l'infinitif & l'imperatif ; voilà tout le verbe Hébreu : les divers modes qui se trouvent dans les autres langues ne sont point en Hébreu. Il est aisé de juger par là de la difficulté de fixer les tems : il n'y a souvent que la suite du discours qui puisse déterminer le Lecteur à un sens plutôt qu'à un autre. Quelquefois les Traducteurs ont fixé le tems de ces verbes, lorsque la suite et liaison du discours leur a paru assez claire pour les y déterminer ; mais souvent ils se sont contentez de mettre au futur ou au prétérit ce qu'ils trouvoient dans ces tems, sans le Texte ; sans se mettre en peine de ce que demandoit la suite du discours. Cela doit faire cesser la surprise de ceux qui pourront remarquer que quelquefois nous traduisons par le parfait ou par le plus que parfait, ce qui est au futur dans le texte ; ou de ce que nous mettrions au futur, ce qui est au parfait.[853]

---

[851] André-Daniel Savary, *Le Cantique des cantiques*, La Rochelle, typographie de A. Siret, 1860, note correspondant à Ct 5,4. [84]. Au final, Savary traduit le passage en question « Tous mes flancs ont frémi ! » ; l'utilisation du terme « flancs » permet à la fois de poétiser et de moraliser le passage en question.

[852] On peut citer, entre autres, F.-A. David (*Cantique des cantiques*, attribué à Salomon, roi d'Israël, an du monde 3020, orné de quatre peintures orientales et du portrait de Salomon, Paris, chez l'auteur David, 1819), qui écrit dans l'avant-propos de son ouvrage : « Que les personnes qui prétendent ajuster les mœurs et le langage des anciens peuples aux mœurs et au langages des nations modernes, se gardent bien de se scandaliser de certaines expressions du Cantique des Cantiques, comme alarmantes pour la pudeur. Les poètes hébreux ne s'exprimoient point comme nos poètes de salon ; et dans ces anciens temps l'amour vertueux ne craignoit point que son langage fût confondu avec celui du vice, comme il arrive chez les nations civilisées où ce qu'on appelle décence et bienséance, a banni celui de la nature. »

[853] Augustin Calmet, *Commentaire litteral*, ouvrage cité, p. vi.

L'analyse de ces propos de Calmet est rendue complexe par le fait que ce traducteur ne connaît sans doute pas l'hébreu, et traduit en tout cas depuis la Vulgate ; il juge des propriétés de l'hébreu à travers le prisme de la Vulgate. Quand il évoque les « Traducteurs », c'est d'ailleurs sans doute autant les Septante et Jérôme que les traducteurs en français. Calmet expose ici comme un défaut de la langue hébraïque le fait qu'effectivement le système verbal hébreu ne correspond pas à celui du français. Calmet n'en retient que l'opposition de deux temps, « savoir le présent et le futur », qui correspondent en fait aux deux aspects, accompli (*qatal*) et inaccompli (*yiqtol*) ; il note en outre l'existence de « deux participes, & l'infinitif & l'imperatif ». Il y aurait fort à dire sur la façon dont son analyse de l'hébreu se fait à partir des catégories grammaticales héritées du latin, et non selon la terminologie, plus adaptée, des grammairiens hébreux, qu'il ne connaissait du reste sans doute pas. L'analyse de Calmet passe sous silence – c'est sans doute dû à une connaissance de l'hébreu déficiente voire nulle – la diversité des schèmes verbaux hébreux, qui correspondraient aux voies du français, et dénotent l'intensité, la réciprocité, etc. Considérant le système verbal de l'hébreu du point de vue d'un traducteur disposant de huit temps verbaux pour le mode indicatif, les deux aspects de l'hébreu lui paraissent le signe d'une langue « stérile ». Reproduire les oppositions aspectuelles de l'hébreu lui semble absolument exclu : la tâche du traducteur sera entre autres de « fixer les temps », selon la « suite du discours » ; il lui paraît tout naturel de « traduire par le parfait ou par le plus que parfait, ce qui est au futur dans le texte ». Charles Cotin avant lui avait analysé le système verbal hébreu dans des termes relativement semblables, et avait illustré l'importance de rétablir les temps dans la traduction par des exemples empruntés aux traducteurs en latin du Cantique des cantiques. Lui aussi jugeait de l'hébreu à travers la Vulgate, comme si la traduction latine était entièrement transparente :

> Il est d'un usage presque perpetuel chez les Hebreux de mettre le temps passé pour le temps avenir, & l'avenir pour le passé. Il seroit superflu d'en donner icy des exemples : ceux qui sont peu initiez en la langue Sainte n'en ont pas besoin, & les autoritez seroient inutiles aux autres. J'observe seulement que d'abord mesme & tout au premier mot du Cantique, l'original porte au futur, osculabitur me : & on l'a traduit osculetur me, par l'optatif, que les Hebreux n'ont point, non plus que le subjonctif. Le Rabin Anonyme traduit par Genebrard, a leu etiamsi introduxerit me Rex in conclavia sua : plus tamen exultabimur in te.[854]

Cette nécessité de rétablir les temps à travers la traduction française suppose plusieurs choses. D'abord, on voit comment elle repose (chez Cotin et Calmet, mais les exemples pourraient être multipliés, notamment chez les traducteurs se fondant sur l'hébreu) sur une dépréciation des structures verbales hébraïques, perçues comme déficientes au regard du français. Ensuite, il y a en germe l'idée qu'il faille, au-delà de la lettre du texte, rétablir un ordre logique des actions du Cantique auquel faire correspondre les temps des verbes français dans la traduction. La traduction, d'un point de vue grammatical, à cause de la disparité des génies hébreu et français, ne saurait être littérale.

Que la traduction depuis une langue dont les structures grammaticales ne corresponde pas à celles du français doive passer par une adaptation du texte aux normes grammaticales de la langue française est un présupposé partagé par la plupart des traducteurs, qu'ils le justifient ou non au nom du génie de la langue française. Henri Meschonnic quant à lui tente de reproduire au maximum les structures du système verbal hébreu dans sa traduction du

[854] Charles Cotin, *La Pastorale sacrée*, ouvrage cité, commentaire correspondant à Ct 1,4 et aux mots correspondants à *introduxit me* dans la Vulgate. Cotin traduit ainsi : « Le Roy m'a fait entrer en ses Celiers, nous-nous réjouirons & ébattrons avec toy. »

Cantique, au nom précisément d'un refus de l'idéologie du génie de la langue qui, pour lui, est l'expression d'une idéologie chrétienne. Il l'expose dans ces termes dans la préface aux allures de manifeste qui précède sa traduction des *Cinq rouleaux*, et qui est intitulée « Pour une poétique de la traduction » :

> J'ai voulu garder tous les contrastes temporels-aspectuels de l'imperfectif au perfectif qui sont dans l'original, contrastes que couvrent d'une rationalisation uniforme (par exemple, tout à l'imparfait), déformante, vieillie, les jongleries coutumières des traducteurs avec les « temps » hébreux, auxquels on fait tout dire (le « passé » est passé-présent-futur, le « futur » est passé-présent-futur, le « participe présent » est passé-présent-futur), au profit parfois d'une certaine théologie. Le parti pris poétique rend ces textes en français à leur hébreu. Il rapproche les deux langues par ce qu'elles ont en commun, qui est une poétique.[855]

On voit ici comment, pour Meschonnic, il n'y a pas d'opposition de « génies » qui vaille, les deux langues ne sont pas séparées par des systèmes grammaticaux transcendants, et par là hétérogènes et imperméables ; le travail de traduction pour Meschonnic est à l'opposé d'un entérinement du génie de la langue française par adaptation du texte hébreu à des normes linguistiques, considérées comme des usages montés en épingle ; par la traduction qui relève pour Meschonnic de la poétique c'est-à-dire de l'écriture, le texte peut être le terrain d'un rapprochement des deux langues.

3- Les images

C'est sur le terrain non plus de la grammaire, mais du style, que l'on trouve les plus fréquents commentaires des traducteurs du Cantique sur le génie hébraïque. À travers ce glissement du linguistique au stylistique, c'est l'assimilation du génie de la langue au génie des peuples qui se prépare. Nous reviendrons sur ce glissement ultérieurement. Ce qui dans le style du Cantique semble poser les plus grandes difficultés aux traducteurs, ce sont la fréquence et la nature de ses images, ou métaphores. Albert Réville formule le problème dans ces termes :

> Pour bien apprécier la poésie du Cantique, il faut s'attacher à y rencontrer un genre d'image que notre goût européen moderne ne peut s'empêcher de trouver souvent bizarres. Ce sont surtout les comparaisons dont il est plein qui justifient cette assertion. Ce qui caractérise ce langage figuré, c'est que l'image emprunte sa justesse beaucoup moins à la ressemblance extérieure de la forme ou de la couleur des objets comparés qu'à l'analogie des impressions subjectives causées par ces objets.[856]

Réville estime que ce qui peut empêcher les lecteurs du Cantique de l'apprécier, c'est le « genre d'image » qu'il contient semblera « bizarre » au « goût européen » de ses contemporains. Sans que la notion de génie soit ici employée, ce qui est en jeu ici, c'est tout de même l'expression d'une distance multiple entre le texte traduit et la culture de ses lecteurs français, distance temporelle, mais surtout géographique et civilisationnelle. Dans une perspective entérinant l'existence d'un génie des langues, les traits stylistiques propres au Cantique ne sont pas perçus comme relevant d'un choix individuel, dû à l'auteur du texte,

---

[855] Henri Meschonnic : *Les Cinq rouleaux*, trad. de l'hébreu, présenté, commenté et annoté par Henri Meschonnic, Paris, Gallimard, 1970, p. 15. [178]

[856] Albert Réville, « Le Cantique des cantiques », *in Essais de critique religieuse*, Paris, Joel Cherbuliez, éditeur, 1860, p. 211. [81]

mais comme provenant des caractéristiques de la langue et de la culture hébraïque. Gilles Siouffi constate ainsi, dans le chapitre intitulé « figures et poésie » de son ouvrage sur le génie de la langue française :

> On doit bien considérer que la critique des métaphores osées par les traducteurs jansénistes ne représente, chez Bouhours, que la partie émergée de tout un discours constitué qui s'est élaboré, au fil des ans, autour de l'idée d'une incompatibilité foncière du « génie de la langue française » avec la métaphore.[857]

Siouffi part d'un cas précis, celui de la critique exercée par Bouhours – traducteur, du reste, du Nouveau Testament – à l'encontre des traducteurs jansénistes, et notamment du Nouveau Testament de Mons. Ce qu'il évoque ici peut être étendu dans une bonne mesure à la prise en compte des métaphores et images du Cantique par les traducteurs français, du moins pour une vaste période allant du milieu du XVII^e^ siècle au milieu du XX^e^ siècle, avec de fortes différences, pour le XVI^e^ siècle, selon les traducteurs : l'emploi des images du Cantique relève de l'expression d'un génie linguistique, et non d'un travail stylistique propre à l'auteur[858]. On en trouve trace dans les péritextes des traductions. Ainsi chez Cotin :

> Le moyen encore que sans intelligence de l'Hebreu on entende, que par le vin & par les pommes on signifie toutes les delices ; & toutes les especes de fruits ? que c'est une élegance en la langue Sainte, de mettre les noms à la place des adjectifs, & qu'ainsi au lieu de dire que son Epoux est desirable, l'Epouse dit qu'il est tout desir : Ce qui est un Hebraïsme & une propriété du langage comme il y en a mille chez les Grecs. Nous disons en François, ce n'est que pompe & magnificence, pour dire seulement, qu'un Prince est magnifique & pompeux. Par quelle autre revelation pourra-t-on sçavoir que l'Ecriture Sainte donne souvent à tout ce qui s'eleve, le nom de Tour ? Comme depuis peu nous avons donné le nom d'éminence à tous les tertres relevez : Ce qui sert à faire entendre cet *ubera mea sicut turris*, & beaucoup d'endroits semblables.
> [Sur IV et les métaphores.] Je les ay estendues pour en faire mieux voir la beauté, je les ay adoucies en les étendant, & j'en ay cherché les rapports ; j'ay approché les choses qui sembloient les plus éloignées : j'ay mis en leur jour les plus obscures, & je pense l'avoir fait de sorte que l'œil le plus délicat n'en pourra estre blessé. […] il m'est venu en pensée que si un de ces grands génies parmy les Orientaux venoit à lire ma Paraphrase, il pourroit peut-estre s'étonner de la dure intelligence de nos délicats, ausquels il faut pour ainsi dire donner les viandes toutes mâchées, autrement ils ne peuvent rien digerer ; quoy que dient les mauvais Critiques, l'esprit n'est pas à blâmer ce qu'on n'entend pas chez les anciens, chez les grands & les celebres Autheurs, l'esprit est à démesler ce qui semble estre confus. Tout le monde est capable de les reprendre : mais peu sont capables de les éclaircir.[859]

---

[857] Gilles Siouffi, *Le Génie de la langue française*, ouvrage cité, p. 312.

[858] Gilles Siouffi écrit encore (ouvrage cité, p. 314) : « Tout concourt en définitive à présenter la métaphore comme une invitée forcée dont il faut bien s'accommoder, mais qui ne saurait en définitive faire partie du grand concert de la langue. Pour marginaliser la métaphore, Bouhours utilise bien évidemment le concept d'*usage*, qui devient dans ses mains une véritable machine lancée contre le jeu individuel, mais aussi contre la *potentialité* de la langue. Il en est de même de l'hyperbole : « Nôtre langue n'use aussi que fort sobrement des hyperboles, parce que ce sont des figures ennemies de la verité : en quoy elle tient de nôtre humeur franche & sincere, qui ne peut souffrir la fausseté et le mensonge ».

[859] Charles Cotin, *La Pastorale sacrée*, ouvrage cité, dans les « Observations sur le Cantique des cantiques », qui suivent la traduction, ici p. 333. On mesure d'ailleurs dans ce passage de la *Pastorale sacrée* comment la démarche de Cotin s'inscrit dans la persceptive des Anciens, qui voient la traduction notamment comme un moyen d'émulation avec les auteurs antiques. Le but de Cotin est, notamment, d'égaler, voire de dépasser Salomon par l'élégance et la propriété de sa version française, dans ce qui peut apparaître comme un cas biblique de défense et illustration de la langue française.

Cotin considère que les expressions surprenantes pour les lecteurs français, les « elegances » du texte, sont signe d' « Hebraïsme & une propriété du langage ». Cela dépasse ici les considérations extrêmement fréquentes dans les péritextes, sur le caractère spécifiquement hébraïque de locutions figées, telle que celle qui donne son titre au Cantique dans le premier verset[860]. En effet, Cotin estime qu'il est nécessaire d'adapter les métaphores au goût français, en les développant ou les contractant selon les cas, « de sorte que l'œil le plus délicat n'en pourra estre blessé ». C'est en cela que le texte de Cotin peut être considéré davantage comme une paraphrase que comme une traduction au sens strict. Néanmoins, nombreuses dans notre corpus sont les traductions qui, tout en revendiquant le statut de traduction, opèrent des adaptations similaires sur les métaphores du Cantique. Un de leurs instruments pour ce faire est au nombre des dispositifs proposés par Bouhours contre les traducteurs de Port-Royal. Gilles Siouffi note ainsi que Bouhours va ailleurs jusqu'à préconiser l'emploi de formules modalisatrices, si la métaphore est trop hardie : « Au reste nôtre langue est si réservée dans l'usage des métaphores, qu'elle n'ose employer celles qui sont un peu fortes, si elle ne les adoucit pas, par : *j'ose dire : pour parler ainsi : pour user de ce terme : s'il m'est permis de m'exprimer de la sorte* »[861]. Concrètement, dans les traductions du Cantique, cela se traduit essentiellement par deux procédés. D'une part, dans les traductions elles-mêmes, on note une tendance à la transformation des métaphores en comparaisons[862]. D'autre part, dans les péritextes, un lourd appareil explicatif de l'image est déployé afin d'en rationaliser les aspects qui, éventuellement, pourraient surprendre ou choquer le goût français[863].

4- Le genre et le mètre de la poésie

Il n'y a pas que les images à ressortir, pour les traducteurs accordant de la réalité à la notion de génie des langues, du génie hébreu : les caractéristiques de la poésie hébraïque sont également à mettre à son compte. Afin de ne pas anticiper outre mesure sur le chapitre traitant du genre du texte, nous nous contenterons d'évoquer quelques cas dans lesquels les traducteurs ont explicitement recours à la notion de génie de la langue afin de rendre compte

---

[860] Les traductions annotées ne manquent pas en général de commenter le « superlatif » qui s'exprime au moyen du « génitif » dans l'expression שיר השירים [šir haširim] ; on a là du reste un contrexemple patent de ce que nous essayons de montrer, puisque l'hébraïsme, dûement justifié par les notes, est conservé dans les traductions, que ce soit par « Cantique des cantiques » ou, plus récemment et bien moins fréquemment, par « chant des chants », « poème des poèmes » ; cette figure superlative est fréquemment rapprochée d'autres du même genre : « roi des rois », « saint des saints »… Les traducteurs, pour ce verset, et parce qu'en un sens il forme le titre traditionnel du Cantique avec lequel il serait problématique de rompre, s'autorisent un calque à titre exceptionnel.

[861] Gilles Siouffi, ouvrage cité, p. 314. Les propos de Bouhours sont issus des *Entretiens d'Ariste et Eugène*, p. 114.

[862] Nous reviendrons sur cet aspect du problème dans la dernière partie de notre travail, lorsque nous étudierons le jeu des tendances dédormantes en traduction, à l'aune justement de la traduction des images et comparaisons.

[863] Ces justifications en deviennent à l'occasion plus cocasses que les comparaisons elles-mêmes. On lit ainsi chez Robert-Estienne Thuret, afin de justifier Ct 4,2 (qu'il traduit ainsi : Tes dents, d'un pur émail, l'une à l'autre semblable,/ Sont comme des brebis qui sortent du lavoir) : « cette comparaison qui nous paraît peu agréable était cependant fort juste chez les orientaux, qui lavaient leurs brebis deux fois par jour, ce qui les rendait d'une blancheur éclatante » (*Le Cantique des cantiques*, chant oriental traduit de Salomon, Metz, Typographie de Jules Verronais, 1860, [82]). Thuret, malgré la nécessité qu'il ressent d'appuyer la comparaison à un élément civilisationnel, a cependant selon toute apparence négligé de s'informer sur les ressources en eau des territoires Proche-orientaux, ainsi que sur la physiologie de la brebis, dont le suint résiste opiniâtrement au lavage.

du genre et du mètre de la poésie du Cantique. L'identification de ces derniers pose problème à Alphonse Darnault qui écrit :

> ce sont des vers hexamètres courant sur le dactyle et le spondée, mais en raison du génie particulier de la langue hébraïque, recevant souvent d'autres pieds ; et ces vers, composés d'un nombre inégal de syllabes, ont tous la même quantité. […] En effet, comme le grec et le latin, l'hébreu compte plusieurs espèces de vers, dont les éléments constitutifs sont : le pied, la césure, l'accent, et tantôt un nombre fixe de syllabes. Le Cantique se compose, selon nous, de vers de huit et de sept syllabes.[864]

Darnault peine à reconnaître un mètre régulier dans le Cantique des cantiques[865] ; et il impute cette variabilité rythmique du texte du Cantique au « génie particulier de la langue hébraïque ». Ce dernier n'est pas caractérisé outre mesure ; il se définit sans doute, au vu du contenu global de l'essai précédant la traduction et intitulé « considérations sur le Cantique des cantiques et en général sur la poésie biblique », par une alliance de plasticité et d'inconstance, laquelle s'oppose aux propriétés traditionnelles du génie de la langue française (que Darnault n'évoque pas mais qui semblent présentes en creux, pour constituer une polarité poétique opposée), caractérisé par la clarté de son énonciation et la régularité de sa poésie. Cette idée d'un génie hébreu irrégulier, manquant de la clarté et de la liaison propres au génie de la langue française, est également présente lorsqu'il s'agit de comprendre le genre littéraire du Cantique, qui ne correspond à aucun des canons connus des traducteurs, et dont l'unité ne se manifeste pas spontanément. François de Salignac expose la façon dont il conçoit genre littéraire du Cantique :

> Le Cantique se rattache donc à l'idylle par son sujet, et au drame par le dialogue et l'ensemble de la composition. Mais, comme le drame antique exclut de la scène l'action extérieure, récitée seulement par des messages et ne donne que le nom des personnages sans indiquer le lieu de l'action, dans le Cantique, c'est à la fois l'interlocuteur, l'action et le lieu que doit révéler le dialogue. Le défaut de transition entre les parties, le manque de relief descriptif, et ce qui est propre au génie sémitique, la prédominance de l'expression personnelle et du lyrisme dans la poésie, rendent ce discernement difficile ; mais il est décisif pour apprécier justement les deux principaux personnages, Salomon et Sulamith.[866]

François de Salignac ici n'impute pas directement le « défaut de transition entre les parties » au « génie sémitique » qu'il mentionne en fait à propos de la prédominance « du lyrisme de la poésie ». Le lien est cependant possible, d'autant que c'est un des grands classiques de la caractérisation de l'absence de structure apparente dans le Cantique. Ernest Renan écrit ainsi :

---

[864] Alphonse Darnault, *Le Cantique des cantiques de Salomon*, traduit littéralement de l'hébreu, et précédé de Considérations sur la poésie biblique, Nantes, imprimerie L. Guéraud, 1849, p. 17-18. [75]

[865] Et pour cause : il est à peu près établi que si tant est qu'il soit possible de caractériser une poésie hébraïque, elle n'est en rien métrique. Voir à ce sujet notamment Robert Alter, *L'art de la poésie biblique*, traduit de l'anglais par Christine Leroy et Jean-Pierre Sonnet, Bruxelles, éditions Lessius, 2003, qui définit le corpus poétique de la Bible par le parallélisme, ou encore, dans une autre optique, James L. Kugel, *The Idea of Biblical Poetry. Parallelism and its History*, New Haven and London, Yale University Press, 1981.

[866] François de Salignac, *Les Chœurs du Cantique des cantiques*, Toulouse, Imprimerie A. Loubens & A. Trinchant, s.d. [248]

> En somme, le Cantique n'est pas une exception à cette grande loi qui nous montre l'esprit hébreu incapable d'œuvres littéraires formant de grands ensembles et ayant une unité bien définie.[867]

Chez Renan s'opère ici insensiblement un glissement entre le génie de la langue et le génie du peuple hébreu. Si, à l'époque de Bouhours, les propriétés stylistiques du Cantique – et plus généralement, de la Bible hébraïque – relevaient du génie de la langue hébraïque, pour Renan, et plus globalement pour les philologues orientalisants de la deuxième moitié du XIX^e^ siècle, la construction du Cantique est conséquence non plus du génie de la langue, mais du génie du peuple hébreu.

III- La traduction à l'épreuve du génie des peuples

Le passage d'une théorie du génie des langues à une théorie du génie des peuples, voire de la race, a été observé par de multiples commentateurs[868]. Les traces en sont tangibles dans les péritextes de notre corpus, avec des implications variables selon les époques et les méthodes des traducteurs. Ce qui est commun aux exemples qui suivent, c'est néanmoins le recours à l'idée que le texte traduit est le produit d'une langue qui est le reflet d'une culture hétérogène à la langue et la culture française ; la traduction se fait donc lieu privilégié de la confrontation du génie des peuples.

1- « Différence des idiomes, coutumes des peuples »

Un premier degré du lien effectué entre génie des langues et génie des peuples par les traducteurs est illustré par la simple mise en parallèle de la différence des langues et de la différence des coutumes. C'est ce qu'évoque Charles Cotin :

> L'Ecriture a donc toûjours un sens qui lui est propre & naturel, sans qu'elle ait besoin de perpetuelles allegories : & pourveu qu'on en juge équitablement, toutes les phrases ont leur beauté ; Mais chaque Langue a ses graces particulieres, ses comparaisons, & ses proverbes ; Et il est aussi mal à propos de s'étonner de la difference des idiomes, que de celles des habits et des coûtumes des Peuples.[869]

L'intervention de Cotin a ici pour but préserver le Cantique des reproches quant à l'impropriété de son langage : pour le traducteur la différence des langues a pour réciproque celle des « habits et des coutumes » ; que le Cantique, notamment dans son style – ses « comparaisons » et ses « proverbes » - ne soit pas rédigé en conformité avec le goût et les habitudes français ne doit pas plus choquer que le fait que le roi Salomon ne soit pas vêtu comme Louis XIV. Pointe ici chez Cotin l'idée que les langues reflètent les coûtumes de ceux qui les parlent, ou du moins que leurs diversités relèvent des mêmes facteurs, qui relèvent de l'éloignement dans l'espace et le temps (il écrit plus loin : « Diray-je que plusieurs manières de parler s'entendent dans un siecle & dans un pais, qui ne s'entendent pas dans un autre ? »). Si Cotin préconise une adaptation de sa Paraphrase au goût français, il ne critique pas pour

[867] Ernest Renan *Le Cantique des Cantiques*, traduit de l'hébreu avec une étude sur le plan, l'âge et le caractère du poème. Ernest Renan, Paris, 1860. [80]
[868] Voir Edward Saïd, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Traduit de l'américain par Catherine Malamoud. Paris, Éditions du Seuil, 1980, notamment p. 165 sq.
[869] Charles Cotin, *La Pastorale sacrée*, ouvrage cité, p.16.

autant le style du Cantique, dont il se borne à constater l'éloignement tant linguistique que culturel[870].

2- Autour d'Ernest Renan : du génie de la langue au génie des peuples

Les propos de Cotin cités précédemment sont dans une certaine mesure représentatifs de ce qu'exposent les traducteurs de son époque[871], mais ne sont pas propres aux commentateurs du Grand Siècle. En effet, le constat que la diversité des langues reflète celle des cultures, et que la traduction relève de transferts culturels autant que linguistiques n'a rien de très spécifique. En revanche, un phénomène plus original, et que l'on peut plus précisément situer dans le temps, est celui de l'élaboration consciente, ne reposant plus sur les seuls présupposés de la diversité des langues et des cultures, de théories mettant en lien le génie des langues et le génie des peuples, à travers l'appel à des catégories relevant de la psychologie. Ces théories sont l'œuvre essentiellement des philologues orientalisants, et, dans le domaine français, Renan en est un des exemples les plus accomplis. Edward Saïd, dans son célèbre essai, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*[872], montre comment Renan conçoit dans les mêmes termes les langues sémitiques[873] et les peuples sémitiques – dont font partie les auteurs juifs de la Bible, les Arabes contemporains de Renan, et les Orientaux en général. Renan ne pense pas le sémitisme dans l'absolu, mais, comme le montre Saïd, il les définit par le biais de la comparaison avec les systèmes indo-européens, qui sont l'aune d'un jugement de valeur. Voilà ce qu'il en est des langues sémitiques :

> Manière comparative, comme tout le traité de Renan sur la branche sémitique des langues orientales prend beaucoup de peine à le montrer : l'indo-européen est pris comme la norme vivante, *organique*, et, par comparaison, l'on voit que les langues orientales sémitiques sont *inorganiques*. Le temps est transformé en l'espace de la classification comparative, qui, au fond, est fondée sur une opposition binaire rigide entre langues organiques et inorganiques […] « Nous refusons donc aux langues sémitiques la faculté de se régénérer, tout en reconnaissant qu'elles n'échappent pas plus que les autres œuvres de la conscience humaine à la nécessité du changement et des modifications successives ».[874]

---

[870] Et ce faisant, il défend le Cantique contre les accusations d'indécence dont il a fait l'objet chez Théodore de Mopsueste ou chez Castellion : si notamment le vocabulaire du Cantique fait souvent référence au corps humain jusque dans ses parties les plus honteuses, cela n'est pas que le Cantique est indécent, mais que l'esprit hébreu est si pur que la langue hébraïque n'a pas besoin de recourir à un voile de pudeur métaphorique. Il écrit donc encore : « Les Hebreux ont toûjours esté fort circonspects en ces rencontres, & quelques uns des Rabbins ont estimé que leur Langue en cela estoit particulierement la Langue sainte, qu'elle n'a point de termes pour exprimer ce qui fait la différence des sexes, ni les fonctions naturelles qui ont je ne sçay quoy de trop bas. »

[871] Et notamment, des justifications du bon goût du Cantique par un recours à la mise en parallèle du texte et des mœurs des Hébreux, supposément très pures. Voir à ce sujet notre intervention intitulée « Salomon, Homère hébreu ? Traduire la poésie des Anciens, entre génie biblique, génie profane et génie français » au colloque des 19 et 20 mai 2011, *Génie national et traductions en français aux siècles classiques (1610-1815)*, organisé par le CERC - Sorbonne Nouvelle - Paris 3 et l'HTLF - CRLC - Paris IV-Sorbonne.

[872] Edward Saïd, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Traduit de l'américain par Catherine Malamoud. Paris, Éditions du Seuil, 1980.

[873] Auxquelles il consacre un important – par son volume – ouvrage : *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*. Première partie, Histoire générale des langues sémitiques, Paris, Impr. impériale, 1858.

[874] Dans *L'Orientalisme*, ouvrage cité, p. 168. Saïd cite ici Ernest Renan, *Histoire générale et Système comparé des langues sémitiques*, dans *Œuvres complètes*, éd. Henriette Psichari, Paris, Calmann-Lévy, 1947-1961, 8, p. 527. Saïd précise en note : « Cette idée remonte à la distinction faite par Friedrich Schlegel entre langue organique et langue agglutinante ; le sémitique est un exemple de ce dernier type. Humboldt fait la même distinction, comme la plupart des orientalistes depuis Renan. »

Les langues sémitiques, du fait de leur système de racines triconsonantiques essentiellement, sont selon Renan des langues figées, qui du coup n'ont pas la faculté de se régénérer. Said montre comment, partant de l'analyse des structures linguistiques, Renan aboutit à des conclusions qui ne touchent plus seulement les langues, mais les races[875] de ceux qui les parlent :

> Un vocabulaire savant s'est ainsi développé, et ses fonctions, tout autant que son style, plaçaient l'Orient dans une structure *comparative*, du genre de celles que Renan employait et manipulait. Ce type de comparatisme est rarement descriptif ; le plus souvent, il sert à la fois à évaluer et à exposer. Voici ce qu'en dit Renan, de manière révélatrice :
> En toute chose, on le voit, la race sémitique nous apparaît comme une race incomplète par sa simplicité même. Elle est, si j'ose dire, à la famille indo-européenne ce que la grisaille est à la peinture, ce que le plain-chant est à la musique moderne ; elle manque de cette variété, de cette largeur, de cette surabondance de vie qui est la condition de la perfectibilité. Semblables à ces natures peu fécondes qui, après une gracieuse enfance, n'arrivent qu'à une médiocre virilité, les nations sémitiques ont eu leur complet épanouissement à leur premier âge, et n'ont plus de rôle à leur âge mûr.
> Les Indo-Européens sont la pierre de touche ici, tout comme ils le sont lorsque Renan dit que la sensibilité des Orientaux sémites n'est jamais arrivée aux hauteurs atteintes par les races indo-germaniques.[876]

La façon dont Renan met en relation le développement des langues sémitiques et celui des races sémitiques est frappante. D'une part, c'est dans des termes très proches qu'il caractérise les langues et les peuples, sans qu'on se rende bien compte si la langue est une émanation de l'esprit du peuple, ou si au contraire l'esprit des peuples est conditionné par les structures de la langue. Quoi qu'il en soit, les deux semblent interdépendants. D'autre part, c'est la confrontation avec le génie indo-européen qui permet de dégager les caractéristiques du génie oriental, et ce, dans le sens constant d'un manque, d'un défaut ; l'esprit indo-européen restant, artistiquement, psychologiquement, linguistiquement, le mètre étalon en vigueur.

Il est capital de comprendre comment se constitue chez Renan la notion d'un génie sémitique pour analyser ses traductions bibliques. Le texte de la Bible hébraïque n'est en effet pas perçu par Renan comme un texte sacré d'inspiration divine, mais comme un témoignage littéraire de la culture de l'Orient ancien. L'étude des textes sacrés est incluse dans une perspective comparatiste de confrontation avec les productions littéraires indo-européennes ; Renan analyste et commentateur des textes bibliques peut penser ses textes en partant de leur radicale différence, puisqu'ils ne sont plus le support d'une dévotion chrétienne[877]. Les péritextes du Cantique des cantiques en sont une illustration. Dans « l'étude sur le plan, l'âge et le caractère du poème » qui accompagne les deux traductions – simple et dramatique – du Cantique, Renan expose sa lecture particulière du Cantique en la justifiant à de très nombreuses reprises par le recours à la notion d'esprit sémitique, ou d'esprit hébreu[878]. En voici un petit florilège.

---

[875] Nous employons à dessein le terme de « race », qui est celui utilisé par Renan, et par les philologues de son époque.
[876] Edward Saïd, ouvrage cité, p. 174.
[877] C'est là le paradoxe de l'Ancien Testament pour les traducteurs chrétiens : marqué par des traits stylistiques et linguistiques fort différents des usages français contemporains, voire des normes littéraires grecques et latines, il fait pourtant partie de la Bible chrétienne : il ne s'agit donc pas de prouver son insuffisance au regard des productions littéraires européennes, mais de le justifier malgré ce qui pourra choquer le goût contemporain.
[878] Renan substitue le terme d'esprit à celui de génie, dans une perspective peut-être plus positiviste et psychologisante – encore que le terme esprit soit lourdement connoté religieusement. Cela dit, les deux termes

> J'ai donc cru faire un travail utile en étudiant, après *Le livre de Job*, cet autre livre, bien moins important sous le rapport de la philosophie et de la religion, mais essentiel aussi pour qui veut connaître exactement l'histoire du développement de l'esprit hébreu.[879]

On voit là comment le Cantique est choisi à des fins documentaires, en tant qu'illustration de l'esprit hébreu. Cet esprit hébreu se transcrit dans le Cantique de la façon suivante :

> En somme, le *Cantique des cantiques* n'est pas une exception à cette grande loi qui nous montre l'esprit hébreu incapable d'œuvres littéraires formant de grands ensembles et ayant une unité bien définie.[880]

Renan écrit cela parce que le genre et le plan du Cantique lui semblent confus ; il reconnaît dans le Cantique un drame, mais sans l'unité de lieu et d'action, et sans les transitions propres au drame indo-européen. D'où des excursus fréquents justifiant le diagnostic générique effectué sur le Cantique par des propos d'ordre général sur la capacité – en l'occurrence, l'incapacité – de l'esprit hébreu, représentatif de l'esprit sémitique, à produire des drames :

> Le manque de goût pour les grandes fictions est l'un des traits de l'esprit sémitique. Les musulmans de nos jours sont restés fidèles à cette ancienne antipathie ; les efforts qu'on tente à Beyrouth et en Algérie pour introduire chez les Arabes l'usage des représentations restent sans grand résultat. (...)
> Cette curieuse lacune dans les littératures des peuples sémitiques tient, du reste, à une cause plus générale, je veux dire à l'absence d'une mythologie compliquée, analogue à celle que possèdent tous les peuples indo-européens. La mythologie, fille elle-même du naturalisme primitif, est la riche source d'où découle toute épopée et tout drame. Les deux seuls grands théâtres originaux de l'Antiquité, le théâtre grec et le théâtre hindou (je persiste à croire que celui-ci n'est pas une copie du premier) sortent directement de la mythologie et y prennent tous leurs sujets.[881]

Deux choses ici. D'une part, l'esprit des peuples ne semble pas soumis à l'histoire. La difficulté d'introduire les représentations théâtrales dans les colonies françaises d'Alger et de Beyrouth est perçu comme un exemple suffisant à justifier le manque d'appétence pour le drame qu'on remarque chez les Hébreux de l'époque de Salomon. D'autre part, l'assimilation des littératures arabe et hébraïque sont représentatives du même « esprit » sémitique. Il semble que ce soient des critères aussi bien linguistiques (l'arabe et l'hébreu sont des langues de la même famille) que géographiques (les sémites sont des orientaux) qui aient présidé à cette assimilation ; les critères religieux qui semblent absents (puisque les sémites comprennent aussi bien les Arabes, le plus souvent musulmans, que les Juifs) sont en réalité au cœur de la distinction de l'esprit des peuples, puisque pour Renan, un peuple monothéiste,

---

recoupent peu ou prou la même réalité, et supposent tous deux une forme d'essentialisation linguistique et culturelle, langue et culture devenant des catégories transcendantes du donné humain, et non plus des phénomènes conjoncturels et historiques.

[879] *Le Cantique des Cantiques*, traduit de l'hébreu avec une étude sur le plan, l'âge et le caractère du poème. Ernest Renan, Paris, 1860. Edition consultée : Paris, Arléa, 1990, p.10.

[880] *Ibid*, p. 122-123.

[881] Ernest Renan, ouvrage cité, p. 119.

n'ayant pas de mythologie, sera incapable de production littéraire de grande ampleur[882]. C'est encore par le recours à l'esprit sémitique dénué d'imagination que Renan justifie le rejet de l'interprétation mystique du Cantique – et donc, des siècles de lecture allégorique du texte :

> Rien ne fut plus éloigné du mysticisme que l'ancien esprit hébreu, que l'esprit arabe, et en général l'esprit sémitique. L'idée de mettre en rapport le créateur avec la créature, la supposition qu'ils peuvent être amoureux l'un de l'autre et les mille raffinements de ce genre où le mysticisme hindou et le mysticisme chrétien se sont donné carrière, sont aux antipodes de la conception sévère du dieu sémitique.[883]

Renan impute ainsi à l'esprit hébreu, expression de l'esprit sémitique, les insuffisances dramatiques du texte qu'il traduit. D'où un double système de justification (l'esprit hébreu étant radicalement différent de l'esprit indo-européen, il n'y a nul lieu de s'offusquer du peu de liaison des scènes) et de restitution (il s'agit, par la traduction, de pallier le manque de liaison du texte en en exhibant la structure que le traducteur y aura reconnue).

Renan n'est pas le seul à glisser, à propos de la traduction du Cantique, de la notion de génie des langues à celle de génie des peuples ; singulièrement, cette récurrence a lieu le plus souvent à propos de la construction du Cantique, et avec les mêmes conséquences sur les tentatives de restitution du texte dans la traduction. On lit ainsi dans l'essai intitulé « la poésie hébraïque » qui précède la traduction des livres poétiques dans la Bible de Reuss, qui s'oppose pourtant à la lecture dramatique du Cantique de Renan et des philologues allemands tels Ewald et Jacobi, des propos très proches de ceux précédemment cités :

> Après ce que nous venons de dire sur l'état fragmentaire dans lequel la littérature poétique des Hébreux nous est parvenue, il peut sembler téméraire de vouloir en signaler les qualités caractéristiques, en la comparant par exemple à la poésie classique ou à celle des peuples modernes. Aussi nous bornerons-nous à quelques remarques générales, en évitant soigneusement de faire de la théorie, et surtout de prendre pour guide de notre jugement la règle de goût qui domine aujourd'hui dans une sphère toute différente. […]
> Le génie des hébreux, comme celui des peuples sémites en général, n'a produit ni drames, ni épopées.[884]

Reuss, pour prouver contre Ewald et Renan que le Cantique n'est pas un drame, fait appel aux mêmes arguments, et selon une méthode comparative similaire. Le glissement de l'idée d'un génie de la langue à la notion de génie du peuple hébreu qui explique la forme déficiente du Cantique est particulièrement caractéristique des travaux philologiques de la fin du XIX^e^ siècle[885], et sont en général le fait de traducteurs soit non confessionnels, soit

---

[882] Les européens chrétiens échappent à cette malédiction, parce qu'ils sont aryens entre autre en ce que leur civilisation est profondément modelée par la civilisation grecque.

[883] *Ibid*., p. 144. Cela le conduit du reste à voir dans la mystique soufie la trace d'une influence indo-européenne : « C'est, en effet, comme réaction contre la sécheresse de l'islamisme que le soufisme a fait fortune chez les musulmans non arabe. Il faut y voir une révolte de l'esprit aryen contre l'effrayante simplicité de l'esprit sémitique excluant par la rigueur de sa théologie toute dévotion particulière, toute doctrine secrète, toute combinaison religieuse vivante et variée »

[884] *La Bible, traduction nouvelle avec introductions et commentaires*, par Edouard Reuss, Paris, Sandoz et Fischbacher, Libraires éditeurs, 1874-1879. Ancien Testament – cinquième partie, Poésie lyrique. Le Psautier, les Lamentations, p. 8.

[885] Nous aborderons plus en profondeur les sources allemandes de Renan dans l'étude de cas qui est consacrée à sa traduction dans le chapitre dix de notre étude. Quant à Reuss, il travaille à Strasbourg après avoir étudié la théologie à Göttingen (ville d'Ewald) et les langues orientales à Halle ; il lit et écrit l'allemand, et consulte avec une grande minutie les travaux allemands très nombreux consacrés au Cantique au cours des XVIII^e^ et XIX^e^ siècles ; il inclut dans la préface de sa traduction du Cantique un tableau comparant les plans du Cantique

protestants, et en général germanistes. On en trouve par ailleurs trace aussi bien dans les éditions séparées du Cantique que dans certaines Bibles intégrales. Les contradicteurs de ces analyses se trouvent, au moment de leur apparition, essentiellement dans le camp catholique. On lit ainsi chez l'abbé Crelier le diagnostic suivant :

> Les travaux exégétiques de M. Renan paraissent aboutir à un résultat fort différent de celui qu'il avait en vue. Travestissant, au profit d'idées préconçues, l'esprit et la lettre de nos livres sacrés, il a donné les masques dont il recouvrait ces figures vénérables pour les figures mêmes, et prétendu nous faire prendre pour le génie sémitique les illusions et les rêves de son propre génie ; mais au lieu de cela, il n'a guère réussi, aux yeux des juges compétents, qu'à compromettre gravement sa réputation de critique et de philologue. […] C'est à travers la science critique, à travers le rationalisme des Français et des Allemands du dix-neuvième siècle qu'il lit dans la pensée des Israélites du temps de Salomon, et c'est par ce système qu'il l'interprète.[886]

L'abbé Crelier devance ici de plus d'un siècle la critique d'Edward Saïd, en des termes parfois similaires (ce n'est pas tant le portrait du « génie sémitique » qui se dégage des travaux de Renan, qu'un « masque » qui résulte d'une projection de son propre génie sur les textes anciens, en l'occurrence plutôt une projection inversée, l'Orient se distinguant radicalement de l'Occident par l'opposition de leurs génies). La critique de Crelier cependant est orientée vers un but différent de celui de Saïd : il s'agit de sauver l'interprétation allégorique chrétienne du Cantique, qui suppose une compatibilité des génies orientaux et occidentaux, juifs et chrétiens. La critique portée contre Renan et des rationalistes par leurs contemporains est ainsi davantage une critique idéologique, confessionnelle, qu'une critique intellectuelle.

La tendance observée chez Renan et ses épigones à voir dans le Cantique l'expression d'un génie hébreu, voire d'un génie juif ou d'un génie sémite, évolue au XX^e^ siècle dans plusieurs directions. D'abord, à l'échelle globale des traductions du Cantique, une proportion moins grande d'entre elles fait appel à l'idée d'un esprit du peuple hébreu : même si des explications sociologiques ou culturelles de tel ou tel verset sont fréquentes, elles ne sont plus dans l'ensemble imputées à un invariant qui transcenderait l'ensemble du peuple juif. Cependant, ponctuellement, les théories exposées primitivement par Renan apparaissent, y compris chez des traducteurs catholiques. On en trouve trace au détour d'une phrase dans l'introduction de l'ouvrage consacré au Cantique par Jean Guitton, d'après les notes laissées par son maître le lazariste Guillaume Pouget :

---

selon six exégètes : Jacobi (1771) ; Staedlin (1792) ; Ewald (1826) ; Boettcher (1850) ; Hitzig (1855) ; Renan (1860).

Albert Réville (« Le Cantique des cantiques », *in Essais de critique religieuse*, Paris, Joel Cherbuliez, éditeur, 1860, [81]), lui-même très inspiré par les philologues allemands, explique quant à lui la diversité des productions littéraires des orientaux et des occidentaux, non à travers la notion de génie, mais à travers le concept de race, différenciant des manifestations contingentes de l'esprit humain et un concept transcendant de race : « La race sémitique est monothéiste comme la race grecque est artistique. Celle-ci renferme cependant des Lacédémoniens brutaux et d'épais Bœotiens. De même les sémites cananéens et babyloniens participent aux plus hideuses religions de l'ancien monde. Mais encore une fois le fait qu'une race ou un peuple obéit à une tendance générale n'est pas du tout la preuve qu'on ne rencontrera dans son histoire rien qui soit en contradiction avec elle » : toujours cette idée, en marge du Cantique, que l'irrégularité de la forme littéraire est le reflet d'une race non-artistique.

[886] Henry-Joseph Crelier, *Le Cantique des Cantiques vengé des interprétations fausses et impies de M. Ernest Renan*, Paris, Ch. Douniol, 1860, p. 1.

> A-t-il été représenté [le drame du Cantique des cantiques] ? Ce que nous savons des habitudes juives nous force à répondre négativement. Les représentations théâtrales n'ont jamais été dans les usages du peuple hébreu. L'esprit mythique n'a pas fleuri en Israël : on sent toujours chez les Juifs autant de répugnance à imaginer qu'à abstraire, et l'on ne rencontre dans leurs livres sacrés ni cosmogonies ni mythes ; la poésie hébraïque est une poésie épique ou dramatique. L'auteur n'y sort pas de lui-même ; il ne décrit pas davantage ce qui se passe dans le cœur d'autrui, et il paraît même avoir une certaine impuissance à se le représenter.[887]

C'est, encore une fois, la composition du Cantique qui donne lieu à ses propos. Le constat d'un manque d'abstraction et d'imagination dans le Cantique et, plus largement, dans la Bible hébraïque, est un classique ; ce qui est spécialement révélateur ici, c'est l'oscillation entre les temps de composition du Cantique et un présent de vérité générale dans lequel semblent inclus les Juifs de 1934.

3- Derniers avatars du génie : traduire des langues, traduire des textes

a- Nida et la théorie de l'équivalence dynamique

En un sens, le dernier avatar majeur du génie de la langue est, spécifiquement dans le contexte de la traduction biblique, la théorie de l'équivalence dynamique développée par Eugene A. Nida. L'expression « équivalence dynamique » est formulée par Nida au cours des années 1940. Diplômé de linguistique grecque, spécialiste du Nouveau Testament grec, Nida a été un temps missionnaire au Mexique. Il écrit d'abord dans un but pratique : il entend donner aux traducteurs un manuel qui les guide dans leur tâche. En témoigne le titre de son premier ouvrage publié en 1949 : *Bible Translating. An Analysis of Principles and Procedures, with Special Reference to Aboriginal Languages*[888]. (Traduire la Bible. Une analyse des principes et procédures, avec des références spécifiques aux langues aborigènes). En 1969, dans un nouvel ouvrage intitulé *The Theory and Practice of Translation*, il donne cette définition de la théorie de l'équivalence dynamique :

> Dynamic equivalence is therefore to be defined in terms of the degree to which the receptors of the message in the receptor language respond to it in substantially the same manner as the receptors in the source language. This response can never be identical, for the cultural and historical settings are too different, but there should be a high degree of equivalence of response, or the translation will have failed to accomplish its purpose.[889]

On sent dans cette phrase ce que Nida doit à la linguistique behaviouriste, puisque pour lui la traduction se définit comme le passage d'un message certes d'une langue à un

---

[887] Jean Guitton et Guillaume Pouget *Le Cantique des Cantiques*, Guillaume Pouget et Jean Guitton, Paris, Gabalda, 1934, p. 59.

[888] Eugene A. Nida, *Bible Translating. An Analysis of Principles and Procedures, with Special Reference to Aboriginal Languages*, American Bible Society, New York, 1947.

[889] Eugene A. Nida, *The Theory and Practice of Translation*, Eugene A. Nida et Charles R. Taber, published for the United Bible Society by E. J. Brill, Leiden, 1969, p. 22. « L'équivalence dynamique doit donc être définie en termes de degré avec lequel le récepteur du message dans la langue réceptrice y répond d'une façon substantiellement identique à celle avec laquelle le récepteur y répondait dans la langue source. Cette réponse ne peut jamais être identique, parce que les contextes culturels et historiques sont trop différents, mais il doit y avoir un haut degré d'équivalence de la réponse, sans quoi la traduction a manqué son but ». (Notre traduction.)

autre, mais au-delà, d'un émetteur (l'auteur inspiré) à un récepteur (le lecteur). Le traducteur doit centrer son attention sur la fonction linguistique du texte source, et produire une traduction qui la retranscrive. Les théories de Nida s'orientent ainsi au fil des années vers l'application dans le cadre de la traduction biblique des théories de la linguistique fonctionnelle. Dans son ouvrage *Toward a Science of Translating, with special reference to principles and procedures involved in Bible translations*[890] (« Pour une science de la traduction, avec des références spécifiques aux principes et procédures impliquées par les traductions de la Bible »[891]), Nida, oppose dans un chapitre intitulé "Basic conflicts in translation theory" (« Conflits fondamentaux en théorie de la traduction »), la traduction par équivalence dynamique, qu'il adopte, à la traduction littérale. Globalement, cette opposition recoupe l'opposition que l'on a désormais coutume de faire entre traduction « cibliste » et traduction « sourcière ».

Cependant, il semble que la distinction opérée par Nida entre la traduction littérale (qu'il appelle parfois « traduction philologique ») et la traduction par équivalence dynamique comporte un degré supplémentaire par rapport à cette distinction entre traduction sourcière et traduction cibliste. La théorie de l'équivalence dynamique prend sa source dans la traduction biblique opérée dans le cadre des missions chrétiennes. Or la Bible dans ce cadre est considérée comme le lieu où s'exprime le message divin. Ce qui fonde l'opposition entre traduction littérale ou par équivalence formelle et traduction par équivalence dynamique dépasse la question de la réception de la traduction par son lectorat : il s'agit en effet en amont de considérer la Bible comme message, là où les traductions littérales la considèrent d'abord comme texte. Phil Noss, coordinateur des services de traduction de l'Alliance Biblique Universelle, écrit dans la préface à l'ouvrage de Nida et Jan de Waard les mots suivants, qui résument bien les présupposés sur lesquels se fonde la traduction par équivalence dynamique :

> Le génie d'Eugene Nida, de Jan de Waard et de leurs collègues se manifeste dans la simplicité de leur démarche. Les mécanismes complexes de la traduction furent décomposés en principes fondamentaux. Tout ce qui pouvait être exprimé dans telle langue pouvait l'être dans telle autre – seule la forme différait. Aux traducteurs de formuler le message dans leur langue ! Cette méthode, à la fois simple et efficace, débarrassait le message de la langue source et donnait aux traducteurs la liberté de chercher les moyens permettant d'exprimer les vérités séculaires de la Parole de Dieu dans leur propre parler. Cette méthode centrée sur la communication du message a exercé une influence considérable sur toute une génération de traducteurs de la Bible dans le monde entier.[892]

De fait, bon nombre des traductions de la Bible parues dans la deuxième moitié du XX^e^ siècle prennent en compte les théories développées par Nida. Le bibliste Jean-Marc Babut évoque ces traductions dans son ouvrage *Lire la Bible en traduction*, paru en 1997 :

> Il faut mentionner ici une catégorie particulière de versions bibliques récentes, celles qui font passer l'intelligibilité du message biblique avant ses caractères formels. Ce type de traduction vise en priorité des lecteurs ou des auditeurs peu familiers du texte biblique, et pour lesquels les versions traditionnelles présentent des difficultés indéniables.[893]

---

[890] Eugene A. Nida, *Toward a Science of Translating, with special reference to principles and procedures involved in Bible translations*, E. J. Brill, Leiden, 1964.
[891] Notre traduction.
[892] Jan de Waard et Eugene A. Nida, *D'une langue à l'autre. Traduire : l'équivalence fonctionnelle en traduction biblique,* traduit de l'anglais par Janine de Waard, Villiers-le-Bel, Alliance Biblique Universelle, 2003, p. 181.
[893] Jean-Marc Babut, *Lire la Bible en traduction*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1997, p. 13.

Babut évoque ensuite les traductions suivantes :

- La Bible de Pierre de Beaumont[894] (1981), publiée « à l'intention d'un public essentiellement africain » ;

- La Bible en français courant[895] (1982) éditée par l'Alliance Biblique Universelle ;

- La Bible du Semeur[896] (1992)

- La Bible en français fondamental (Nouveau Testament, 1993).

Notons bien qu'il s'agit là exclusivement de Bibles intégrales. C'est en effet auprès des entreprises de traduction intégrale de la Bible que les théories de Nida ont trouvé un terrain d'application. Le lien de la théorie de l'équivalence dynamique avec la notion de génie des langues n'est pas direct : Nida ne semble pas y faire appel[897]. Néanmoins, il semble tout de même que les théories de Nida reposent sur l'essentialisation des langues. La traduction pour Nida est fondamentalement comprise comme un transfert d'un message d'un système linguistique à un autre. En témoigne du reste le titre français de l'ouvrage *D'une langue à l'autre. Traduire : l'équivalence fonctionnelle en traduction biblique*. La notion de texte, chère à Henri Meschonnic, est absente de la théorie de l'équivalence dynamique, du moins en tant qu'alliance spécifique, particulière, d'un sens et d'une forme. Pour Nida, le sens s'exprime dans un « message » qui peut s'abstraire de la langue de départ ; cela suppose d'une part, l'idée d'une transcendance du message – non dénuée de signification en contexte biblique – et d'autre part, la conception des langues comme des systèmes hétérogènes entre eux. Les conséquences en traduction sont similaires à celles inspirées par les théoriciens du génie, même si les prémisses sont différentes : la reformulation du message, dans la mesure où elle tient la forme pour inessentielle, suppose une adaptation aux normes de la langue d'arrivée. Si les prémisses sont diverses, c'est qu'il n'y a pas chez Nida de glissement du génie de la langue au génie des peuples dans le sens où une langue reflèterait la philosophie et la psychologie d'un peuple, ce qui serait contradictoire avec la notion de message (biblique ou linguistique). Ce qui en revanche fait des théories de Nida un dernier avatar de la théorie du génie, c'est l'idée selon laquelle le message, reformulé par la traduction, se doit d'être adapté au récepteur à qui la traduction est destinée ; la traduction ne doit pas le surprendre, le choquer, lui poser problème. La théorie de l'équivalence dynamique, ou fonctionnelle, qui tient la manifestation linguistique du texte pour inessentielle, repose paradoxalement sur une idée de la langue comme absolu intangible.

b- On ne traduit pas une langue, on traduit un texte. Contre la notion de génie.

La critique de la notion de génie de la langue passe souvent par l'affirmation qu'on ne traduit pas une langue, mais un texte. De fait, même si la maîtrise de la langue de départ est

---

[894] *La Bible*, traduction de Pierre de Beaumont, Paris, Fayard, 1981.

[895] *Traduction de la Bible en français courant,* Paris, Alliance Biblique Universelle, 1982.

[896] *La Bible du Semeur*, traduction collective de l'hébreu et du grec, Société Biblique internationale, 1992.

[897] Cela dit, Pierre de Beaumont, traduisant la Bible à destination essentiellement des populations africaines selon des principes proches de ceux de Nida, fait référence à la notion de génie, lorque dans son introduction il aborde les passages poétiques de la Bible. Il écrit en effet : « Un poème ne se traduit pas. Comme le dit Roger Caillois, pour qu'il soit vraiment fidèle, il faut qu' "il se recrée". Pour s'aquitter de cette tâche passionnante mais dont on ne méconnaîtra pas la difficulté, l'auteur s'est efforcé d'adapter aux sensibilités et au goût français contemporain le génie imaginaire de l'antiquité hébraïque. Il ne s'est pas fixé de règles de prosodie rigoureuses qui auraient rapidement conduit à l'artifice. Il a recherché une mise en forme, une cadence, des rythmes, un choix des sonorités et de leur rencontre, un mouvement des phrases, des pauses calculées, dont l'effet ne s'apprécie pleinement que dans la lecture à haute voix. » (*La Bible*, présentée par Pierre de Beaumont, Lac Beauport, Québec, Éditions Anne Sigier, 1981, p. 6.

posée comme un impératif par tous les traducteurs s'exprimant sur le sujet, certains soulignent qu'il ne suffit pas de parler et de lire une langue pour être en mesure de la traduire. On lit ainsi chez Georges Las Vergnas, traducteur du Cantique des cantiques et de l'Ecclésiaste :

> Telles sont les pages illustres dont nous donnons, après mille autres, la traduction. Pour que celle-ci fût parfaite, dit Renan, on y devrait sentir l'Orient et l'Antiquité. Bien sûr, mais la tâche est-elle possible ? Il faudrait parler le biblique, langue de génie, qui n'est ni l'hébreu, ni le grec, ni le latin. Il ne suffit pas non plus de savoir l'anglais pour traduire Shakespeare. Alors, l'impossibilité de la réussite excusera l'échec.[898]

Las Vergnas dans cette page tente de justifier sa nouvelle traduction du Cantique, qui ne sera sans doute pas parfaite, mais qui sera peut-être excusée au vu de ce que « l'impossibilité de la réussite excuse l'échec ». Quelle que soit la possibilité d'une bonne traduction de la Bible, ce qui nous semble intéressant ici, c'est l'apparition de l'argument selon lequel il ne suffît pas de savoir une langue pour la traduire. Son argument semble par ailleurs plus opérant à propos de Shakespeare que de la Bible. De fait, si l'on suit Las Vergnas, les textes de Shakespeare ne se réduisent pas à la langue dans laquelle ils sont écrits : il existe une singularité, une particularité de l'écriture shakespearienne qui est le véritable enjeu d'une traduction.

Ce que Las Vergnas évoque sur le ton de la boutade, Henri Meschonnic exprime plus sérieusement. Il écrit ainsi au seuil de sa traduction des *Cinq Rouleaux* :

> Nida, trop tourné vers la théorie générale de la traduction, s'arrête sur le seuil de la Bible comme *texte*. Il donne toute son attention aux critères du traduisible, tirés de langues plus exotiques l'une que l'autre. Pourtant, là aussi, la poétique est nécessaire. Traitant la Bible comme énoncé linguistique et non comme texte littéraire, Nida dissocie signification et style « dans les poèmes acrostiches du Vieux Testament, pour citer un exemple extrême. Quand, par conséquent, l'un doit être abandonné au profit de l'autre, la signification doit avoir priorité sur les formes stylistiques ». Il a raison, pour un énoncé. Il a tort, là où la forme est sens, et justement dans cet exemple extrême.[899]

Henri Meschonnic, dans les dernières décennies du XX^e^ siècle, semble former, pour ce qui est de la traduction biblique, la polarité opposée à Nida, aussi bien sur le plan de la théorie que de la pratique[900]. Plus loin, Meschonnic revient sur les implications concrètes de ce que signifie traduire non une langue, mais des textes :

> A chaque texte son langage. Pas plus d'unité en eux dans leur français que dans leur hébreu. Mais ils sont d'une même langue. Non pas traduire la langue : traduire les textes faits de cette langue, c'est ce que j'ai voulu. Leur découpage du temps n'est pas seulement une grammaire, comme telle. On choisirait alors de la traduire ou non, parataxe ou subordination. L'un ou l'autre parti aurait d'excellentes raisons. Mais cette grammaire est ici élément de texte, valeur dans un système, non plus seulement de la langue. Les contrastes des temps sont un des jeux de la prophétie, dans *Comme*. D'où il est nécessaire, bien qu'en apparence (en langue) antilinguistique, de donner valeur

[898] Georges Las Vergnas, *Le Cantique des cantiques et l'Ecclésiaste*, Paris, La ruche ouvrière, 1964, p. 16. [169]
[899] Henri Meschonnic, *Les Cinq rouleaux*, Paris, NRF Gallimard, 1970, p. 12.
[900] Et de fait, Henri Meschonnic rappelle fréquemment comment les grands théoriciens de la traduction – parmi lesquels il compte Nida, même s'il s'oppose à ses théories – sont eux-mêmes traducteurs. Voir à ce sujet *Poétique du traduire*, Lagrasse, Verdier, 1999.

d'hébreu, d'imperfectif, à des futurs français. Mais le français est souple, plus que les traducteurs.[901]

Meschonnic met en pratique ces observations dans l'ensemble des *Cinq Rouleaux* comme dans ses traductions bibliques en général[902]. La traduction du Cantique n'est en aucun cas un calque grammatical de l'hébreu, néanmoins occasionnellement Meschonnic recourt à des structures qui selon les usages grammaticaux du français courant ne sont pas en vigueur, et qui de fait peuvent surprendre le lecteur. On lit ainsi en Ct 1,6 « ma vigne à moi je n'ai pas gardé », sans faire intervenir le pronom attendu dans la principale (on attendrait plutôt « ma vigne à moi, je ne l'ai pas gardée »). Plus loin, en Ct 1,8, une structure plus surprenante : « Si toi tu ne sauras pas », dont la fonction est de conserver en français l'aspect inaccompli de la forme hébraïque.

Une phrase de Meschonnic nous paraît symptomatique de l'état actuel de la théorie de la traduction, biblique et/ou littéraire : « le français est souple, plus que les traducteurs ». Postuler la souplesse du français, ce n'est pas nier l'existence des langues, mais c'est, plutôt, contester l'existence d'un génie transcendant. Le génie des langues, pour Meschonnic, est une représentation, n'a pas de réalité propre. Il appartient aux traducteurs de choisir ou non de se conformer aux usages du français. De fait, certaines des traductions les plus récentes du *Cantique des cantiques* tendent elles aussi, même si c'est par d'autres outils que ceux proposés par Meschonnic, à dépasser la théorie de l'équivalence dynamique, sans pour autant se limiter à un mot à mot. Il ne faudrait donc pas tant parler de « dépassement de la théorie de l'équivalence dynamique » que de dépassement de l'opposition traditionnellement faite entre forme et sens, entre traduction sourcière et traduction cibliste, le tout en l'absence d'une conception d'un génie de la langue qui exigerait le respect des normes grammaticales, voire prosodiques du français. Notons notamment deux traductions auxquelles le bibliste Michel Berder a collaboré, l'une en partenariat avec Olivier Cadiot, dans le cadre de la Bible dite « des écrivains »[903], l'autre avec Marc Cholodenko, dans une traduction publiée[904] chez Bayard en 2003. Ces deux traductions ont en commun une approche de la traduction biblique qui semble symptomatique d'un renouveau en la matière, puisqu'elles allient à une lecture scrupuleuse de l'original hébreu un travail véritable sur la forme du poème dans la version française. Ces traductions témoignent de l'influence très importante du renouveau de la versification française au XX^e^ siècle sur la traduction de la poésie en langue française. Nous reviendrons sur ce point dans le chapitre suivant, où nous montrerons à quel point la définition du genre littéraire du Cantique, et surtout des méthodes employées pour en rendre compte dans la traduction, sont tributaires des notions de génie des langues et des peuples.

Pour finir ce parcours partiellement diachronique de la notion de génie des langues, nous dirons qu'il ne faut donc pas conclure, à l'aune de ces quelques exemples récents de traductions du *Cantique des cantiques*, que la théorie de l'équivalence dynamique est désormais condamnée aux oubliettes. Il en va de l'histoire de la traduction comme de l'histoire de la littérature : l'apparition de tendances traductrices, ne signifie pas que les autres tendances, reposant sur des théories contraires, disparaissent complètement. Pour schématiser, il semble possible de dire que nous sommes actuellement dans une phase où, quand bien

[901] Henri Meschonnic, *Les Cinq rouleaux*, ouvrage cité, p. 14.

[902] Encore que son attention aux propriétés de chaque texte se heurte à la solution qu'il opte pour prendre en compte le système accentuel des textes bibliques, les *ṭe'amim* : il traduit chaque livre biblique en les disposant d'une façon similaire, autour d'une hiérarchie de blancs marquant les pauses du texte, qui fait que le lecteur, à la vue du moins, ne perçoit pas les propriétés stylistiques des différents livres bibliques.

[903] Olivier Cadiot et Michel Berder, *Le Poème, traduction du Cantique des cantiques*, Paris, Bayard ; Médiaspaul, Montréal, 2002. [234]

[904] Marc Cholodenko, et Michel Berder, *Le Chant, traduction du Cantique des cantiques*, Paris, Bayard, 2003. [235]

même la notion de génie de la langue française n'est plus le support de théories linguistiques académiques, cette notion affleure encore, d'une part dans les traductions bibliques (il s'agit alors essentiellement de traductions intégrales confessionnelles de la Bible) effectuées selon les théories de l'équivalence dynamique, et d'autre part chez les traducteurs ciblistes, qui postulent que la traduction doit avoir l'apparence d'un texte écrit en français. Les théories ciblistes se trouvent dans tout type de traduction du Cantique (éditions séparées ou Bibles intégrales ; traductions confessionnelles ou non). Les traductions allant à l'encontre des normes stylistiques voire linguistiques du français sont dans l'ensemble plutôt des traductions non confessionnelles du Cantique, éditées séparément[905].

[905] Encore que certaines Bibles se positionnent contre les théories de Nida, ainsi la Bible dite « à la Colombe » (*La Sainte Bible*, traduite d'après les textes originaux hébreu et grec. Nouvelle version Segond révisée avec notes, références et glossaire. Paris, Alliance biblique universelle, 1978 [187]), dans la préface de laquelle on lit : « A côté de traductions en français courant, qui sont nécessaires pour initier les gens non avertis au message biblique, le peuple chrétien est en droit de disposer d'une traduction qui lui permette de savoir exactement ce qu'il y a dans le texte original. Sans connaître les langues bibliques, le lecteur peut ainsi se faire une idée de leur génie propre, avec leur vocabulaire, leur structure, leurs répétitions, leurs formulations concrètes qui sont parfois surprenantes ». S'ils sont opposés aux théories de Nida, les traducteurs de la Bible à la colombe ne s'appuient pas moins que Nida sur la notion du génie des langues ; néanmoins ils ne présupposent pas nécessaire l'adaptation au génie de la langue cible ; la traduction donne alors à voir le génie de la langue source, en transparence. C'est du moins ce qu'elle vise.

Neuvième chapitre : la traduction du Cantique, reflet de la perception de son genre littéraire.

La question de l'identification du genre littéraire du Cantique des cantiques est déterminante dans l'histoire de sa traduction en français, dans la mesure où il affecte la forme[906] adoptée dans les traductions. Un simple survol des traductions du Cantique témoigne de l'extrême variété formelle des solutions choisies par les traducteurs : notre corpus comprend des traductions qui, selon nos critères contemporains, nous apparaissent comme des textes en prose, en vers ; comme des drames, des récits, des poèmes ; les titres et sous-titres mêmes conférés aux publications (« idylle », « drame », « chants »…) sont l'écho d'une pluralité de postures génériques ; en creux apparaît le statut problématique du Cantique, du moins dans sa réception française, puisque son identification générique n'est en aucun cas l'objet d'un consensus.

Il convient donc de s'interroger sur les raisons de cette variété formelle et générique des traductions du Cantique, et de déterminer dans quelle mesure elle est la résultante d'une évaluation du texte source. Il faut ici prendre garde à ne pas projeter sur l'ensemble des cinq siècles de notre étude des préoccupations qui sont celles de la critique biblique relativement récente. En effet, si la question du rattachement du Cantique à une tradition littéraire, à un code générique normé est relativement constante, elle n'a pas, au cours des siècles couverts par notre étude, le même impact sur le travail traductif à proprement parler. En revanche, à toute époque, le discours sur les genres littéraires de la Bible en marge des traductions, la forme même des traductions, sont un des modes d'expression du projet de traduction, en ce qu'ils révèlent à la fois la façon d'aborder le texte source à travers le prisme de catégories génériques, et les présupposés gouvernant la traduction. Dans la mesure où le Cantique des cantiques est généralement considéré par les traducteurs comme un exemple de poésie biblique, s'ajoutent ici les problématiques spécifiques de la traduction poétique.

Nous aborderons le chapitre consacré au genre littéraire du Cantique des cantiques dans un mouvement d'approche concentrique du texte des traductions françaises, puisque nous partirons dans un premier temps d'un nécessaire panorama des théories existantes sur les genres littéraires de la Bible, avant dans un deuxième temps d'examiner la compréhension générique du Cantique des cantiques dans les péritextes, et plus généralement dans la littérature critique ; finalement nous analyserons les solutions adoptées dans les traductions elles-mêmes. Dans certains cas, nous serons amenés à déduire de la forme adoptée dans les traductions le diagnostic générique posé par le traducteur.

---

[906] Il est difficile de proposer ici une définition des notions de « genre » et de « forme » littéraire qui puisse s'appliquer sans heurt à l'ensemble de notre corpus. On pourrait partir du principe que le « genre littéraire » renvoie à la distinction, héritée de la poétique aristotélicienne, entre poésie épique (d'où le roman et les œuvres narratives), dramatique et lyrique (maintenant, la « poésie » en son acception contemporaine) ; les « formes littéraires » quant à elles consistent dans la structuration des textes, selon des modèles réguliers et prédéfinis. Un sonnet est ainsi une *forme* qui appartient au *genre* de la poésie. Néanmoins, dans le cadre de notre étude, dans la mesure où il ne s'agit pas pour nous de déterminer le genre et/ou la forme du Cantique, mais d'analyser la réception qui en est faite par les traducteurs dans leurs traductions, à travers la forme (régulière ou non) que ces dernières revêtent, nous serons parfois amenée à utiliser l'un pour l'autre terme, ou du moins à juger du genre d'après la forme, qui est alors entendue non nécessairement comme forme fixe, mais comme aspect caractéristique de la traduction. Une traduction en vers sera ainsi décrite comme revêtant une *forme* poétique (le vers étant, jusque récemment, une caractéristique formelle propre de la poésie), témoignant d'une lecture du Cantique comme appartenant au *genre* poétique.

I- Des genres littéraires de la Bible à la définition de la poésie biblique

Avant de nous intéresser aux critères permettant, le cas échéant, de déterminer le genre littéraire du Cantique des cantiques, nous nous pencherons brièvement sur le champ théorique dans lequel se positionnent les traducteurs du Cantique, et sur la façon dont ils conçoivent les genres littéraires de la Bible.

1- La Bible hébraïque, collection de genres littéraires ?

La détermination du genre littéraire du Cantique des cantiques ne se pose que dans la mesure où l'on suppose que la Bible hébraïque elle-même est constituée de textes appartenant à des genres littéraires, ou du moins à des traditions d'écriture diverses. Il convient donc de s'interroger sur la différenciation générique des livres constituant le corpus biblique.

a- Terminologie biblique

Une première source terminologique permettant d'opérer une distinction entre des genres littéraires variés au sein du corpus biblique est la Bible elle-même. En effet, on trouve dans la Bible hébraïque un certain nombre de termes désignant plusieurs types d'écrits.

D'une part, la tradition juive dispose le canon biblique en trois parties, תורה [tōrāh], נבאים [nᴱb̲i'im] et כתובים [kᴱtūb̲im], des distinctions qui en réalité conjuguent un facteur historique (la clôture progressive du canon) et le contenu des livres (respectivement la loi, les prophètes et les autres écrits), davantage qu'ils ne délimitent un mode d'écriture spécifique ; la tradition chrétienne héritée des Septante se fondera cependant sur cette première distinction dans la répartition des livres entre livres législatifs, historiques, poétiques et prophétiques.

D'autre part, les rédacteurs des textes bibliques font, au sein même du corpus biblique, référence aux écrits sacrés en des termes qui peuvent fonder un début de typologie générique des textes bibliques, notamment en distinguant plusieurs formes littéraires au sein des כתובים [kᴱtūb̲im], c'est-à-dire des Écrits. Cette terminologie est relayée par les théoriciens occidentaux cherchant à comprendre l'éventuelle différenciation entre différents genres, notamment poétiques, au sein de la Bible hébraïque. L'abbé Lesêtre est auteur de la traduction des Psaumes pour la Bible qui paraît à partir de la fin du XIX[e] siècle aux éditions Lethielleux[907] ; sa traduction est précédée d'une conséquente « Etude sur la poésie hébraïque » dans laquelle il débute son étude des « caractères particuliers » de la poésie hébraïque par l'évocation des termes bibliques : « Dans la Bible elle-même, nous trouvons des indices qui accusent une distinction formelle entre la prose et la poésie. Plusieurs morceaux portent les noms de שיר [šir], שירה [širāh], מזמור [mizmōr], משל [mašal], etc., termes qui désignent à première vue des compositions différentes de la simple prose »[908]. Lesêtre suppose que l'emploi dans la Bible même de cette terminologie est l'indice d'une typologie générique au sein de la poésie hébraïque : « Il y a des traits généraux qui sont communs à toutes les poésies du monde, mais chacune d'elles a aussi son cachet particulier et sa forme spéciale »[909].

[907] Henri Lesêtre, *Le Livre des Psaumes. Etude sur la poésie hébraïque. Introduction critique. Double traduction française d'après l'hébreu et d'après la Vulgate, et commentaires*, Paris, P. Lethielleux, Libraire-éditeur, 1911.
[908] *Ibid*, p. xiii.
[909] *Ibid*.

Que cette terminologie hébraïque renvoie à des genres codifiés précisément est contesté par les textes mêmes[910], d'où les propos de Luis Alonso Schökel, qui, dans le manuel qu'il consacre à la question de la poétique hébraïque[911], part lui aussi de la terminologie hébraïque (il cite les mêmes termes, graphiés chez lui *shir, mizmôr, masal*, pour conclure que « The Hebrews show awareness of different literary genres, but they are not clearly differentiated »[912]. D'où, d'une part, un échec des tentatives d'identification des livres bibliques avec les normes génériques existant dans la littérature occidentale, et, d'autre part, une forme de flou dans la conceptualisation des différences stylistiques d'un livre biblique à l'autre. Si en effet, il est immédiatement perceptible que la forme du Deutéronome n'est ni celle d'Ezéchiel, ni celle du Cantique, en revanche, dans la terminologie existant au sein même de la Bible hébraïque, aucune typologie distinguant clairement des genres littéraires distincts et normés ne semble apparaître[913].

L'étude de la terminologie biblique amène James A. Kugel à formuler une réflexion sur l'existence même d'une poésie biblique. En effet, si le corpus biblique comporte un certain nombre de termes renvoyant à des types de composition littéraire distincts (normés ou non), en revanche « il n'y a pas de mot signifiant « poésie » en hébreu biblique »[914]. Nous reviendrons sur la question de la définition de la poésie biblique ultérieurement. Quoi qu'il en soit, Kugel met le doigt ici sur une tendance déterminante de la critique biblique occidentale, qui a un impact considérable sur les traductions bibliques : l'utilisation de la terminologie générique occidentale pour décrire les spécificités des livres bibliques en termes de genres littéraires[915].

---

[910] Dans la mesure où l'on est bien incapable de déterminer, sans forcer les textes, une régularité formelle montrant que les textes désignés par le terme « *shir* » ou « *mizmor* » se rattachent à un modèle littéraire unique.

[911] Luis Alonso Schökel, *A Manual of Hebrew Poetics*, Rome, Editrice Pontificio Instituto Biblico, 1998.

[912] « Les Hébreux montrent une conscience de différents genres littéraires, mais ils ne sont pas clairement différenciés ». *Ibid*., p. 8.

[913] C'est pourtant ce que suggère Edouard Reuss lorsqu'il écrit dans l'introduction intitulée « la poésie hébraïque » au début du cinquième tome de sa Bible : « Les Israélites se rendaient compte de la nature des productions de leurs poètes d'une manière bien simple, et tellement juste, que nous aurions tort de ne pas nous y arrêter à notre tour. Ils distinguaient deux sortes de poésies, et les désignaient même par deux noms spéciaux, *S'hir* et *Mas'al*, que nous ne saurions mieux traduire que par ceux de poésie lyrique et poésie didactique, bien que cela ne rende pas exactement la valeur étymologique des termes hébreux » (dans *La Bible traduction nouvelle avec introductions et commentaires*, traduction d'Edouard-Guillaume Reuss, Paris, Sandoz et Fischbacher ; Strasbourg, imprimerie de J.-H.-E. Heitz, 1874-1879, tome V : Poésie lyrique. Le Psautier, les Lamentations, p. 13.). Reuss, partant de la terminologie hébraïque, et se défendant d'établir un parallèle trop strict avec les catégories génériques occidentales, estime tout de même que « s'hir » (sic) et « mas'al » renvoient à « deux sortes de poésie », qu'il distingue du reste dans les tomes 5 et 6 de sa Bible.

[914] Kugel écrit en effet : « There is no word for "poetry" in biblical Hebrew. There are a great number of genre classifications in the Bible […] but nowhere is any word used to group individual genres into larger blocs corresponding to "poetry" or "prose". », dans *The Idea of Biblical Poetry. Parallelism and its History*, New Haven and London, Yale University Press, 1981, p. 69. « Il n'y a pas de mot signifiant « poésie » en hébreu biblique. Il y a un grand nombre de classifications génériques dans la Bible, mais nulle part un mot n'est utilisé pour regrouper les genres individuels en de plus larges blocs correspondants à la "poésie" et à la "prose" » (notre traduction.

[915] Kugel écrit encore : « Thus, to speak of poetry at all in the Bible will be in some measure to impose a concept foreign to the biblical world. Obviously, there is some ground for this imposition: we have a notion of what poetry's thematic, generic, and organizational characteristics are, and where we find these in the Bible we are certainly justified in viewing them through our native terminology. But the identification is seductive: one ought to consider well the assumptions that accompany it. » (*Ibid*., p. 69). « Ainsi, le fait même de parler de poésie dans la Bible équivaudra, dans une certaine mesure, à imposer un concept étranger au monde biblique. Évidemment il y a des raisons à cette imposition : nous avons dans l'esprit les caractéristiques des thématiques, des genres et de l'organisation de la poésie, et quand nous les trouvons dans la Bible nous avons sans doute de bonnes raisons de les aborder à travers notre terminologie idiomatique. Mais cette identification est trompeuse, et il faut bien considérer les affirmations qui l'accompagnent » (notre traduction).

b- Analyses occidentales des genres littéraires bibliques.

De fait, dans les péritextes des traductions bibliques comme dans les traités occidentaux[916] sur le style des livres bibliques et sur la poésie biblique, c'est essentiellement la terminologie occidentale d'inspiration gréco-latine, qui domine.

La volonté d'identifier le genre littéraire des textes bibliques, et de se fonder pour ce faire sur un rapprochement avec les genres littéraires occidentaux (et, notamment, la poésie gréco-latine) n'a rien de nouveau. Lesêtre, dans la section de son étude « De la poésie hébraïque » qui concerne les « caractères particuliers » de cette poésie[917], effectue un parcours historique de la perception des caractères de la poésie hébraïque. Il note que :

> Les auteurs postérieurs à l'Ancien Testament ont assez souvent occasion de parler de l'antique poésie hébraïque. Philon revendique pour Moïse « la connaissance des nombres et de la géométrie, la théorie du rythme, de l'harmonie et du mètre, et la science complète de la musique, tant pratique que théorique »[918]
> Josèphe dit que le cantique de Moïse, après le passage de la mer Rouge, est composé ἐν ἑξαμέτρω τόνω, et que celui du Deutéronome, xxxii, est aussi un poème hexamétrique. Quant à David, écrit-il, « il composa en l'honneur de Dieu des odes et des hymnes de mètres différents, les unes en trimètres, les autres en pentamètres ».
> […]
> S. Jérôme qui avait dû faire une étude spéciale de la question, est beaucoup plus explicite. Voici comment il s'exprime dans sa Préface au livre de Job : dans ce livre, de III,3 à XLII,6, « hexametri versus sunt dactylo spondeoque currentes, et propter linguae idioma crebo recipientes et alios pedes, non earumdem syllabarum, sed eorumdem temporum… Quod si cui videtur incredulum, metra scilicet esse apud Hebraeos, et in morem nostri Flacci, graecique Pindari et Alcaei et Sappho, vel Psalterium, vel Lamentationes Jeremiae, vel omnia ferme Scriptrarum cantica comprehendi, lege Philonem, Josephum, Origenem, Caesariensem Eusebium, et eorum testimonio me verum dicere comprobabit.[919]

James L. Kugel montre la permanence des analyses anciennes, notamment d'Origène, chez Lowth :

> The rather haphazard observations of Josephus and Origen became for him confirmation of this notion of the Bible as a "holy literature" parallel to the secular; the Psalms were metrical because Horace was, and the Psalms were to replace Horace. One of the results of this particular view of things was that henceforth metrical speculation was to center on Psalms and other Hagiographa.[920]

---

[916] Nous avouons notre ignorance des éventuels traités hébreux en la matière.
[917] Voir Henri Lesêtre, Ouvrage cité, p. xiii-xvii.
[918] *De Vita Mosis*, I, 5.
[919] Lesêtre, ouvrage cité, p. xiv. « Ces vers sont des hexamètres construits sur le dactyle et le spondée ; souvent, ils reçoivent également, à cause des spécificités de la langue, d'autres types de pieds, qui n'ont pas la même structure syllabique, mais la même quantité. Et si quelqu'un doute qu'il y a évidemment des mètres chez les Hébreux, et que tout autant le Psautier que les Lamentations de Jérémie ou encore presque tous les cantiques des Ecritures sont conçus à la manière de notre Flaccus, ou des Grecs Pindare, Alcée et Sappho, qu'il lise Philon, Joseph, Origène, Eusèbe de Césarée, et par leur témoignage il trouvera la preuve que je dis vrai ». Traduction de Carole Boidin, que je remercie de me l'avoir communiquée.
[920] James A. Kugel, ouvrage cité, p. 152. « Les observations peu rigoureuses de Josèphe et d'Origène devinrent pour lui la confirmation d'une idée de la Bible comme « littérature sainte », parallèle à la littérature séculière. Les Psaumes étaient métriques parce qu'Horace l'était, et les Psaumes avaient vocation à remplacer Horace. Un des résultats de cette vision particulière des choses était que, de ce fait, la spéculation métrique devait se concentrer sur les Psaumes et les autres Hagiographes.

Il semble toutefois, au vu des péritextes des traductions bibliques et de la bibliographie secondaire, que cette volonté de déchiffrer le code littéraire et stylistique des livres bibliques soit réapparue, ou du moins se soit amplifiée à partir, globalement, du début du XVIII[e] siècle[921]. C'est en effet à cette époque qu'apparaissent les traités sur la poésie biblique, dans lesquels est proposée une nomenclature des genres bibliques ; singulièrement, c'est beaucoup par le biais de la traduction d'ouvrages étrangers – notamment anglais – que ces traités font leur apparition en France[922]. La multiplication de ces traités à cette époque est révélatrice. Pour Pierre Gibert, elle s'explique ainsi :

> Aussi ne faut-il pas s'étonner de ce que la prise en considération des « formes littéraires », éventuellement au service des « genres littéraires », repose historiquement pour une large part sur le malaise engendré par les objections faites à la Bible soit par souci rationalisant et scientifique, soit par souci esthétique. Sans exclusive, on peut donc déjà affirmer que la définition de « formes littéraires » a eu pour but de dépasser un état de crise qui contestait aussi bien l'intentionnalité sacrale de la Bible que son historicité.[923]

Pour Pierre Gibert, l'apparition de la volonté de s'intéresser, dans l'exégèse comme dans la traduction, aux formes littéraires des textes bibliques est à comprendre dans le cadre d'une réaction aux attaques dont la Bible est l'objet sur un plan littéraire ; le fait que la référence privilégiée soit alors la typologie générique gréco-latine n'est pas surprenante, dans la mesure où la justification de la valeur littéraire de la Bible passe alors par une valorisation des différents livres bibliques, qui sont comparés avantageusement aux productions antiques des poètes profanes[924]. Cela revient à procéder de la même façon que Josèphe et Origène. Cette référence à l'Antiquité profane est tout à fait explicite par exemple dans la première traduction française de l'ouvrage fondamental de Robert Lowth[925], où l'on lit :

> Les anciens, adoptant l'opinion de Platon, divisoient la Poésie en général, entre trois espèce particulières, suivant la nature et la forme différente du discours qui y étoit employé, savoir, en poésie, en imitative ou dramatique, et en poésie mixte.[926]

Lowth, qui par ailleurs examine également la terminologie hébraïque déployée dans la Bible, se réfère ici explicitement aux nomenclatures génériques des « anciens », et à la distinction d'une poésie « imitative » (on suppose que c'est à l'épopée qu'il fait référence) ou dramatique. Dans un second temps, Lowth examine l'appartenance générique des différents livres de la Bible hébraïque. Du Cantique, il dit :

---

[921] Voltaire ainsi considère le Cantique des cantiques comme une « rhapsodie inerte ». Sur la traduction du Cantique par Voltaire, voir l'étude de cas que nous lui consacrons dans la dernière partie de notre travail, voir également notre article « Voltaire lecteur du Cantique des cantiques : de la parodie à l'émergence de la critique biblique », à paraître dans les actes du colloque *Traduire, trahir, travestir*, aux éditions Artois Presses Université

[922] La critique littéraire de la Bible sur laquelle ils reposent est en effet essentiellement apparue en milieu protestant. Voir à ce sujet notre article intitulé « La question du genre littéraire du Cantique des cantiques. Approches comparatistes chez les philologues allemands et les orientalisants français (Réville, Renan, Reuss) », à paraître dans les actes du Congrès de la S.F.L.G.C. : « Littérature comparée et Esthétique(s) », Aix-en-Provence, 29, 30 et 31 octobre 2009.

[923] Pierre Gibert, « Nouveau regard sur les formes littéraires. Le « principe d'icônie » », dans *Naissance de la méthode critique*. Colloque du centenaire de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem. Paris, les Éditions du Cerf, 1992, p. 207.

[924] Voir Claire Placial, « Salomon, Homère hébreu ? », article cité.

[925] Robert Lowth, *De Sacra poesi Hebraeorum*, Oxford, 1753 ; traduit pour la première fois en français en 1821 (*Leçons sur la poésie sacrée des Hébreux*, par M. Lowth, Lyon, imprimerie de Ballanche, 1812)

[926] Lowth, ouvrage cité, deuxième tome, début du chapitre 30 « Poésie dramatique : Le Cantique des cantiques ».

> Nous pouvons donc mettre en fait sans aucune crainte, que le cantique de Salomon appartient seulement à cette espèce de poésie, qui n'a de dramatique que la forme, et qui ne peut jamais obtenir le titre de drame proprement dit.[927]

Le Cantique appartient ainsi au genre mixte ; Lowth peine en effet à le considérer comme un pur drame, dans la mesure où son dialogisme, qui relève du drame, se heurte au peu de suite dans l'action. Un mouvement similaire, de la caractérisation de la nomenclature à l'attribution à chaque livre d'un genre littéraire, est à l'œuvre dans la traduction française de l'ouvrage anglais du docteur Blair[928] : « Les différens genres de compositions poétiques adoptés dans nos Ecritures, sont le Didactique, l'Elégiaque, le Pastoral & le Lyrique ». Cet ouvrage, construit selon une nomenclature générique, donne pour exemple du genre pastoral le cas du Cantique, dans ces termes :

> Nous trouvons dans le Cantique de Salomon un excellent modèle de la Poésie pastorale. Le sens spirituel renferme sans doute une Allégorie mystique ; quant à sa forme c'est un Poème dramatique, ou un Dialogue non interrompu entre des personnes qui appartiennent à la classe der bergers. Ce cantique écrit d'après ce plan, est depuis le commencement jusqu'à la fin plein d'images pastorales & champêtres.[929]

Cette question du drame est un des points sur lesquels buttent les théoriciens, précisément à l'occasion du Cantique. L'abbé Lesêtre, dans l'« Etude sur la poésie hébraïque[930] », estime que la poésie biblique comporte des exemples de « genre *lyrique* » (les Psaumes) et de « poésie *gnomique* » (Ecclésiaste, Proverbes…) ; elle ne connaît pas l'épopée ; quant au drame, il « est à peine en germe dans la littérature d'Israël ». Un des seuls témoignage en est le Cantique :

> Il renferme des chœurs de jeunes Israélites qui ont une lointaine analogie avec les chœurs grecs, il y a du mouvement et une certaine forme dramatique, mais la véritable action y fait défaut, surtout avec l'interprétation allégorique.[931]

On voit bien ici ce que la tentative de Lesêtre doit aux nomenclatures héritées de l'Antiquité grecque, puisque le Cantique est perçu comme un drame incomplet, caractérisé par ses manques, dans la mesure où malgré une « lointaine analogie avec les chœurs grecs » l'action lui manque[932]. Cette utilisation des catégories grecques pour penser le genre des

---

[927] *Ibid*., p. 281.
[928] *Les lyriques sacrés, ou chef-d'œuvres poétiques de ce genre, Précédés d'une dissertation sur la Poésie des Hébreux*, traduit de l'anglois du docteur Blair, chez Nyon Aîné, et Fils, 1789.
[929] *Ibid*., p. xlii.
[930] Henri Lesêtre, ouvrage cité.
[931] *Ibid*., p. xi.
[932] Eugene Chen Eoyang aborde la question de l'évaluation des genres littéraires étrangers à l'aune des critères occidentaux dans l'ouvrage qu'il consacre aux problèmes théoriques de la traduction du chinois (*The Transparent Eye. Reflexion on Translation, Chinese Literature, and Comparative Poetics*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1993, p. 238). Il écrit: « In the burgeoning field of East-West comparative literature, little consideration has been given to questions of methodology and the logic of comparison. Tantalizing and presumably interesting questions – Is there a Chinese tragedy? Why is there no epic in Chinese? – pique interest but produce no real illumination. Of course, one fails to notice the bias in these questions. The observe questions are rarely, if ever, asked. Why are there no dynastic histories in the West? Why has the West produced no counterpart to the *Shijing*? Are there equivalents to the *lushi* and *zaju* forms in the West? If these challenges to lacunae in the West strike one as slightly absurd, then we must consider the possibility that the original questions might be equally pointless. » (« Dans le champ bourgeonnant des études comparées de la littérature orientale et occidentale, peu de considération a été accordée aux questions de méthodologie et à la logique de la

livres bibliques est d'autant plus surprenante chez Lesêtre qu'il récuse l'existence d'une métrique hébraïque calquée sur la poésie grecque[933]. Cette façon de penser l'identité générique des livres bibliques par rapport aux normes de l'antiquité occidentale est dénoncée par l'essai consacré par Dhorme en 1931 (il n'est alors pas encore traducteur de la Bible), intitulé *La poésie biblique*, où il commente

> C'est nous qui imposons à la poésie orientale nos exigences classiques. Voilà pourquoi nous parlons de genres, alors qu'il vaudrait mieux nous borner à une classification *a potiori*, d'après les buts poursuivis par les auteurs sacrés.[934]

Reuss quant à lui écrivait :

> On a cru autrefois faire honneur à la littérature hébraïque en y retrouvant les différents genres de poésie qu'on a l'habitude de distinguer aujourd'hui au moyen de termes techniques, en partie déjà usités chez les Grecs, en partie inventés au moyen-âge ou plus récemment encore. Cela nous paraît hors de propos. Il va sans dire que les sujets, et par la suite aussi les formes, varient ici comme partout. Mais il faut se garder de transporter des conceptions d'écoles à un peuple qui ne s'est jamais occupé de critique littéraire.[935]

Reuss, qui écrit avant Dhorme, pousse cependant le raisonnement un peu plus loin, dans la mesure où il ne se contente pas, d'après ces mots, de récuser l'emploi de la terminologie héritée de la tradition platonicienne ou aristotélicienne, mais qu'il remet en cause le fait même de chercher dans la Bible une nomenclature générique qui serait l'expression de « conceptions d'écoles ». Et cependant, comme on l'a vu, il s'efforce de distinguer différents types de poésie biblique. C'est que de fait, la Bible hébraïque présente une multiplicité stylistique que les traducteurs s'efforcent de penser, et de classifier.

2- Caractéristiques de la poésie biblique

La classification, ou du moins la différenciation stylistique des livres bibliques passe souvent par l'étude des propriétés de la poésie biblique[936]. Faute de réussir à saisir ce que peut être réellement la poésie biblique, nous nous reposerons ici sur les considérations que formulent les traducteurs qui nous intéressent, et les théoriciens de l'existence de la poésie

---

comparaison. Des questions totalisantes et en principe intéressantes – y a-t-il une tragédie en Chine ? pourquoi n'y a-t-il pas de genre épique en chinois ? – piquent l'intérêt sans produire de réelle illumination. Bien sûr, on échoue à relever comment ces questions sont biaisées. Les questions réciproques ne sont que rarement posée, si elles le sont jamais. Pourquoi n'y a-t-il pas d'histoires dynastiques en Occident ? pourquoi l'Occident n'a-t-il pas produit de pendant au *Shijing* ? Y a-t-il des équivalents aux formes *lushi* et *zaju* en Occident ? Si ces défis aux lacunes occidentales nous frappent par leur légère absurdité, alors nous devons considérer la possiblilité que les questions originales soient tout aussi irrelevantes ». Notre traduction.)

[933] Lesêtre écrit notamment : « Quand Josèphe et S. Jérôme parlent d'hexamètres, de trimètres, etc., ils emploient des termes intelligibles pour leurs lecteurs ; on voit du reste qu'ils procèdent par analogie, car ils attribuent au même morceau tantôt un mètre, et tantôt un autre. Il serait donc excessif de prendre absolument à la lettre les termes qu'ils emploient, et de vouloir en conclure que les poésies hébraïques suivaient la même prosodie que celle des Grecs » (ouvrage cité, p. xv)

[934] Edouard Dhorme, *La poésie biblique*, Paris, Grasset, 1931, p. 59.

[935] Edouard Reuss, ouvrage cité, p. 13.

[936] De fait, nous avons vu comment c'est souvent dans des traités sur la poésie biblique que se lisent des propos d'ordre général sur les genres littéraires de la Bible : la pensée de la poésie biblique semble être, peut-être à cause de la tradition occidentale de forte codification des formes poétiques, le lieu privilégié d'une interrogation sur les formes fixes présentes ou non dans les livres bibliques.

biblique en général. De même que les propos sur les genres littéraires de la Bible passent souvent par la tentative de retrouver dans la Bible les genres littéraires de l'antiquité gréco-latine, c'est très, historiquement, largement au prisme des codifications occidentales (le mètre), voire françaises (la rime) que la poésie biblique est évaluée. Les pages qui suivent ébauchent un panorama des constructions mises en place par les théoriciens occidentaux afin de rendre compte du système de la poésie biblique ; ce panorama se fera dans le sens d'un mouvement de détachement progressif vis-à-vis des catégories occidentales ; on se rend compte à cette occasion que ce mouvement correspond à une progression globale dans le temps, dont nous verrons toutefois certaines limites.

a- À la recherche du mètre perdu

L'élément qui montre peut-être le mieux comment les théoriciens de la poésie biblique sont redevables des catégories de la poésie occidentale est la recherche d'un mètre régulier dans les livres considérés comme poétiques. C'est ce qui transparaît dans cette affirmation de Blair, traduit en 1789 en français :

> Il seroit inutile de chercher à prouver que dans les livres de l'Ancien Testament, la différence des styles frappe tellement les yeux, qu'on découvre bientôt que les uns sont écrits en prose, que les autres sont des compositions poétiques. […] On ne peut raisonnablement douter que ces derniers ouvrages n'aient été écrits en vers, ou du moins soumis à quelques nombres cadencés ; quoi que nous soyons hors d'état d'indiquer parfaitement la nature du mètre hébraïque, puisque l'ancienne prononciation de cette langue est maintenant tout-à-fait perdue.[937]

Ces propos résument parfaitement les présupposés sur lesquels repose la recherche du mètre dans la poésie biblique. Dans un premier temps, la diversité des styles des livres de la Bible hébraïque mène l'interprète à postuler parmi eux l'opposition de livres écrits en prose, et d'autres qui sont des « compositions poétiques ». C'est là le prolongement de la distinction traditionnelle, depuis les Septante, de livres poétiques au sein du corpus biblique. Dans un second temps, Blair passe de l'affirmation de l'existence de « compositions poétiques » à l'idée que leur caractéristique première est le vers ou « du moins quelques nombres cadencés ». Le présupposé de Blair est celui de toute la stylistique occidentale : qui dit poésie dit vers, qui dit poésie dit mesure. La poésie biblique sera nécessairement métrique, sans quoi elle ne serait poésie. Si l'on ne sait identifier le mètre hébreu à la lecture de la Bible hébraïque, ce n'est pas qu'il n'existe pas, mais qu'il est perdu. De fait, une part importante de la littérature théorique sur la question postule l'existence d'un mètre hébreu, et en recherche les traces. Robert Lowth, connu surtout pour avoir formulé la théorie du parallélisme comme fondement de la poétique hébraïque, ne renie pas pour autant le mètre. On lit en effet dans la première traduction française de son ouvrage sur la poésie hébraïque :

> Quant à ce qui concerne la versification, pour commencer par le dernier article, nous craignons d'être presque réduits à un silence absolu. L'inutilité des efforts qu'ont faits les hommes les plus savants pour porter quelque lumière sur ce point, et encore plus son essence même, nous démontrent que la connoissance de la versification des Hébreux est presque entièrement perdue pour nous. […]

[937] Dans *Les Lyriques sacrés, ou chef-d'œuvres poétiques de ce genre, Précédés d'une dissertation sur la Poésie des Hébreux*, ouvrage cité, p. xvi-xvii.

> Mais puisque c'est une loi indispensable, une condition essentielle pour toute Poésie, d'être astreinte à un rythme déterminé, et asservie à quelque mesure ; qu'en s'écartant de cette règle non seulement elle perd sa douceur et son principal agrément, mais même ne mérite plus le nom de Poésie ; celui qui entreprend de traiter de la Poésie hébraïque ne peut se dispenser de se livrer à cette recherche, pour montrer au moins quelles sont celles des compositions des Hébreux, qu'on regarde comme poétiques, sont soumises à une mesure.[938]

Si Lowth ne développe pas outre mesure de théorie sur la versification hébraïque, ce n'est en aucun cas parce qu'il estime que le mètre est inexistant, ou inessentiel, dans la poésie hébraïque, c'est parce qu'il en estime la connaissance irrémédiablement perdue. La faute en est à la structure consonantique de l'hébreu, et au fait que la vocalisation massorétique n'est pas originale. Pour Lowth, la langue hébraïque en effet est « dépouillée de ses voyelles, elle est restée muette et sans voix pendant plus de vingt siècles »[939]. La vocalisation massorétique n'étant pas originale, donc pas fiable, il est impossible de savoir quelle était la quantité des syllabes, sans laquelle on ne saurait rétablir le mètre de la poésie hébraïque.

Se développent donc dans les traités théoriques, mais également en marge des traductions des livres considérés comme poétiques, des déplorations sur la perte du mètre hébreu, ainsi que des exemples de spéculation sur la possible métrique des livres poétiques. Un exemple particulièrement élaboré en est donné, dans notre corpus, par Alphonse Darnault, qui soumet le texte hébreu (non massorétique) du Cantique à un examen fondé sur la détermination du mètre. Darnault part des observations de Jérôme à propos du livre de Job, qu'il cite en ces termes :

> Ce sont des vers hexamètres courant sur le dactyle et le spondée, mais en raison du génie particulier de la langue hébraïque, recevant souvent d'autres pieds ; et ces vers, composés d'un nombre inégal de syllabes, ont tous la même quantité.[940]

Darnault ajoute :

> En effet, comme le grec et le latin, l'hébreu compte plusieurs espèces de vers, dont les éléments constitutifs sont : le pied, la césure, l'accent, et tantôt un nombre fixe de syllabes. Le Cantique se compose, selon nous, de vers de huit et de sept syllabes.
> Les premiers contiennent le bacchiaque, une brève et deux longues ; le crétique, une brève entre deux longues, et le spondée. Les seconds comprennent l'iambe, le crétique et le spondée.[941]

Darnault, partant des propos de Jérôme sur Job[942], estime que le Cantique est rédigé en vers ; ces vers ont un nombre de syllabes non systématique, mais en revanche un mètre régulier. La terminologie employée pour caractériser ce mètre est issue de la poétique

---

[938] Robert Lowth, ouvrage cité, p. 46.
[939] *Ibid*., p. 53. S'exprime du reste ici cette méfiance vis-à-vis du travail des massorètes que nous avons évoquée au chapitre précédent ; cette assertion par ailleurs fait abstraction du fait que les textes bibliques ont eu une voix dans les traditions de lecture juives, à travers justement le travail des massorètes, dont les notations notent non seulement les voyelles, mais également les indications de cantillation.
[940] Alphonse Darnault cite ici la préface de Jérôme au livre de Job (dans *Le Cantique des cantiques de Salomon*, traduit littéralement de l'hébreu, et précédé de Considérations sur la poésie biblique, Nantes, imprimerie L. Guéraud, 1849).
[941] *Ibid*, p. 18.
[942] Alors que Job est, avec les Psaumes un livre biblique qui recevra une cantillation différente de la part des Massorètes, et que donc dans leur système, le rythme (nous nous gardons de dire « le mètre ») du Cantique diffère de celui de Job.

grecque. Darnault présente un cas particulièrement extrême de recherche systématique d'un mètre dans le Cantique, et de plaquage pour ce faire d'éléments de la poétique gréco-latine sur le texte hébreu. Si de telles tentatives ne résistent pas à la confrontation avec le texte du Cantique (notamment à cause des multiples aménagements du texte hébreu qu'elles nécessitent), la recherche du mètre hébreu n'a pas pour autant été abandonnée. On peut en la matière se référer aux théories de Duane Christensen, qui tente de trouver une scansion permettant de prouver l'existence d'une métrique biblique[943].

b- Le parallélisme retrouvé. De Robert Lowth à Robert Alter.

La recherche d'un mètre hébreu s'avérant utopique (puisque, quand les théoriciens ne s'en tiennent pas à l'affirmation que le mètre est irrémédiablement perdu, c'est un constat d'échec qui se dégage de leurs tentatives de déterminer dans les textes poétiques de la Bible un mètre régulier), d'autres outils sont construits afin d'élaborer un système qui permette de rendre compte de la poéticité des livres bibliques poétiques. La théorie du parallélisme des membres, développée par Robert Lowth, est la réponse de ce professeur oxonien à l'interrogation ancienne sur les propriétés stylistiques de la poésie biblique. L'ouvrage de Lowth, rédigé en latin et publié à Oxford en 1753 sous le titre *De Sacra poesi Hebraeorum*[944], est fondamental dans l'histoire de la compréhension de la poésie hébraïque en Occident ; comme on le verra dans la suite de ce chapitre, les théories de Lowth auront des conséquences très importantes dans l'édition des textes bibliques comme dans leur traduction. Selon Lowth, ce qui différencie la poésie de la prose biblique, c'est la disposition de chaque verset en plusieurs membres parallèles ; le parallélisme jouant sur deux tableaux : une construction rythmique d'une part, et d'autre part, surtout, une construction sémantique, puisque les divers membres du versets fonctionnent alors sur un principe de répétition et de variation sémantique. Lowth expose ainsi le principe du parallélisme :

> La disposition poétique des phrases consiste principalement dans l'égalité des membres de chaque période, et dans une sorte de similitude ou de *parallélisme* qui existe entre eux ; de telle manière, que le plus souvent, dans deux de ces membres, les objets répondent aux objets, les expressions aux expressions, avec la plus exacte symétrie. Cette correspondance admet divers degrés et une grande variété ; elle est tantôt plus rigoureuse et plus marquée, tantôt plus libre et moins frappante.[945]

Lowth distingue trois types de parallélismes, dont il donne par la suite de très nombreux exemples : les « parallèles synonymes », les « parallèles antithétiques » et enfin les « parallèles synthétiques » qui regroupent tous les autres parallèles[946]. Cette tentative de Lowth de dégager l'essence du style poétique hébreu par l'élaboration de critères qui lui soient propres, et qui ne soient pas un plaquage de la nomenclature gréco-latine, s'accompagne pourtant du développement d'une terminologie largement inspirée de la

---

[943] On en lit notamment un exemple développé dans l'article de Duane Christensen intitulé « The *Numeruswechsel* in Deuteronomy 12 », paru dans *A Song of Power and the Power of the Song : Essays on the Book of Deuteronomy*, édité par Duane L. Christensen, Winona Lake, Einsenbrauns, 1993.

[944] Lowth, ouvrage cité, 1812

[945] Lowth, ouvrage cité, p. 287 dans la réédition, Avignon, Seguin Aîné, Imprimeur-libraire-éditeur, 1839.

[946] *Ibid*., p. 300 : « la troisième espèce de *parallèles* se reconnaît, à ce que les membres de la phrase se correspondent mutuellement, par l'effet de la seule forme de la période, sans aucune répétion (sic) de la même idée, et sans aucune opposition d'idées contraires. Dans cette classe viennent donc se ranger tous les *parallèles* qui ne sont pas compris dans les deux autres : nous leur donnerons le nom de parallèles *synthétiques* ou de composition ».

poétique occidentale antique, dans laquelle la nostalgie du mètre est perceptible. James L. Kugel relève dans son ouvrage *The Idea of Biblical Poetry. Parallelism and its History* des exemples de la terminologie employée afin de décrire les parties du verset :

> The clauses of a parallelistic verse have been referred to by a bewildering variety of names: hemistichs, stichs, versicles, cola, bicola, half-verses, or (as we shall most often call them) A and B. It is not known how they were referred to in biblical times; the earliest postbiblical references speak only of "the beginning" and "the end" of a verse.[947]

Cette terminologie spécifique aux théories anglophones se retrouve au sein de notre corpus, puisque les traducteurs essayent de décrypter l'organisation poétique du Cantique des cantiques dans des termes très variés, malgré la communauté de la référence au parallélisme. En voici quelques exemples :

> Sous le rapport de la langue, la poésie des Hébreux, comme celle de tous les peuples du monde, se distingue de la prose par un choix d'expressions moins courantes et par des constructions plus serrées. Puis, si elle n'a ni la rime, ni la mesure, elle possède le parallélisme. Enfin elle connaît les vers et la strophe.[948]

> D'ordinaire le premier stique exprime l'idée principale ; le second, qui est généralement plus court, ne fait que développer ou compléter le premier. Souvent, outre un second stique complémentaire, il y en a un troisième et un quatrième, de sorte que certains vers donnent l'impression d'une cascade.[949]

> Le Cantique se compose de 117 versets, comprenant chacun 2, 3, 4, 5 ou 6 vers. […] Dans cette traduction littérale est reproduite la division en 8 chapitres de l'original et sont mis en évidence les 117 versets, ainsi que les 404 vers qui les constituent.[950]

> Manifestement l'ouvrage est écrit en vers. Mais nous ne pensons pas qu'on puisse discerner une seule strophe avec quelque chance de probabilité. A plus forte raison toute division systématique en strophes est-elle ici vouée à l'insuccès […] Une lecture impartiale révèle dans la plus grande partie du Ct l'existence du vers à deux stiques. Si l'un de ces stiques est indûment isolé, ou s'il s'y ajoute un troisième stique, ces exceptions confirment la règle plutôt qu'elles ne l'infirment. Quand il n'y a qu'un stique, il n'est pas rare qu'on retrouve un peu plus loin son compagnon, dont les hasards d'un long usage diplomatique l'avaient séparé : le parallélisme, plus encore que le calcul des accents, nous aide à les rapprocher définitivement.[951]

Dans ces péritextes, c'est le terme de « stique » qui revient le plus souvent afin de désigner les différents membres du versets ; il semble du reste quasiment interchangeable avec le terme de « vers ». Les exemples cités ci-dessus datent globalement du début du

---

[947] James L. Kugel, ouvrage cité, p. 2. « Les clauses d'un verset fondé sur le parallèle ont été désignées par une impressionnante variété de noms : hémistiches, stiques, « versicle », cola, bicola, demi-versets, ou (comme nous les appellerons le plus souvent) A et B. On ne sait pas comment on les désignait à l'époque biblique ; les références post-bibliques les plus anciennes ne mentionnent que « le début » et « la fin » d'un verset.

[948] Dans *La Bible annotée* par une société de théologiens et de pasteurs, tome III : les Hagiographes ; Neuchâtel, Attinger frères éditeurs, 1889, p. 9.

[949] Paul Joüon, *Le Cantique des Cantiques, commentaire philologique et exégétique*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1909, p. 70.

[950] Émile Junès, *Le Cantique des Cantiques de Salomon*, Emile Junès, Tunis, Éditions « Orient et Occident », 1932, p. 26 et p. 28. [141]

[951] D. Buzy, *Le Cantique des Cantiques*, Paris, Éditions Letouezy et Ané, 1950, p. 12-13. [153]

XX^e siècle, cela dit, si la terminologie déployée par les théoriciens et les traducteurs de la poésie biblique a évolué (les membres des versets sont fréquemment désignés par des lettres, sur le modèle de Kugel, plutôt que par la terminologie héritée de la poétique grecque), la théorie du parallélisme est toujours d'actualité chez bon nombre d'entre eux. En témoigne notamment le récent ouvrage de Robert Alter, intitulé, dans sa traduction française, *L'Art de la poésie biblique*, et reposant principalement sur le postulat du parallélisme comme ressource propre de la poésie biblique, ainsi que l'affirme l'avant-propos de l'ouvrage :

> L'insistance d'ensemble porte sur le ressort fondamental qu'est la convention du parallélisme sémantique et non sur les composantes phonétiques et syntaxiques du système en question. Ces deux derniers aspects ne seraient d'ailleurs pas perceptibles en traduction et, de toute façon, bien des données concernant la phonétique de l'hébreu biblique nous demeurent incertaines.[952]

Pour Alter, la poésie biblique ne s'oppose pas à la prose, mais à la narration, si l'on en croit son autre ouvrage, intitulé en anglais *The Art of Biblical Narrative*[953]. Il distingue quoi qu'il en soit deux formes hétérogènes au sein du corpus biblique, et qui reprennent dans les grandes lignes les oppositions traditionnelles en Occident entre poésie, fondée sur le vers, et prose, fondée sur la continuité du discours. Cette dichotomie est de plus en plus remise en question par les théoriciens comme par les traducteurs.

c- Contre la distinction de prose et poésie dans le corpus biblique. De Kugel à Meschonnic.

En France, Henri Meschonnic aura sans doute été le plus farouche opposant contre l'idée de l'existence dans la Bible d'une prose et d'une poésie. Cela passe par la réfutation de l'existence d'une métrique hébraïque, comme du parallélisme, tous deux étant perçus comme les projections des catégorisations occidentales sur la Bible hébraïque, et donc comme une hellénisation de la Bible, qui est pour Meschonnic une christianisation, et donc une déjudaïsation de la Bible. C'est singulièrement à partir de la traduction de la Bible que s'élabore chez Meschonnic la critique des théories traductologiques antérieures. De même, ses traductions bibliques s'ancrent régulièrement dans une opposition aux traductions préexistantes, dont l'histoire est brièvement rappelée. Nous reviendrons plus en détail ultérieurement sur la poétique du traduire développée par Meschonnic au contact des textes bibliques dans ses différents ouvrages. Citons ici l'article qu'il publie dans les actes du colloque organisé par Marianne Lederer sur *Le sens en traduction* :

> Ce levier théorique [permettant de sortir de la dictature du signe] est le fonctionnement du rythme dans la Bible en hébreu.
> Ce fonctionnement est tel qu'il est de l'ordre du continu. C'est-à-dire qu'il est radicalement extérieur et irréductible au modèle grec-chrétien de la pensée et de la pratique du langage dans lequel nous sommes immergés depuis environ deux mille cinq cents ans. Depuis Platon.
> Cela en ce qu'il ne comporte pas la différence qui nous est familière entre vers et prose. Ni vers ni prose, ou bien tout entier vers ou tout entier prose. Ce qui nous est difficile à penser, tant nous sommes modelés par cette opposition. En fait, tout entier rythme.

[952] Robert Alter, *L'Art de la poésie biblique*, traduit de l'anglais par Christine Leroy et Jean-Pierre Sonnet, Bruxelles, éditions Lessius, 2003, p. 7.
[953] Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative*, New-York, Basicbooks, 1981.

> De là se déclenche un triple effet.
> L'un est que paradoxalement cette situation rencontre la situation même de la poésie moderne, depuis le poème en prose au milieu du XIX[e] siècle. Effet poétique, c'est pourquoi je le place en premier, parce qu'il est généralement invisible. Traduire est un problème poétique, et un problème inséparable de la modernité en poésie. C'est indissociablement la poétique et l'historicité du traduire. Donc son éthique. Donc sa politique.[954]

Meschonnic récuse donc l'existence dans le corpus biblique d'une dichotomie entre prose et poésie. La Bible, pour lui, est marquée par le « continu », dans la mesure où sa rythmique (incarnée dans le texte par les *ṭe'amim*) est unique. D'où plusieurs « effets », qui montrent bien comment la réflexion de Meschonnic se déploie dans une pensée constante de l'histoire de la traduction, les solutions qu'ils propose s'inscrivant en rupture avec toute une tradition de traduction « grecque-chrétienne » qui remonte à la pensée platonicienne. C'est à cette tradition qu'il rattache à la fois la recherche d'un mètre hébreu, et la théorie du parallélisme. Il écrit en effet encore :

> Où il apparaît que le second effet est de traduire l'hellénisation, indissociable de la christianisation. Car, dès Flavius Josèphe, au IIe siècle, sur le modèle de la poésie dans Homère, la beauté poétique étant nécessairement métrique, règne l'idée qu'il y a des hexamètres dans la Bible. Pendant des siècles on recherche une métrique grecque, et à partir du Moyen-Âge on recherche une métrique arabe. Sans succès. D'où, en 1753, la postulation par Robert Lowth d'une rhétorique substitutive pour une métrique introuvable, la théorie du parallélisme biblique, qui est encore aujourd'hui l'idée reçue. C'est l'hellénisation de la pensée du langage, et l'effacement du rythme, non seulement dans la Bible mais dans toute la pensée du langage.[955]

Pour Meschonnic, la théorie du parallélisme biblique, en ce qu'elle est substitutive des théories métriques, et qu'elle repose sur une distinction de la prose et de la poésie, est le signe d'une hellénisation de la Bible. La critique de Meschonnic est particulièrement radicale, dans le sens où non seulement elle propose un modèle complètement neuf de poétique de la traduction biblique, mais où elle s'inscrit également en faux contre les habitudes d'analyse littéraire des livres bibliques visant à distinguer parmi eux les exemples de divers genres littéraires. La question de la différenciation générique des livres bibliques est inopérante pour Meschonnic. D'où, au final, une traduction formellement semblable pour traduire le Cantique et Ruth, tous deux parus au sein des *Cinq Rouleaux*[956], deux livres que la tradition classe dans des catégories génériques différentes, et qui, quand les traductions s'efforcent de reproduire la différence formelle des différents livres bibliques, sont traduits de façon différente.

Il reste néanmoins que, sans pour autant formuler les choses en termes de genres littéraires distincts et codifiés, les livres de la Bible hébraïque présentent de fait une diversité formelle, qui ne saurait être aplanie par le fait que les *ṭe'amim* parcourent l'ensemble du corpus biblique. Peut-on donc fonder une analyse poétique de la Bible hébraïque qui, sans supposer l'existence d'une dichotomie séparant livres poétiques et livres prosaïques, tienne compte de l'hétérogénéité formelle du corpus biblique ? C'est le postulat notamment de James L. Kugel, qui réfute la distinction entre prose et poésie en ces termes :

---

[954] Henri Meschonnic, « Le sens du langage », dans *Le Sens en traduction*, édité par Marianne Lederer, Actes du colloque des 2 et 3 juin 2005 à l'École Supérieure d'Interprètes et de Traducteurs, Caen, Lettres modernes Minard, 2006, p. 134.
[955] *Ibid*.
[956] Henri Meschonnic, *Les Cinq rouleaux*, Paris, NRF Gallimard, 1970.

> It may strike the reader as perverse to refuse simply to call the relative concentration of heightening factors "poetry" and their relative absence "prose". But the burden of proof falls on the other side. For the distinction between "poetry" and "prose" is, as noted, not native to the texts: it is a Hellenistic imposition based, at least originally, on the faulty notion that parts of the Bible were metrical (indeed, written in Greek-style hexameter and trimeter!). Although this original basis now seems absurd, the idea it supported has remained; and, like so many Hellenisms – for example, the equation of Hebrew *torah* with Greek *nomos* – it is only approximately true. To see biblical style through the split lens of prose or poetry is to distort the view; then even an awareness of parallelism will not much improve things, for it too will be distorted in the process.[957]

Quelle que soit la réalité des assertions de Kugel, il n'en demeure pas moins que les traducteurs de la poésie biblique, du moins d'après ce que nous pouvons en observer à la lecture des traductions du Cantique des cantiques, ont, du moins à partir du XVIII[e] siècle, cette distinction en tête lorsqu'il traduisent le Cantique. L'impact sur la pratique de la traduction des théories récentes venant contredire la validité de l'opposition, dans le corpus biblique, de la prose et de la poésie, est somme toute réduit.

3- Le genre littéraire au prisme des textes sources

La théorie d'une spécificité de la poésie biblique ayant pour caractéristique formelle l'usage du parallélisme est importante dans l'histoire de la traduction, non seulement parce que les traducteurs, comme nous le verrons, tentent de reproduire ces parallélismes en français, mais également parce qu'elle a un impact particulièrement fort sur les éditions

---

[957] James L. Kugel, ouvrage cité, p. 85. « Le lecteur pourra trouver pervers le refus d'appeler simplement la concentration de facteurs d'élévation du discours "poésie" et leur relative absence "prose". Mais la masse des preuves tombe de l'autre côté. En effet la distinction entre "poésie" et "prose" n'est pas, comme nous l'avons noté, née avec les textes : c'est une imposition hellénistique fondée, au moins au départ, sur le présupposé erroné que certaines parties de la Bible sont métriques (car en effet écrites dans le style grec, en hexamètres et en trimètres !). Même si ce fondement original semble maintenant absurde, l'idée qu'il véhiculait demeure, et, comme d'autres hellenismes – par exemple l'équation entre l'hébreu *torah* et le grec *nomos* – elle n'est qu'approximativement vraie. Voir le style biblique à travers la perspective de la scission entre prose ou poésie, c'est déformer la vue ; alors, même la conscience du parallélisme n'améliorera pas beaucoup la situation, puiqu'elle-même sera déformée ». (notre traduction)
Kugel, lorsqu'il évoque la concentration de facteurs déterminant l'appartenance d'un texte à la prose ou à la poésie, fait sans doute référence aux travaux étudiant la poétique biblique grâce aux outils de l'analyse quantitative du texte hébreu. De telles analyses sont proposées, davantage chez les chercheurs anglo-saxons, par exemple par David Noel Freedman, qui écrit : « The long-standing recognition that certain articles are typical of and commonly used in Hebrew prose, but not (or not as frequently) in Hebrew poetry, can be converted into a criterion for separating passages of prose from those of poetry throughout the Hebrew Bible. The so-called prose particles are the definite article *h-*, the relative pronoun *ʾᵃsher*, and the sign of the definite object *ʾet*. […] On the basis of the data presented [Andersen-Forbes 1983:170], we can say that practically everything with a reading of 5% or less will be poetry, whereas practically everything with a reading above 15% will be prose. » (« Another Look ar Biblical Hebrew Poetry », dans *Directions in Biblical Hebrew Poetry*, édité par Elaine Follis, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 40, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1987, p. 11-28, ici p. 11-13). « Le fait, communément admis depuis longtemps, que certains articles sont typiques de la prose hébraïque et communément utilisés en prose, mais non (ou pas aussi fréquemment) dans la poésie hébraïque, peut être utilisée comme critère pour séparer les passages en prose des passages en poésie dans l'ensemble de la Bible hébraïque. Les particules dites prosaïques sont l'article défini *h-*, le pronom relatif *ʾᵃsher* et la marque de l'objet défini *ʿet*. Sur la base des données présentées [Andersen-Forbes 1983 :170], nous pouvons dire qu'à peu près tout texte composé pour moins de 5% de ces particules sera poétique, alors qu'à peu près tout texte composé pour plus de 15% de ces mêmes particules sera en prose ». (Notre traduction.)

modernes des textes sources. James L. Kugel expose en ces termes comment les éditions des textes sources de référence font appel à une distinction globale entre prose et poésie :

> Readers familiar with Kittels *Biblia Hebraica* or other editions which attempt to distinguish typographically between prose and poetry know the confusing mishmash which this attempted distinction can produce: the text lurches from prose into poetry and back to prose, sometimes within a single sentence.[958]

Il faut bien avoir à l'esprit que les distinctions typographiques opérées dans la Bible de Kittel[959] ne sont pas la reproduction d'une disposition attestée dans la tradition juive[960], mais qu'elles sont dues à la volonté de Kittel de mettre en relief les articulations poétiques des textes. D'où la critique formulée par Henri Meschonnic[961] à l'encontre de l'édition de Kittel, puis de la *Stuttgartensia*[962]. Kittel, dont l'édition de la Bible hébraïque a servi d'édition de référence à bon nombre de traducteurs[963], n'est pas le premier à disposer le texte hébreu des livres qu'il considère poétiques en des lignes reproduisant les divers vers, ou stiques, de chaque verset. Dès 1758 en effet, la Bible hébraïque éditée par Kennicott[964] à Oxford dispose le texte des livres poétiques en lignes, qui du reste sont globalement plus courtes que celles de Kittel cent cinquante ans plus tard. En 1863, la Bible de van der Hoogt[965], qui sera utilisée par le catholicisme français pour l'étude de la Bible hébraïque si l'on en croit les péritextes de la Bible de Vigouroux, dispose elle aussi le texte des livres poétiques en lignes, qui ne correspondent ni à la disposition de Kennicott, ni à celle de Kittel. On mesure du reste à ces discordance la part importante des décisions éditoriales dans le découpage du texte hébreu en lignes.

---

[958] James L. Kugel, ouvrage cité, p. 77. « Les lecteurs familiers de la *Biblia Hebraica* de Kittel ou d'autres éditions qui tentent de distinguer typographiquement prose et poésie connaissent le déconcernant micmac que produit cette distinction : le texte oscille entre prose et poésie et de nouveau prose, parfois à l'intérieur d'une même phrase. »

[959] *Biblia Hebraica*, adjuvantibus professoribus G. Beer, F. Buhl, G. Dalman, S.R. Driver, M. Löhr, W. Nowack, I.W. Rothstein, V. Ryssel, edidit Rud. Kittel, Lipsiae, J.S. Hinrichs, 1905.

[960] Olivier Millet écrit ainsi : « Si l'on fait abstraction des accents et de quelques autres particularités de mise en page, on constate donc, dans la tradition manuscrite juive de l'Ecriture, un nivellement graphique qui efface typographiquement la distinction de la prose et de la poésie. Certes, au cours des siècles, certains textes ont été explicitement perçus comme de la poésie. […] cependant, la tradition manuscrite des Bibles latines complètes est, au Moyen âge, graphiquement indifférente entre prose et poésie. De manière naturelle, les Bibles latines imprimées à la Renaissance continuent donc de reproduire, bien après Gutenberg, cette indifférenciation », (« La distinction de la prose et de la poésie dans la disposition typographique des bibles latines de la Renaissance (1505-1557) », dans *Biblia. Les Bibles en latin au temps des Réformes*, dirigé par Marie-Christine Gomez-Géraud, Paris, PUPS, 2008, p. 182). Millet met ici le doigt sur un point important : si la tradition juive considère certains livres, dont le Cantique, comme poétiques, ce n'est pas pour autant que cette poéticité du texte s'incarne dans une disposition typographique mettant en espace la structure poétique des textes.

[961] Voir Henri Meschonnic, *Un Coup de philosophie dans la Bible*. Paris, Bayard, 2004, p. 58.

[962] Nous utilisons l'édition de 1997 de cette édition du codex de Leningrad : *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, K. Elliger et W. Rudolph (éd.), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

[963] Dans notre corpus, Dussaud (*Le Cantique des cantiques, essai de reconstitution des sources du poème attribué à Salomon,* Paris, éditions Ernest Leroux, 1919) affirme s'être fondé sur Kittel ; Cherpillod (*Le Chant des Chants (cantique des cantiques)*, Paris, édition de l'auteur, 1989) le cite parmi ses sources aux côtés de l'édition du texte hébreu dans la polyglotte de Vigouroux ; la Bible à la Colombe (*La Sainte Bible, traduite d'après les textes originaux hébreu et grec. Nouvelle version Segond révisée avec notes, références et glossaire, Paris*, Alliance biblique universelle, 1978) corrige Segond à partir de Kittel.

[964] *Vetus Testamentum Hebraicum*, cum variis lectionibus. Edidit Benjaminus Kennicott, S.T.P. Aedis Christi Canonicus, et Bibliothecarius Radclivianus, Oxonii, e typographeo Clarendoniano, 1758.

[965] *Biblia Hebraica* secundum editiones Ios. Athiae, Ioannis Leusden, Io. Simonis Aliorumque, imprimis Everardi van der Hoogt, recensuit Augustus Hahn, Editio Stereotypia quartum recognita et emendata, Lipsiae, sumptibus et typis caroli Tauchnitii, 1863.

Quoi qu'il en soit, on ne saurait sous-estimer l'importance de ces éditions des textes sources en lignes, qui permettent de rendre perceptible au lecteur la nature poétique des textes : en effet, c'est globalement à l'époque de leur parution que l'on trouve les premières traductions du Cantique disposées en lignes reproduisant les membres, ou stiques, des versets, selon le principe du parallélisme. Nous analyserons ce phénomène plus en détail à la fin de ce chapitre.

II- Le genre littéraire du Cantique des cantiques : du diagnostic au projet de traduction.

L'application des théories sur les genres littéraires de la Bible à la traduction des livres bibliques est complexe, pour plusieurs raisons. Nous l'observons au prisme des traductions du Cantique des cantiques : d'une part, la réflexion sur le genre du texte n'est pas systématique chez les traducteurs ; d'autre part, le diagnostic générique ne s'accompagne pas pour autant d'une traduction qui vienne le retranscrire en français.

Anne-Marie Pelletier, dans l'ouvrage qu'elle consacre aux lectures du Cantique, se concentre sur l'histoire de l'exégèse du Cantique, et ne fonde pas son travail prioritairement sur les traductions. Néanmoins, elle poursuit son analyse en évoquant des exégètes qui comptent parmi les plus importants traducteurs du Cantique au XX^e^ siècle.

> D. Buzy, par exemple, prenant acte de l'impossible consensus des exégètes, décide, dans son article de 1951, de faire le détour par cette recherche préliminaire. Et c'est après avoir désigné, on l'a vu, le Ct. comme « mashal », qu'il argumentera, contre l'exégèse allégorique, sa lecture parabolique. On a vu aussi comment A. Robert, de son côté, se donnait pour tâche de prouver la qualité de « mashal » du Ct., entendant cependant cette notion dans une acception allégorisante que rejette précisément D. Buzy. C'est aussi la même ligne théorique de recherche qu'adopte Renan dans son commentaire de 1860 où il démontre, dans le sillage de l'interprétation dramatique de Jacobi, que le Ct. doit être considéré comme un drame obéissant à une rigoureuse progression qu'il décrit en retranscrivant le poème sous la forme d'une succession de scènes articulées en cinq actes.
>
> On remarquera au passage combien il est étonnant de constater que des exégètes aboutissant à des conclusions diamétralement opposées, puissent le faire au nom d'une même confiance méthodologique dans la même notion de genre littéraire.[966]

Les « exégètes » qu'elle cite, Buzy[967], Renan[968], A. Robert[969], sont tous des traducteurs du Cantique, qui proposent conjointement une analyse, notamment littéraire, du Cantique, et une traduction du texte tenant compte de leur analyse. Les traductions de Buzy et Robert sont en lignes ou vers blancs (nous reviendrons ultérieurement sur les problèmes terminologiques liés à l'usage de la ligne pour traduire la poésie biblique), disposant le texte du Cantique en unités poétiques distinctes ; le texte de Renan en revanche se présente sous la forme d'un drame caractérisé par une unité continue. On voit à travers les exemples cités par Anne-Marie Pelletier comment d'une part l'exégèse littéraire trouve ses répercussions dans la traduction,

---

[966] Anne-Marie Pelletier : *Lectures du Cantique des cantiques, de l'énigme du sens aux figures du lecteur*, Rome, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1989, p. 38.

[967] Voir Denis Buzy, *Le Cantique des Cantiques*, traduit et commenté par D. Buzy, Paris, Éditions Letouzey et Ané, 1950. [153]

[968] Voir Ernest Renan, *Le Cantique des Cantiques*, traduit de l'hébreu avec une étude sur le plan, l'âge et le caractère du poème. Paris, Michel-Lévy frères, 1860. [80]

[969] Voir notamment André Robert, *Le Cantique des cantiques*, Paris, les éditions du Cerf, 1951. [156]

et comment d'autre part cela aboutit à des traductions d'une extrême différence formelle. C'est de ce constat que nous partirons, avec tout de même à l'esprit une mise en garde contre la tentation de l'anachronisme. Si la recherche de genres littéraires dans la Bible et l'interrogation sur la poétique hébraïque sont très anciennes, en revanche elles n'ont pas toujours été suivies de prise en comptes dans les traductions[970]. Somme toute, la fondation de la traduction sur l'analyse du genre littéraire, selon les méthodes de la critique littéraire de la Bible, est relativement récente. Anne-Marie Pelletier le note bien :

> L'identification du *genre littéraire* du Ct est une autre modulation de la problématique de l'origine. On sait que le retour de cette vieille notion, dont la naissance remonte à la poétique antique, représente un acquis décisif de l'exégèse moderne depuis Gunkel. Que l'intelligence d'un énoncé passe par la reconnaissance du genre discursif dont il relève est devenu un savoir banal. Ainsi est-il sans surprise de voir les exégètes chercher dans cette direction le moyen d'identifier le Ct. et de fixer sa juste lecture.[971]

Pour Anne-Marie Pelletier, si l'interrogation sur le genre littéraire du Cantique est très ancienne, c'est au XX^e^ siècle qu'elle a pris un tournant décisif, essentiellement grâce aux théories d'Hermann Gunkel[972]. S'il est vrai que c'est sans doute à partir de cette époque que s'est généralisée l'examen du genre littéraire du Cantique chez les traducteurs utilisant les méthodes de la critique biblique, nous verrons comment on ne saurait généraliser toute tentative de périodisation en la matière. Nous procéderons de la façon suivante. Tout d'abord, nous proposerons un panorama des différents genres littéraires auxquels le Cantique a été rattaché. Nous nous intéresserons ensuite aux règles que, d'après les péritextes toujours, les traducteurs se fixent afin de rendre compte de la poéticité du texte. Dans la section suivante du chapitre, nous examinerons le texte même du Cantique dans les traductions françaises, afin de voir comment ces diagnostics génériques se répercutent sur les traductions.

1- Rattachement du Cantique à un genre ou une forme littéraire

Les péritextes des traductions du Cantique sont un des lieux privilégiés de l'expression d'un diagnostic portant sur l'établissement du texte, déterminant dans la mesure où il engage en bonne part les choix formels déployés dans la traduction. Nous proposons ci-dessous des listes d'attributions du Cantique à telle ou telle tradition littéraire ; ces listes ne sont pas exhaustives, elles ne représentent qu'une large portion du corpus ; il se peut de plus que nous ayons manqué des attributions génériques. Telles quelles, elles nous permettent tout de même de nous rendre compte de la pluralité des attributions génériques conférées au Cantique. Nous les aborderons par ordre chronologique d'apparition dans les péritextes.

---

[970] Un bon exemple en est la Vulgate même, puisque Jérôme, qui identifie dans Job une métrique hexamétrique, ne traduit pas pour autant ce livre en hexamètres latins.

[971] Anne-Marie Pelletier, ouvrage cité, p. 37.

[972] Sur Hermann Gunkel, voir notamment Werner Klatt: *Hermann Gunkel, Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1969 ; on peut également consulter la réédition des propos essentiels de Gunkel sur la littérature hébraïque : *Zur israelischen Literatur und Literaturgeschichte*, zusammengestellt, eingeleitet und herausgegeben von Rüdiger Liwak, Waltrop, Verlag Hartmut Spenner, 2004.

a- Cantique

La désignation du Cantique par le terme générique de « cantique », employé explicitement pour en désigner le genre littéraire, semble être le degré zéro de l'analyse générique ; néanmoins l'emploi de ce terme est significatif, en ce que notamment il s'accompagne d'un découpage poétique du texte en plusieurs « cantiques » ; de plus, il s'inscrit dans la tradition latine et liturgique du *Canticus* perçu comme chant ecclésial. On trouve ce terme utilisé notamment chez Lancelot de Carle (1562, [10]) ; Courcelles (1564, [11]), Calmet (1724, [48]), qui précise que « cet Ouvrage étoit composé de plusieurs Cantique, ou de plusieurs Piéces de Poësie séparées ». Ce terme ne semble pas avoir eu de postérité importante dans l'explicitation du genre littéraire du Cantique, quand bien même il figure dans l'extrême majorité des traductions, qui suivent la leçon de la Vulgate en traduisant par « cantique » le mot שיר [šir] ou *canticus* trouvé en Ct 1,1.

b- Chant, chanson

Voir dans le Cantique un chant, ou une collection de chants, est en quelque sorte une variation profane sur le terme de « cantique », et met l'accent sur le fait que le Cantique a dû être chanté. On trouve ces termes chez Belleau[973] (1576, [13]), Dhorme (1946, [148]), Bible de Jérusalem[974] (1956, [160]), Steinmann (1961, [165]), Las Vergnas (1964, [169]), Faessler et Carillo (1995 [216]).

L'idée d'un « recueil de chants » (le terme revient chez Dhorme, dans la BJ, chez Steinmann), ou d'une « collection de chants d'amour » (pour Faessler) semble gagner en popularité dans la seconde moitié du XX^e^ siècle. Peut-être peut-on ici voir un lien avec les théories selon lesquelles la poésie biblique reposait sur le chant.

c- Pastorale

La mention du genre de la Pastorale, le plus souvent en lien avec une perception du Cantique comme drame, intervient chez Hersent (1635, [22]) ; Codurc (1647, [26]) ; Cotin (1662, [30]), Marolles (1672, [32]) ; Le Cène (1741, [52]), Darnault (1849, [75]). C'est un terme adopté par trois des grands paraphrastes catholiques du XVII^e^ siècle, Hersent, Cotin et Marolles. On perçoit bien ici dans quelle mesure la perception du genre littéraire du texte est à cette époque influencée non seulement par la redécouverte et la traduction de la littérature antique (puisque, de plus, ces traducteurs-paraphrastes effectuent d'importants rapprochements entre la poésie du Cantique et celle des Grecs, citant notamment les odes

[973] Belleau évoque « ces petites chansons pastorales que i'ay tirees du Cantiques des cantiques de Salomon » ; ce faisant il met l'accent non tant sur le genre du texte source, mais sur la forme générique qu'il confère à sa version.

[974] Les traducteurs de la Bible de Jérusalem estiment que le Cantique peut être perçu comme une « allégorie », et que « d'autres s'en tiennent au sens naturel du texte. Ils pensent que le Cantique est un recueil de chants, célébrant l'amour humain légitime, que consacre l'union des époux. Le sujet n'est pas que profane, il est religieux puisque Dieu a béni le mariage ». Il ne s'agit pas là de distinction de genres littéraires, mais de la distinction des sens spirituel et historique du texte. Cependant, lorsque le sens historique est abordé, c'est par le biais de l'inscription générique, qui combine l'idée du Cantique comme chant, et la notion de recueil, le Cantique n'étant pas pour la Bible de Jérusalem une composition unitaire.

Homériques et Théocrite), mais également par le contexte littéraire contemporain, et le développement des thématiques pastorales dans la poésie précieuse[975].

d- Eglogue

Le rattachement du Cantique à l'églogue reste dans la sphère de la terminologie poétique gréco-latine, et de l'univers bucolique. On le trouve chez Cotin (1662, [30]), Voltaire (1759, [57]), Ledrain (1886, [105])

e- Drame

La mention du drame était déjà sous-jacente dans les péritextes de certains auteurs partisans du Cantique comme Pastorale. Le terme de drame induit que c'est la nature théâtrale du Cantique qui est soulignée, ce qui n'était pas inhérent à la notion de pastorale ; la catégorie générique est à la fois plus vaste, et plus spécifique, en ce qu'elle suppose la recherche de critères permettant de déterminer une action scénique dans le texte. Le Cantique est perçu comme drame chez Marolles (1672, [32]), Le Cène (1741, [52]), Voltaire (1759, [57]), Renan (1860, [80]), Réville (1860, [81]), Bruston (1891, [111]) qui précise « ce drame, ou plutôt [de] ce mélodrame », Société de pasteurs (1898, [107]), Benezra (s.d., [249]), Hazan (1936, [146]).

Sa nature dramatique précise est sujette à précisions. Pour Marolles, « Cet ouvrage Divin est un Poëme Dramatique : ou, si l'on veut, c'est une sainte Pastorale en Dialogue : mais non pas un Poëme divisé en cinq actes ». Pour Genoude (1820, [62]), « le Cantique de Salomon appartient seulement à cette espèce de poésie, qui n'a de dramatique que la forme, et qui ne peut jamais obtenir le titre de drame proprement dit ». En tout cas, tous les traducteurs affirmant dans les péritextes que le Cantique est un drame n'en tirent pas nécessairement les conséquences dans leur traduction, puisque Voltaire, Marolles, Le Cène ne font pas de traduction dramatique. Ils ne s'expliquent pas sur ce choix. Dans le cas de Le Cène, auteur protestant d'une traduction intégrale de la Bible, on peut supposer que le respect dû au texte sacré lui aura interdit d'insérer dans le texte un appareil dramatique dont le texte source est dépourvu. On voit là du reste un exemple du fait qu'affirmer l'appartenance du Cantique à un genre littéraire n'implique pas pour autant que la traduction reproduise dans le texte français les caractéristiques stylistiques et typographiques que l'on attendrait d'un ouvrage français appartenant à ce genre littéraire.

f- Epithalame

Rattacher le Cantique au genre de l'épithalame revient à mettre l'accent sur sa nature poétique, tout en le comprenant comme un chant de mariage, voire le récit d'un mariage – avec dans ce cas une nuance narrative supplémentaire. À moins qu'il s'agisse d'un mariage mystique, dans le cadre d'une allégorie, les traducteurs voyant dans le Cantique un épithalame estiment qu'il fait le récit des noces de Salomon avec la Sulamite (qui peut être assimilée à la fille de Pharaon). Parmi eux, Darnault (1849, [75]), Salvador (1860, [83]), Genin (1968, [172]). Le terme « épithalame » est un terme de la poétique grecque, mais ces traducteurs ne

[975] Sur le développement et la disparition du genre de la pastorale dramatique au XVII[e] siècle, voir notamment l'ouvrage de Françoise Lavocat, *La Syrinx au bûcher, Pan et les satyres à la Renaissance et à l'âge baroque*, Genève, Droz, 2005.

l'emploient pas dans une perspective comparatiste de confrontation du Cantique avec les textes de l'antiquité occidentale : il semble plutôt qu'il s'agisse là du seul terme leur permettant de désigner une poésie de circonstance, rédigée pour célébrer un mariage.

g- Enigme

Nombreux sont les exégètes du Cantique à estimer que ce texte est énigmatique ; un seul traducteur à notre connaissance conçoit le Cantique comme relevant du genre de l'énigme. Frédéric Godet (1873 [97]) écrit en effet : « Il y eut un temps où le genre énigme semble avoir occupé la première place dans les œuvres littéraires »[976].

h- Poème, poésie

Nous traitons en dernier lieu les cas dans lesquels le Cantique est qualifié de « poème », et rangé parmi les ouvrages de « poésie », pour plusieurs raisons. D'une part, ces termes sont très largement les plus représentés dans notre corpus. D'autre part, ils n'excluent aucunement l'attribution au Cantique d'un autre sous-genre littéraire (épithalame, idylle…)

On trouve donc des mentions du Cantique comme « poème » dans les publications suivantes : Hersent (1635, [22]), Marolles (1672, [32]), Calmet (1724, [48]), Voltaire (1759, [57]), Cardonnel et Debar (1842, [70]), Darnault (1849, [75]), Bourassé et Janvier (1865 [90]) ; Reuss (1874 [98]), Fillion (1888, [106]), Joüon (1909 [127]), Taoussi[977] (1919, [132]), Junès (1932, [141]), Hazan (1936, [146]), Dhorme (1946, [148]), Buzy (1949, [153]), Meschonnic (1970, [177]), Chouraqui (1985, [198]), Bible du Semeur (1992 [208]), Bot (1994, [213]), Bible parole de vie (2000, [231]), Cadiot et Berder (2002, [234]), Marie-Ancilla (2008, [244]). Cette liste n'est évidemment pas exhaustive. Nous la proposons essentiellement pour montrer que, surtout en la confrontant aux listes précédentes, cette inscription du Cantique au sein de la catégorie globale de la « poésie » devient majoritaire au milieu du XX^e^ siècle, à l'époque où, on le verra, la ligne ou vers libre est très majoritairement adopté par les traducteurs du Cantique. Cette tendance à désigner le Cantique du terme de « poème » ou de « collection de poèmes » va par ailleurs de pair avec le recul de l'emploi d'une terminologie plus précise, du type « idylle », « pastorale ». Nous pouvons supposer que cela dénote, au sein de l'évolution de la prise en compte du genre littéraire du Cantique, l'inscription du texte dans une poétique la plus large possible, qui évite la réduction aux genres littéraires très codifiés issus de la nomenclature de l'Antiquité occidentale, réinvestie par les auteurs classiques. Ce, alors même où la compréhension du genre littéraire du texte source devient notamment pour les traducteurs des Bibles intégrales chrétiennes un prérequis de la traduction[978].

Une spécificité de la catégorie des publications du corpus affirmant que le Cantique est un poème, ou une collection de poèmes, est qu'elle comprend une grande proportion de traductions intégrales de la Bible. Les traducteurs des Bibles intégrales, peu fréquents parmi les traducteurs évoqués dans les autres catégories génériques, ne répugnent aucunement à

[976] Frédéric Godet, dans « Étude sur le Cantique des cantiques », dans *Études bibliques*, Paris, Sandoz et Fischbacher éditeurs, 1873, p. 298.

[977] Taoussi précise que « ce poème d'amour […] n'est en vérité qu'une idylle, un chant dialogué »

[978] Anne-Marie Pelletier rappelle ainsi la méthode d'André Robert et de l'équipe de la Bible de Jérusalem : « Leur postulat est que seule l'identification du genre littéraire, par le biais de la philologie, offre une voie méthodologique sûre », dans *Lectures du Cantique des cantiques, de l'énigme du sens aux figures du lecteur*, Rome, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1989, p. 28.

opérer une distinction entre les livres bibliques en en singularisant certains, dont le Cantique, comme étant « poétiques » ; cela se rattache du reste à la tradition, héritée des Septante, de classement des livres bibliques en livres historiques, prophétiques et poétiques.

Affirmer la nature poétique du Cantique n'exclut aucunement l'esquisse de distinctions génériques plus fines. Elles se déclinent principalement sur deux modèles : d'une part, la reconnaissance de sous-genres poétiques ; d'autre part, la question de la composition du Cantique (recueil de poèmes, ou poème unique ?). Cela donne lieu, chez Reuss, à de longs développements, dont nous citons un extrait seulement :

> Nous avons maintenant affaire à une poésie profane. […] Ensuite nous soutenons que le livre se compose d'un certain nombre de morceaux détachés, que c'est un recueil de petits poëmes lyriques, malheureusement peu nombreux, comme toutes les nations modernes les possèdent par centaines, et comme en Orient ils ne sont rien moins que rares, surtout chez les Arabes, qui les appellent des divâns, ou portefeuilles. Le terme grec d'idylles servirait parfaitement à en caractériser la nature, si sa signification n'avait changé dans notre langage. Nous nommons ainsi des poésies pastorales, bucoliques, ce qui dans Virgile comme dans Gesner et Florian est un genre peu naturel ; ici nous avons autre chose : la *bergerie* y est un élément accessoire et fort secondaire.[979]

Reuss agit ici avec prudence, par volonté sans doute de ne pas forcer le texte (au contraire des partisans de l'hypothèse dramatique, qu'il critique avec énergie et précision) ; il opère tout de même des rapprochements entre le Cantique et des genres poétiques, orientaux ou occidentaux. Ces rapprochements ne sont pas sur le mode de l'équation, contrairement aux affirmations d'autres traducteurs qui semblent, dans leur volonté de cerner le genre du Cantique, en multiplier les identités génériques.

i- Confusion des genres

Certains traducteurs oscillent dans leur description du Cantique entre plusieurs genres littéraires. Cotin (1662, [30]) est un de ceux qui sont les plus prolixes en la matière : il écrit en effet « c'est le premier exemple, au moins qui nous soit venu jusques à nous, que le monde ait eu des Idilles, des Eglogues & des Representations de Theatre » ; « C'est un Poëme Dramatique » « Ce chef d'œuvre de Salomon est semblable à cette Poësie, que les Italiens appellent Poësie récitative », « Ce ne sont pas icy de grandes & de longues Aventures : Ce sont des Odes, avec quelque suite & quelque changement de Scenes » ; se superposent ainsi le genre poétique et le genre dramatique, ce qui ne pose aucun problème à l'époque de Cotin ; plusieurs sous-genres, typiques de la poésie grecque bucolique, sont évoqués : l'idylle, l'églogue, les odes.

C'est sans doute Marcellus (1840, [69]) qui remporte la palme de la confusion des genres, puisque « Le Cantique étant un drame pastoral et lyrique, mes dix-huit cantates, qui en sont la traduction, présentent aussi en forme d'églogues, un drame en récitatif entremêlé de petites odes sacrées »[980]. Ces superpositions d'identités génériques chez Marcellus sont le fait d'un auteur qui, s'il a également publié des *Odes sacrées*[981], sur les Psaumes, n'est pas pour

[979] Reuss, *La Bible, traduction nouvelle avec introductions et commentaires*, par Edouard Reuss, Paris, Sandoz et Fischbacher, Libraires éditeurs, 1874-1879, tome VI, p. 51.
[980] Marcellus, *Le Cantique des cantiques de Salomon*, traduit et paraphrasé en forme de cantates sacrées. Lyon, Librairie catholique de Perisse frères, 1840, p. xxxv. [69]
[981] Marcellus, *Odes sacrées, idylles et poésies diverses*, Paris, Ladvocat, 1825.

autant spécialiste de l'Ancien Testament ; il a lu Lowth, qu'il cite, mais mal, car il n'en retient que l'idée selon laquelle la poésie hébraïque est métrique. Marcellus, à défaut d'examiner rigoureusement le texte hébraïque – du reste sa paraphrase se fonde vraisemblablement sur le latin de la Vulgate – semble compiler les attributions génériques existantes, chez Lowth ou ailleurs. Ce en quoi il reflète bien la difficulté de conférer au Cantique un genre littéraire unique, et la confusion des genres qui peut s'emparer du lecteur du Cantique.

j- L'indétermination du genre littéraire du Cantique. Le cas des Bibles intégrales avant la Bible de Segond.

Le Cantique des cantiques, plus sans doute que les autres livres bibliques, et bien plus que les ouvrages littéraires de l'Occident moderne, se prête à une diversité de lectures que les traductions relayent. Cette diversité, tendant parfois même à la confusion, donne lieu chez certains traducteurs à un refus de décider du genre du texte, précisément au vu de l'histoire contradictoire de son exégèse. Paul Vulliaud interroge ainsi le rattachement du Cantique aux nomenclatures littéraires, sans pour autant décider de rattacher univoquement le Cantique à l'une d'entre elles :

> Que sait-on de positif sur le *Cantique*, je veux dire quels sont les points hors de contestation ? S'il s'agit de l'auteur, les avis sont partagés ; de l'époque où il fut composé, nouvelles indécisions ou plutôt affirmations divergentes. S'il est question de son plan : est-ce un poème unique ou une collection de poèmes ? Chacun donne son avis que d'autres disent. Est-ce un drame, un épithalame, une ode, une cantate?...[982]

On touche avec Vulliaud les limites de la recherche du genre littéraire du Cantique. Vulliaud en effet estime indéterminable le genre du texte, mais également l'identité de son auteur, et la question de savoir s'il s'agit d'un poème ayant une unité ou d'une collection de chants. Ce qui ne l'empêche pas pour autant de traduire. Il l'expose en ces termes :

> Il est impossible, dans certains cas, de produire un argument scientifique, c'est-à-dire tel que l'unanimité des suffrages soit réunie. […] Toutes ces raisons d'incertitudes que je pourrais aisément multiplier motivent le parti que j'ai pris de mettre, comme introduction à mon travail, une version du texte, à part quelques notes très brèves, sans commentaires. […] En déclarant que mon enquête portera seulement sur la compréhension juive relative au poème attribué à Salomon, j'entends signifier que je n'ai pas l'ambition de trouver quelle fut la véritable pensée de l'auteur, quel qu'il soit, en composant son œuvre.[983]

Pour Vulliaud donc, la détermination scientifique du genre du texte est impossible. Cela n'empêche aucunement la traduction. L'affirmation, que l'on trouve par exemple chez Robert, que l'identification du genre du texte est un prérequis de la traduction, n'est donc pas partagée par tous les traducteurs ; comme souvent du reste, cette affirmation nous en apprend autant sur le traducteur et son éthique de travail, que sur le texte lui-même. Pour Vulliaud quoi qu'il en soit, la traduction s'effectue dans « l'incertitude » sur la nature du texte traduit, d'où une traduction du texte reçu, sans aménagement spécifique (ni versification, ni inserts), et sans commentaires ni appareil critique. Vulliaud se borne donc à traduire le texte reçu.

---

[982] Paul Vulliaud, *Le Cantique des cantiques d'après la tradition juive*, Paris, Les Presses universitaires de France, 1925, p. 11. [140]
[983] *Ibid*., p. xii-xiii.

Chez Vulliaud, le refus d'inscrire sa traduction dans un cadre générique prédéfini est le fruit d'une réflexion explicite sur la question du rattachement du Cantique à un genre littéraire ; en découle un projet de traduction cohérent, puisque la traduction adopte la forme-verset[984] ne tranchant pas entre vers et prose, et est dépourvue de tout insert qui manifesterait une lecture générique du Cantique. La non-inscription du Cantique dans un genre littéraire n'est cependant pas spécifique à Vulliaud, ni aux traducteurs qui, devant la complexité des théories génériques développées, refusent de trancher.

En effet, dans la majeure partie des Bibles intégrales chrétiennes jusqu'à la traduction de Segond, (à l'exception notable de la Bible de Le Cène, qui affirme que le Cantique est une « pastorale », mais qui ne modèle pas pour autant sa traduction en conséquence), ainsi que dans les traductions juives de la Bible hébraïque au XIX^e^ siècle, c'est davantage sur la question des sens littéral et allégoriques que porte l'analyse du Cantique, et non sur son appartenance à un genre littéraire. Si l'exégèse chrétienne par ailleurs ne méconnaît pas la question des genres littéraires, cette question ne semble pas donner lieu à des répercussions dans les traductions du Cantique ; le Cantique, comme les autres livres poétiques, et comme l'ensemble de la Bible, est de ce fait traduit en blocs de prose ou en versets, sans distinctions formelles qui transmettent dans le texte français un diagnostic générique. Au vu des Bibles intégrales avant Segond, on a le sentiment que la question de la détermination du genre littéraire du Cantique est inessentielle pour sa traduction. Après Segond, le Cantique apparaît dans la plupart des Bibles comme traduit en fonction de sa nature poétique, et distingué des livres non-poétiques par une typographie spécifique ; sans pour autant que le genre littéraire du Cantique, ainsi que celui des autres livres, soit plus précisément exploré.

2- Le problème de la traduction de la poésie au prisme du corpus biblique

S'il est une attribution générique qui cependant semble relativement consensuelle, c'est le rattachement du Cantique au genre poétique, qui du reste, selon les catégories occidentales héritées d'Aristote, supporte à la fois une perception du Cantique comme exemple de poésie lyrique, et de poésie dramatique. On peut donc se demander si la reconnaissance dans le Cantique d'un texte poétique entraîne une spécificité de la traduction. Les problèmes de la traduction de la poésie font en effet partie des principaux points de cristallisation des discours traductologiques, puisque, dans la poésie davantage que dans la prose littéraire, et *a fortiori* que dans la prose didactique, la forme littéraire du texte source est importante, et néanmoins difficilement transposable dans la langue source, du fait notamment du caractère dans une certaine mesure national des formes fixes. Néanmoins le Cantique est un texte biblique, et outre que, comme on l'a vu, les traducteurs peinent à lui reconnaître une forme fixe (qu'il ne possède du reste sans doute pas), on peut s'interroger sur la façon dont un texte canonique, considéré par les traducteurs religieux comme lieu d'expression du message divin, peut donner lieu à une traduction qui en fasse ressortir prioritairement les aspects littéraires et poétiques.

Une constatation au préalable : il existe une tradition dans l'aire chrétienne de traductions poétiques des Psaumes[985], qui est liée sans doute au rôle des Psaumes dans la

[984] Ce terme sera défini dans la section qui suit.

[985] On trouve trace de cette tradition de traduction poétique des Psaumes dans le *Traité sur la Poésie et la musique des Hébreux* de l'Abbé du Contant de la Molette (*Traité sur la Poésie et la musique des Hébreux, pour servir d'introduction aux Pseaumes expliqués*, Paris, Moutard, 1781), dans lequel l'auteur effectue la liste des traductions existantes en 1781 des Psaumes. Il cite p. 2 le P. Le Long, qui fait un catalogue des « écrivains sur les Pseaumes », catalogue dans lequel il apparaît qu'il existe à cette date 502 « Ecrivains en Prose sur tout le

liturgie, notamment en milieu protestant (le psautier de Marot et de Théodore de Bèze en est un exemple). Il en va différemment du Cantique, dont le rôle liturgique est plus congru, et qui n'a que peu donné lieu à des mises en musiques fondées sur des traductions françaises[986]. La traduction du Cantique semble, pour ce qui est de la prise en compte de sa nature poétique, davantage rejoindre les problématiques de la traduction littéraire.

Nous nous interrogerons donc sur la façon dont les théories récurrentes quant à la traduction de la poésie font surface lorsqu'il est question de traduire le Cantique, et d'en transmettre – ou non – la poéticité, tout en tenant compte, le cas échéant, du fait que le Cantique est considéré par les traducteurs confessionnels comme un texte sacré, véhicule de la parole divine.

a- Impossibilité de traduire la poésie

L'idée qu'il est impossible de traduire la poésie est un serpent de mer de la traductologie. Cette impossibilité peut reposer sur plusieurs présupposés : celui, conjoncturel, de la non adéquation des formes poétiques adoptées par les diverses nations dans les diverses langues, mais aussi celui, plus radical, d'une impossibilité ontologique de la traduction de la poésie. Si l'impossibilité de traduire la poésie n'est que conjoncturelle, alors la traduction de la poésie n'est pas condamnée *a priori* à l'échec ; d'où la motivation de tenter mieux en proposant sa propre traduction. On sent chez Fretin un témoignage de cette motivation, puisqu'il écrit dans la préface de sa traduction du Cantique :

> S'il est une poésie que nous aimions au monde, c'est le Cantique des Cantiques : nulle part, même chez les maîtres, chez Théocrite, chez Virgile, l'églogue ne sourit plus fraîche épanouie. Rien chez eux de comparable à l'amoureuse idylle de Salomon, rien qui égale en parfum cette rose embaumée d'Orient. Cette opinion n'est point celle de tout le monde : pour nombre de gens, nous le savons, c'est chose incontestable : l'esprit humain n'a fleuri qu'en Grèce et en Italie ; d'autres, qui n'ont vu notre pastorale qu'à travers un français barbare, ont jugé de l'original d'après la traduction ; ceux-ci n'ont lu la Bible que dans les philosophes : ne serait-ce pas rétrograder, que de reconnaître en ce vénérable livre autre chose que des inepties ?
> Mais il est des personnes qui ont lu la Bible dans la Bible, le Cantique des cantiques dans le latin ; il en est que n'aveugle point un amour exclusif des Romains et des Grecs. Celles-là, nous n'en doutons pas, partageront notre sentiment.[987]

Pour Fretin, il est manifeste que ceux qui « ont jugé de l'original d'après la traduction » ont manqué le caractère poétique du Cantique ; les traductions jusqu'à la sienne n'ont pu rendre manifeste la beauté du texte. Fretin motive sur ce fait même sa traduction, qui doit permettre, puisqu'elle n'est pas « dans un français barbare », d'entendre la poésie de l'original. Qui pour lui est « dans le latin », l'hébreu n'étant pas même évoqué par ce

---

pseautier » ; 160 « Ecrivains en Vers » ; 184 « Ecrivains en prose sur une partie du pseautier » ; 45 « Ecrivains en vers » ; 93 « Ecrivains en pseaumes sur les 7 Pseaumes pénitentiaux » ; 26 « Ecrivains en vers » ; 192 « Ecrivains en prose sur un seul Pseaume » ; 11 « Ecrivains en vers » sur un seul psaume.

[986] Ce, alors que les mises en musique d'extraits du Cantique dans le texte de la Vulgate abondent. On citera notamment l'utilisation du Cantique dans les Vêpres de la Vierge de Monteverdi ; les pièces *Nigra sum* et *Pulchra es* étant tirées du Cantique, et intercalées entre des textes issus des Psaumes, le tout, donc, dans des vêpres dédiées à la Vierge. Palestrina a également mis en musique, en une vingtaine de motets, de larges extraits du Cantique. Campra a consacré un motet au Cantique des cantiques. Etc.

[987] Charles Fretin, *Le Cantique des cantiques*, traduction libre en vers, avec le latin en regard. Nogent, Raveau, libraire-éditeur, 1855, p. v-vi. [77]

traducteur. L'impossibilité de traduire la poésie pour Fretin est donc toute relative ; elle ne tient pas à la nature de la poésie, qui serait intraduisible, et qui la distinguerait de la prose.

D'autres traducteurs en revanche posent comme un présupposé l'impossibilité absolue de traduire la poésie. Paul Dehem l'exprime en ces termes :

> Or il est a priori impossible de faire passer dans une autre langue, même en la martyrisant, ce qui dans un original est proprement grec, allemand ou hébreu. Comment par exemple préserver l'indétermination du temps ? On veut aussi et de plus en plus refléter la poétique de l'original, respecter son « souffle ». Et cela requiert que, pour un résultat incertain, on impose au français une respiration qui n'est pas la sienne. On s'incline devant une exigence qu'on prête au lecteur et que ne prêtaient aux leurs ni Saint Jérôme ni Luther, dont le souci ne fut pas de faire respirer leur Bible en hébreu. Celui qui lit le Cantique dans une traduction accepte de ne lire qu'une traduction, donc autre chose que l'original. Il se tournera vers celui-ci s'il veut savoir comment l'auteur s'est exprimé et comment il a respiré. Il est bon qu'on lui communique cette curiosité là, et il me semble que la comparaison de plusieurs traductions, surtout si elles divergent, est aussi propre à la lui inspirer qu'une traduction perfectionniste et révolutionnaire qui prétend résoudre les problèmes à coups d'hébraïsmes et de néologismes et qui s'éloigne parfois de l'hébreu plus que les traductions de jadis, dont l'ambition était de présenter la Bible en français.[988]

Il est significatif que ces propos aient été tenus par un commentateur du Cantique qui ne propose pas de traduction faisant texte, mais qui traduit le texte du Cantique au sein de son commentaire, sans toujours que la séparation entre les deux soient très claire ; par ailleurs il cite abondamment les traductions préexistantes. Quoi qu'il en soit, pour Dehem, qui s'attaque ici aux tentatives de transmettre la poéticité du Cantique via l'exploitation de la poésie contemporaine (il critique notamment Roubaud), il est utopique de « refléter la poétique de l'original » dans la traduction. Si la traduction rend compte d'un certain nombre de choses, elle ne peut transmettre le souffle du texte. Pour Dehem, cette impossibilité se solde par une forme de refus de traduire. Ce refus n'est pas pour autant partagé par tous les traducteurs. D'autres en effet posent le texte du Cantique comme intraduisible, et le traduisent pourtant – ce qui n'est pas le moindre paradoxe, puisque c'est en marge d'une traduction que cette affirmation se déploie. Paradoxe qui est ainsi exposé, non sans un certain lyrisme, et avec force métaphores, par Jean-Yves Leloup :

> Il faut savoir les limites du poème ; il est loin du baiser. L'Ecriture se tient là, en souvenir du Souffle, témoin de l'Haleine.
> Ce qui a fait naître le Cantique reste intraduisible. Et c'est pourtant là qu'il faut retourner.
> A l'aide de ces pauvres mots, de ces quelques rythmes, retrouver l'expérience du prophète, du poète, son Amour, sa déchirure, sa Joie…
> Et pour cela il ne suffit pas d'un peu d'intuition et de beaucoup de dictionnaires. […]
> Traduire le Cantique des Cantiques en français, c'est mettre un étalon sauvage dans une écurie, « modèle » sans doute, mais ô combien étroite ! Pourtant, il faut oser. […]
> Il s'agira bien ici d'un « essai de traduction », c'est-à-dire qu'on « essaie » d'approcher le cheval sauvage, sans trop le domestiquer (cela lui ferait perdre sa nature), sans lui laisser trop de liberté non plus (trop de ruades à la langue française, trop d'hébraïsme rendrait le texte illisible). C'est-à-dire que notre traduction se situera entre la « lisibilité » trop peu poétique de la Bible de Jérusalem et de la TOB, et de la préciosité hébraïsante d'André Chouraqui. Mais il n'y a pas de traduction « exacte »,

[988] Paul Dehem, *Le Cantique des cantiques : J'ai descendu dans mon jardin*, présenté dans son texte hébreu par Paul Dehem avec le concours de Malka Kenigsberg, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 14. [240]

> pas plus qu'il n'y a de traduction « autorisée ». Chacune approche le texte avec sa crainte et son émerveillement, sa science et son désir…[989]

Le traducteur ici pose l'essence du Cantique comme « intraduisible », mais fait de cet intraduisible même le but de la traduction ; cette recherche d'une forme d'essence, d'absolu explique le refus des méthodes scolaires, philologiques, ou du moins leur insuffisance. Les traductions inexistantes ne sont pas perçues comme des échecs totaux, mais du moins comme des échecs relatifs, entre lesquels il convient au traducteur de se positionner. Ce positionnement est également en rapport avec la perception de l'hétérogénéité des systèmes linguistiques hébreux et français. L'équilibre est impossible, le « souvenir du Souffle, témoin de l'Haleine », inhérent à l'original hébreu, ne sera qu'imparfaitement transmis par la traduction. « Pourtant, il faut oser », et ce n'est pas un des moindres paradoxes de la traduction en général, mais de la traduction poétique et de la traduction des textes sacrés en particulier, que de se confronter à cette impossibilité.

b- Seul un poète peut traduire la poésie

Une autre assertion fréquemment rencontrée à propos de la traduction poésie est que seul un poète est à même de traduire la poésie. Cette assertion fait partie des « mythes » traductologiques analysés par Eugene Chen Eoyang, dans son ouvrage *The Transparent Eye*. Il y écrit en effet :

> The assertion embodies a judgement about the original and the translation: there is poetry in the original and so there must be poetry in the translation. Therefore, as the original has been written by a poet, so the translation must also be written by a poet.[990]

L'idée que seul un poète peut traduire la poésie se fonde sur l'idée que les compétences d'un traducteur ne sont pas que linguistiques ; s'ajoute à cette idée (que l'on retrouve sous une autre forme chez Meschonnic par exemple, pour qui la traduction est « écriture » au même titre que la littérature et la philosophie[991]) une distinction ontologique entre écriture poétique, et écriture non-poétique. Rares sont en effet les théoriciens à exiger du traducteur de prose qu'il soit lui-même écrivain. Or on dit du traducteur de poésie qu'il doit être poète. Au sein de notre corpus, on trouve l'exemple de l'affirmation de la nécessaire réponse à la poésie par la poésie dans le contexte des traductions versifiées, dont nous détaillerons ultérieurement les modalités et les présupposés. Curieusement, les propos dans les péritextes affirmant le besoin d'un traducteur qui soit lui-même poète émanent de traducteurs qui n'écrivent pas de poésie. On lit ainsi chez Segond, à propos des caractéristiques de la bonne traduction :

> Ce n'est pas tout. Il faudrait encore, sans la moindre atteinte portée à aucune de ces qualités, qu'elle se distinguât sous le rapport *littéraire* par des mérites de style, qui, n'étant pas une conséquence logique de l'exactitude, de la clarté, de la correction, réclament un écrivain d'un talent supérieur. Il faudrait, enfin et par-dessus tout, un

[989] Jean-Yves Leloup, *Le Cantique des Cantiques*, Marseille, les éditions de l'OUVERT, 1987, p. 12-14. [200]
[990] Eugene Chen Eoyang, *The Transparent Eye. Reflexion on Translation, Chinese Literature, and Comparative Poetics*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1993, p. 26. « L'assertion incarne un jugement sur l'original et sa traduction : il y a de la poésie dans l'original, et donc il doit y avoir de la poésie dans la traduction. C'est pourquoi, puisque la traduction a été écrite par un poète, la traduction doit aussi être écrite par un poète. »
[991] Sur ce sujet, voir notamment Henri Meschonnic, *Pour la poétique II ; Epistémologie de l'écriture, poétique de la traduction*, Paris, Gallimard,1973.

> homme qui, à la fois savant philologue, poëte et littérateur éminent, possédât le *sens religieux* suffisant pour donner à son œuvre une véritable empreinte biblique, et placer les lecteurs comme en la présence directe des révélations divines, dont il ose se rendre l'interprète.[992]

Pour que la version se distingue « sous le rapport littéraire », il faut nécessairement que le traducteur soit un « écrivain d'un talent supérieur », « savant philologue, poëte et littérateur éminent », et, par ailleurs possédant un « *sens religieux* ». Selon Segond, la qualité littéraire de la traduction est donc dépendante des capacités littéraires du traducteur. Cela revient à exiger du traducteur qu'il soit capable de faire œuvre de créateur littéraire, sans qu'il ne soit pas bien clair, d'après l'extrait que nous citons, si c'est la traduction qui est l'incarnation de cette œuvre, ou si elle doit exister indépendamment ; auquel cas on ne saurait être un bon traducteur en n'étant que traducteur.

On retrouve chez Ledrain, contemporain de Segond, l'idée selon laquelle le traducteur de la Bible ne saurait se contenter des ressources de la philologie pour que sa traduction soit bonne :

> Des versions françaises de la Bible ont été tentées depuis Sacy par des savants qui sont entrés en communication directe avec le texte hébreu ; mais, pour faire passer dans notre langue toute l'ardente littérature juive, les connaissances philologiques ne suffisent pas. Qui les possède seules ne peut fournir qu'une traduction pâle et tout à fait infidèle. Comment redire les paroles d'Isaïe et d'Ezéchiel sans avoir eu ses lèvres touchées comme les leurs par les vifs charbons de l'inspiration poétique ?[993]

Ledrain fait ici appel à l'idée d'inspiration : le traducteur doit ressentir « l'inspiration poétique » de la même façon que les prophètes[994]. On peut être surpris de trouver chez le premier traducteur non-confessionnel de la Bible intégrale la notion d'inspiration, alors que le très croyant Segond, qui affirmait la nécessité chez le traducteur d'un « sens religieux », formulait le rapport du traducteur à la poétique en termes de capacités, de « talent », sans que le concept d'inspiration ne soit mobilisé. C'est sans doute que l'inspiration évoquée par Ledrain est à rapprocher non pas tant d'une doctrine judéo-chrétienne de l'inspiration comme communication de l'esprit divin aux rédacteurs de la Bible, mais plutôt des théories platoniciennes. Ces propos de Ledrain reposent dans une certaine mesure sur les mêmes théories sous-jacentes aux propos de Leloup que nous citions plus haut, lorsqu'il disait que le but du traducteur est de « retrouver l'expérience du prophète, du poète, son Amour, sa déchirure, sa Joie » ; la différence entre leurs positions étant que Ledrain ne semble pas supposer *a priori* condamnée à l'échec l'identification au « prophète », et suppose possible la capture, dans la traduction, du souffle de l'original, qui n'est pas pour lui incarnation de l'esprit divin, mais essence poétique du texte traduit.

c- nécessité de traduire la poésie : invention de nouvelles formes

Les deux assertions évoquées ci-dessus (que la poésie n'est pas traduisible, que seul un poète peut traduire la poésie) contrastent avec un type de discours traductologique apparu

---

[992] Louis Segond, *La Sainte Bible*. Ancien Testament, version de Louis Segond, Nouveau Testament, version de H. Oltramare. Paris, agence de la société biblique protestante, 1877, p. xv. [100]

[993] Eugène Ledrain, *La Bible*, traduction nouvelle d'après les textes Hébreu et Grec par Eugène Ledrain, Paris, Alphonse Lemerre, éditeur, 1886-1899, tome I, p. viii. [105]

[994] Ledrain ne fait pas spécifiquement référence à la littérature prophétique, il désigne ici l'ensemble du corpus biblique.

plus récemment[995] : celui qui préconise, afin de traduire la poésie, de recourir à l'invention de formes poétiques nouvelles ; discours à la fois moins défaitiste que l'idée de l'intraduisible poésie, et plus pragmatique que celle selon laquelle le traducteur doit être poète, partageant l'inspiration de l'auteur du texte source.

Il est possible de situer dans le temps l'apparition de l'idée selon laquelle le traducteur doit développer une forme textuelle spécifique capable de restituer en français la poéticité des textes bibliques originaux : elle est contemporaine de l'apparition en poésie française du vers libre, et de la fin de l'hégémonie des formes fixes. Il devient alors possible de fonder une poétique de la traduction (de la poésie biblique, mais de la poésie non sacrée également) à partir des possibilités de création de formes qui s'offrent à l'invention poétique. Nous reviendrons sur ce point à propos de l'utilisation de la ligne ou vers libre dans les traductions du Cantique. Nous verrons notamment comment, en réalité, l'utilisation du vers libre, ou de la ligne, pour traduire les livres poétiques, précède la diffusion du vers libre en poésie française, et comment elle précède également sa théorisation, qui s'effectue donc *a posteriori*. L'idée d'un investissement des formes poétiques françaises est évoqué en ces termes par Jean-Marc Babut, non en marge d'un travail de traduction, mais dans un ouvrage consacré aux enjeux de la lecture de la Bible en traduction, qui tente de décrypter les différentes manières dont peuvent procéder les traducteurs :

> Le style poétique d'un passage est un autre moyen de lui donner de l'expressivité. Mais chaque langue a sa manière poétique particulière. […] Une théorie estime que, dans la poésie hébraïque, le rythme s'obtient en groupant les mots accentués par ensembles équilibrés (3+3, par exemple) ou au contraire déséquilibrés (3+2, comme dans la lamentation funéraire). Comment rendre cet aspect poétique-là, si tant est qu'il soit réel ? Vouloir le reproduire tel quel en français est absurde, du fait que notre langue n'a pour ainsi dire pas d'accent tonique. Mais le français a d'autres moyens de donner du rythme à une phrase. Dans la poésie française classique le rythme découle d'un balancement entre des groupes de syllabes. Si l'on veut donc que la traduction d'un passage poétique hébreu soit elle aussi rythmée, il faut non pas essayer de reproduire en français le rythme du texte original – on a vu que c'était impossible -, mais trouver un rythme français de valeur équivalente.[996]

Babut pense ici le style poétique en termes de langues, dans la même optique que les théoriciens du génie des langues, et la façon dont il évoque pour finir la nécessité de jouer sur l'équivalence n'est pas sans rappeler les théories de Nida ; c'est là un nouvel indice du fait que la théorie de l'équivalence dynamique est l'héritière de la notion de génie des langues. Quoi qu'il en soit, ce qui nous intéresse au premier chef ici, c'est la recommandation de jouer sur les « moyens » qui sont à disposition de la langue française. Babut préconise non pas le calque, qu'il estime impossible, mais l'utilisation d'un « rythme français » mis à disposition par « la poésie classique française ». C'est donc dans les formes littéraires préexistantes, dans la création poétique profane, que le traducteur des textes sacrés trouve un réservoir de ressources stylistiques et linguistiques dans lesquelles puiser.

Henri Meschonnic est profondément opposé aux théories de l'équivalence dynamique proposées par Nida, et que Babut semble cautionner. Néanmoins, il aborde la question de l'utilisation des ressources de la poésie contemporaine en des termes relativement similaires, quand bien même ses traductions sont, dans les faits, très diverses de celles que préconise Babut. Il explique ainsi dans la préface des *Cinq Rouleaux* :

---

[995] Et dont il serait intéressant de chercher des traces dans la traduction antérieure de la poésie.
[996] Jean-Marc Babut, *Lire la Bible en traduction*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1997, p. 40.

> Chaque époque d'écriture enrichit la possibilité de traduire. Chaque époque de traduction enrichit la possibilité d'écrire. Le français n'est plus ce qu'il était avant le surréalisme. Les apoètes l'avaient fait passer pour apoétique. Il a développé la souplesse métaphorique et rythmique pressentie par Baudelaire, dans ses projets de préface aux *Fleurs du Mal*. Aragon, dans les *chroniques du Bel Canto*, a indiqué comment les mises en prose romantiques de poèmes anglais avaient préparé le petit poème en prose. La Bible comme langage poétique peut ne pas sembler « poésie », au sens de formes extérieures reconnues poésie. C'est, débordant de tous les côtés les parallélismes, auxquels de loin on la réduit, une rythmique accentuelle consonantique, non astreinte à des nombres égaux ou proportionnels de syllabes, -syllabisme qu'elle recherche parfois. Par comparaison avec la versification française classique, est ici canonique la structure interne facultative du vers. Et c'est en quoi ces rythmes coïncident avec les structures rythmiques de la poésie moderne en français. Car à partir du vers libre, elle est aussi le retournement du facultatif interne en canonicité variable, multiple. Peut-être le langage poétique moderne pourra donner au domaine français la Bible avec toute sa force de langage consonantique, avec ses absolus paratactiques, qui sont des paradigmes de prosodie et de rythme – alors que le langage poétique ancien était surtout subordination, rythme externes. Ainsi s'est faite une coïncidence du français moderne et de textes bibliques, à saisir, pour assurer le français dans des rythmes où il se reconnaît en se créant.[997]

La préface des *Cinq Rouleaux* est un texte fondamental dans la compréhension de la poétique de meschonnicienne. Intitulée « Pour une poétique de la traduction », elle affirme une historicité tant du traduire que des formes littéraires, tout en soulignant que le temps dans lequel écrit Meschonnic, en 1970, est un moment de conjonction entre le développement de nouvelles formes du « langage poétique moderne » et la poéticité propre aux textes de la Bible hébraïque. C'est en cela qu'on ne peut complètement comparer ses propos à ceux de Babut, qui, quant à lui, semble penser les styles poétiques hébreu et français comme essentiellement hétérogènes, du fait de la divergence des génies des langues hébraïque et française. Néanmoins, ce qui est commun aux deux théoriciens, c'est l'idée que la traduction puise dans les formes littéraires existantes, qu'elle se renouvelle par eux.

C'est là une théorie relativement récente, qui émerge dans les péritextes des traducteurs au moment où la référence au vers libre se fait explicite, néanmoins, la convergence des formes littéraires dominantes et des formes utilisées dans la traduction, sans être explicitement revendiquée par les traducteurs, reste un des phénomènes les plus frappants de l'histoire de la traduction du Cantique. Cela apparaît nettement dans l'examen de la façon dont la traduction même du texte rend explicite le rattachement du Cantique à un genre littéraire.

III- Le genre littéraire du Cantique des cantiques d'après la forme donnée au texte français

Le sous-chapitre suivant présente et analyse la liste des traductions par type de genre littéraire adopté dans la traduction. Ce sont donc bien les aspects génériques et stylistiques du texte français que nous examinerons ici, quel que puisse être le discours du traducteur sur le genre littéraire du texte source. En effet, il est possible de déclarer que le Cantique est, par exemple, un épithalame, et de le traduire en prose, parce que l'on considère impossible de traduire la poésie autrement.

[997] Henri Meschonnic, *Les Cinq rouleaux*, Paris, NRF Gallimard, 1970, p. 9-10. [177]

Nous examinerons successivement trois éléments : les traductions en prose, les traductions en vers, et enfin les traductions dramatiques. Si les deux premières catégories s'excluent mutuellement, la catégorie des traductions dramatiques relève de l'une ou de l'autre ; de ce fait, les traductions recensées dans cette catégorie appartiennent également à la première ou à la deuxième.

Les numéros cités ci-dessous renvoient aux numéros des notices des traductions dans le répertoire bibliographique. Les traducteurs publiant plusieurs traduction dans la même publication le font généralement pour opposer une traduction littérale du texte reçu à une traduction tirant vers l'adaptation (la deuxième traduction sera en vers réguliers par exemple, ou comportera un appareil dramatique). Dans ces cas, nous numérotons les traductions de la façon suivante (nous prenons ici l'exemple de Renan) : [80] correspond à la première traduction en prose avec des numéros de section, [80'] à la deuxième comportant un appareil dramatique. Notre corpus comprend 250 publications, mais ce sont, du fait de ces recoupements, plus de 250 traductions qui sont listées ci-dessous ; les pourcentages que nous donnerons, additionnés, dépassent donc les 100%.

1- Traductions en prose

a- Qu'appelle-t-on prose ?

Une définition effective de la prose peut être obtenue négativement : est prose ce qui n'est pas vers. Si le vers en français se caractérise par, en premier lieu, le retour à la ligne récurrent, et en second lieu, la régularité métrique des segments de texte ainsi obtenus, et la rime de ces segments entre eux, la prose sera ce qui ne comporte aucun retour systématique à la ligne, pas de rime ni de mètre régulier perceptible. C'est essentiellement en partant de cette définition, qui structure, consciemment ou non, la perception des traducteurs et des lecteurs français, que nous élaborons les catégories de texte en prose que nous analysons dans la suite de cette section. Si les traductions disposant le texte français en blocs de prose paraissent instinctivement comme des traductions en prose, il n'en va pas de même des traductions en versets.

Nous nous appuierons ici sur les analyses d'Olivier Millet, élaborées dans un article consacré à « la distinction de la prose et de la poésie dans la disposition typographique des Bibles latines de la Renaissance »[998], mais dont les analyses nous paraissent un bon point de départ pour l'élaboration de catégories relevant de la prose dans les traductions françaises du Cantique et de la Bible en général. Dans cet article, Olivier Millet expose comment dans certaines Bibles latines[999], la typographie permet de distinguer les livres poétiques du reste des livres bibliques ; c'est notamment la mise en évidence des versets par des alinéas au début de chaque verset, et des indentations au début de chaque ligne si le verset dépasse la longueur de la première ligne. Cette même mise en relief des versets (que nous appellerons désormais « forme-verset » pour la distinguer des blocs de texte d'une part et des vers d'autre part) n'est cependant pas utilisée dans les traductions françaises de la Bible afin de mettre en valeur le caractère poétique des livres concernés ; en effet à partir de la Bible de Robert Estienne de 1553, qui est la première Bible intégrale française à numéroter les versets, aucune distinction typographique n'est faite entre livres poétiques et autres livres. Olivier Millet écrit :

---

998 Olivier Millet, « La distinction de la prose et de la poésie dans la disposition typographique des bibles latines de la Renaissance (1505-1557) », p. 191-209 dans *Biblia. Les Bibles en latin au temps des Réformes*, dirigé par Marie-Christine Gomez-Géraud, Paris, PUPS, 2008.

999 La Bible de Pagnini notamment (*Biblia (...)*, Lyon, 1527)

> Il en résulte qu'est effacée toute distinction entre prose et poésie, du fait que les versets, s'ils dépassent une ligne, sont eux-mêmes traités chacun comme un paragraphe « en prose » et, bien sûr, ne comportent pas de division rythmique intérieure.[1000]

C'est en vertu de cette constatation que nous considérons ici la forme-verset comme relevant de la prose. D'une part, l'unité de base du texte, le verset, est considéré comme un fragment de prose, puisqu'il ne contient aucune « division rythmique intérieure », n'est soumis ni à la rime ni au mètre, n'est pas subdivisé typographiquement en sections de plus petite taille. D'autre part, et c'est ce qui est fondamental ici pour la compréhension de la façon dont est reflétée dans les traductions une éventuelle réflexion sur le genre littéraire du Cantique, l'utilisation de la forme-verset témoigne d'un nivellement, dans la traduction française, des livres bibliques, sans que l'éventuelle poéticité du Cantique ne soit perceptible à l'œil du lecteur français.

b- Traduction dans lesquelles un bloc de texte correspond à un chapitre.

Les traductions dont les numéros de notice suivent font figurer le texte français du Cantique en blocs de texte continu chapitre par chapitre ; aucun alinéa n'intervient au sein de chaque chapitre ; la continuité du texte n'est rompue que par la numérotation des chapitres[1001]. La présence des numéros de versets est variable : elle peut ne pas être présente du tout, être insérée dans le corps du texte, ou être présente dans les marges, sans que l'on puisse déterminer avec certitude où commencent les versets. Nous recensons 16 traductions dans cette catégorie, et sont donc présentes dans 6,4% des publications du corpus. Elles paraissent dans les publications suivantes :

[1], [3], [4], [5], [12], [14], [23], [52], [79], [83], [96], [101], [152], [206], [215], [218]

Quelques remarques sur ces traductions. Elles paraissent sur l'ensemble de la période étudiée (la date de parution de la première, est estimée par le catalogue de la BnF à 1481 ; il s'agit de la première publication de notre corpus ; la dernière paraît en 1995). Parmi elles, on note à la fois des Bibles intégrales et des traductions séparées du Cantique, des traductions paraissant sans péritextes et des traductions jouxtant des commentaires. Elles relèvent donc de données éditoriales très variées, malgré leur nombre restreint. On note cependant deux phénomènes distincts. D'une part, les traductions publiées avant la date de la première introduction des numéros de versets dans les éditions bibliques de Robert Estienne sont soit des traductions en vers, soit des traductions en blocs de prose, qui semblent la seule façon de ne pas traduire en vers. D'autre part, il y a peut-être dans certaines de ces traductions une volonté d'imiter texte hébreu traditionnellement publié en blocs de texte. C'est sans doute le cas pour la traduction de la Bible intégrale par le protestant Le Cène [52], par le grand rabbin Lazare Wogue [79], par le protestant hétérodoxe Darby. Cela dit, il n'y a pas de constance observable, ni dans les Bibles protestantes, ni dans les traductions dues à des traducteurs juives : d'autres présentations du texte (notamment en versets) sont fréquentes.

Le mimétisme du texte source n'est peut-être pas le seul facteur expliquant la disposition en blocs de texte. Olivier Millet à propos de la présentation du texte latin dans la

[1000] Olivier Millet, article cité, p. 203.
[1001] Nous ne relevons pas d'exemple de traduction continue ne mentionnant pas même les chapitres.

tradition scolastique fait cette remarque, qui s'applique sans doute aux traductions protestantes et juives évoquées ci-dessous :

> Le texte biblique se présente alors, sur deux colonnes par page, sous forme de blocs typographiques compacts, ce qui souligne non pas son caractère de « prose » mais l'*unitas scripturae*.[1002]

Ce n'est pas tant sur un critère poétique que repose le choix, dans la tradition scholastique, de la disposition en blocs de prose, mais sur un principe théologique, celui de l'unité de l'écriture, qui est du reste également perceptible dans la tradition juive. Ce principe d'unité de l'écriture est paradoxalement partagé par les traductions qui recourent à la forme-verset, dans la mesure où le découpage du texte en versets s'applique uniformément à l'ensemble de la Bible, et ne permet pas de singulariser le Cantique et les autres livres poétiques.

c- Traductions en versets

Selon le principe évoqué plus haut, nous rattachons aux traductions en prose les traductions disposant le texte français en versets ; par cela, nous entendons les traductions qui effectuent un alinéa à la fin de chaque verset, et seulement à cet endroit[1003]. Nous nous intéressons ici à la délimitation des paragraphes, et non à la présence de numéros de versets. Certaines des traductions énumérées ci-dessous ne comportent d'ailleurs pas de numéros de versets.

D'un texte biblique, on pourrait s'attendre à ce que la disposition en versets soit la plus fréquente. Ce n'est pas le cas, même si nous dénombrons tout de même dans notre corpus 71 traductions utilisant la forme-verset, dans 67 publications, ce qui en fait de loin la catégorie la plus représentée parmi les traductions en prose ; 26,8 % du total des publications du corpus comprennent donc une traduction faite sur ce modèle. Il s'agit de traductions publiées dans les publications suivantes :

[6], [7], [9], [15], [21], [24], [27], [28], [30], [31], [34], [35], [36], [37], [37'], [37''], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [45], [47], [48], [49], [51], [53], [54], [55], [56], [59], [60], [61], [62], [63], [64], [65], [66], [74], [76], [78], [86], [87], [87'], [87''], [90], [92], [95], [106], [108], [112], [114], [124'], [125], [129], [132'], [133], [140], [141'], [150], [159], [174], [175], [178], [193], [202], [219], [225], [244], [246]

Le phénomène le plus frappant ici est sans doute l'inégale répartition des traductions en forme-verset à travers les siècles couverts par notre étude. Leur répartition par siècle est en effet la suivante :

XV^e^ et XVI^e^ siècle : 4/15, soit 26,6 %
XVII^e^ siècle : 12 /25, soit 48 %
XVIII^e^ siècle : 14/20, soit 70 %
XIX^e^ siècle : 18/59, soit 30,5 %
XX^e^ siècle : 16/112, soit 14,4 %
XXI^e^ siècle : 2/15 : 13,3 %

[1002] Olivier Millet, article cité, p. 193.
[1003] Nous n'incluons donc pas dans cette catégorie les traductions dans lesquelles le texte français est disposé en vers ou en lignes, même si les numéros de versets sont mentionnés.

La part des traductions disposées en versets varie très fortement au cours de la période étudiée. Même si elle n'existe pas dans la première moitié du XVI^e^ siècle, puisqu'elle est introduite par Robert Estienne en 1552[1004], néanmoins cette disposition, à l'aune de ce que l'on peut observer *via* les traductions du Cantique, semble se diffuser rapidement, puisqu'un quart des traductions du Cantique publiées au XVI^e^ siècle l'adoptent. Cette part des traductions en verset progresse encore aux siècles suivants, puisqu'elle est présente dans une petite moitié des publications du XVII^e^ siècle, et plus de deux tiers d'entre elles au XVIII^e^ siècle. Elle diminue ensuite très fortement, puisqu'elle passe à 30 % des publications au XIX^e^ siècle, puis moins de 15 % aux XX^e^ et XXI^e^ siècle.

Cette variation s'explique par plusieurs facteurs. Un facteur négatif d'abord : si la part des traductions en forme-verset diminue depuis le XIX^e^ siècle, c'est que la part des traductions en vers augmente. On le verra dans les pages qui suivent. Un facteur positif ensuite : si la part des traductions adoptant la forme-verset est si importante aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, c'est sans doute que c'est la forme par excellence des traductions paraphrastiques si fréquentes à cette époque; les traductions non paraphrastiques adoptent également cette forme (notamment dans les Bibles intégrales, à l'exceptions de celles de Corbin (1643, [23]) et de Le Cène (1741, [52])) ; les traductions en vers sont à cette époque minoritaires, et les traductions en prose disposées autrement qu'en versets sont rares.

d- Répartitions intermédiaires

D'autres traductions prennent en français toutes les apparences de la prose, sans pour autant que le découpage des unités de texte corresponde aux chapitres. Nous en dénombrons 16, qui représentent donc 6,4 % des publications du corpus. Il s'agit de traductions incluses dans les publications suivantes :

[8[1005]], [16], [18], [20], [25], [26[1006]], [29], [57], [80[1007]], [118], [126], [158[1008]], [181], [214], [228], [245]

Ces traductions se répartissent assez équitablement au sein de la période étudiée. Les logiques qui président à la répartition du texte en blocs de texte assimilables à de la prose sont variables. Citons notamment deux facteurs présidant au dégagement de plusieurs blocs de texte. Le texte français, s'il comporte le nom des locuteurs, peut être découpé en fonction des différentes prises de parole ; les mots prononcés par chaque interlocuteur occupent alors un paragraphe, et un paragraphe suivant débute avec le changement d'interlocuteur (signalé par l'insert de son nom). C'est le cas notamment dans la traduction de Castellion (1555, [8]), dans celle de Codurc, dans celle de Scheinert (1952, [158]). Une autre possibilité est présentée par la première traduction de Renan, qui découpe dans le texte des unités thématiques d'après le contenu du texte de départ, et qui les numérote de 1 à 16[1009]. Dans un même esprit, les

[1004] La première Bible intégrale française dont le texte soit disposé en verset est publiée par Robert Estienne en 1553 ; elle est précédée d'un an par une publication de la traduction des livres attribués à Salomon (*Les Proverbes de Salomon. L'Ecclesiate. Le Cantique des cantiques. Le livre de la Sapience. L'Ecclesiastique*, de l'imprimerie de Robert Estienne, 1552 [6])

[1005] alinéas selon locuteurs

[1006] alinéas selon locuteurs

[1007] avec numérotation de plusieurs sections.

[1008] alinéas selon locuteurs

[1009] Encore que certaines de ces sections comportent elles-mêmes plusieurs paragraphes.

traductions paraphrastiques de Chanvallon (1601, [16]), de M. de la Terrasse (1617, [18]) sont ainsi présentées, les découpages en paragraphes représentant les articulations de la paraphrase.

Ces traductions ont en commun d'une part d'être perçues clairement par le lecteur comme des traductions en prose. Dans le cas des traductions incluses dans des Bibles intégrales[1010], le Cantique est traduit de la même façon que les autres livres, sans distinction générique apparente entre livres poétiques et livres prosaïques (quel que soit le nom qu'on leur donne). Ces traductions, qui se présentent en apparence, par leur aspect prosaïque, comme représentatives d'un degré zéro de la traduction, par l'usage de la prose, incorporent en fait des éléments proprement interprétatifs, puisque le découpage dont elles font état relève de l'examen par le traducteur du texte source, et d'une volonté d'en refléter la composition dans la traduction. Olivier Millet en expose ainsi la logique, à propos du Cantique des cantiques dans l'édition d'Anvers de 1534 :

> Les paragraphes correspondants (versets ou en général groupes de versets) se détachent donc chaque fois en fonction de l'instance d'énonciation identifiée par l'allégorie chrétienne. Le critère exégétique l'emporte sur le critère poétique, absent de cette Bible.[1011]

L'idée de « critère exégétique » procède chez Lefèvre de l'identification des « différentes voix mystiques qui alternent dans le texte », et est en cela véritablement exégétique. On ne peut pas en dire autant de Renan : les différentes sections de sa traduction sont justifiées par une unité littéraire et thématique. Ce qui est commun en revanche à ces traductions, c'est que ce n'est pas un « critère poétique » reposant sur une distinction entre prose et poésie qui préside à la présentation typographique du texte, mais bien un critère herméneutique, qu'il soit exégétique ou littéraire.

Il va sans dire que les découpages ainsi obtenus ne concordent pas entre eux.

2- Traductions en vers

Nous considérons qu'une traduction du Cantique est en vers si elle est disposée en lignes qui ne correspondent pas au découpage en verset. Nous partons d'une définition assez large du vers, en y incluant non seulement le vers libre, mais également la ligne[1012]. Il faut néanmoins avoir à l'esprit que la notion de vers, pour les traducteurs antérieurs au XIX^e^ siècle, était bien plus étroite : à la prose, sans mètre ni rime, s'oppose le vers, avec mètre et rime.

Ce qui se joue dans le choix du vers pour traduire le Cantique des cantiques, c'est la retranscription, dans le style même de la traduction, de la perception du livre comme texte poétique au sein du corpus biblique. La plupart du temps en effet, dans les Bibles intégrales en tout cas, l'usage des vers ou des lignes pour la traduction du Cantique et des autres livres considérés comme poétiques contraste avec l'usage de la forme-verset pour les autres livres – notamment le Pentateuque. C'est du reste un indice de la validité de la perception de la forme-verset comme relevant de la prose. Dans le cas des traductions séparées du Cantique, l'usage du vers est souvent lié à l'affirmation du caractère poétique du livre au sein du corpus biblique. De ce fait, les traductions en vers du Cantique semblent bien reposer sur une

[1010] C'est le cas de la Bible de Castellion (1555, [8]), de la Bible du rabbinat (1899-1906, [118]), de la Bible des témoins de Jéhovah (1974, [181]).
[1011] Olivier Millet, article cité, p. 199.
[1012] Nous reviendrons ultérieurement sur la définition de ce concept.

différenciation des livres, allant à l'encontre du principe d'*unitas scripturae* évoqué à propos des traductions en prose.

a- Traductions en vers réguliers

De la perception historique du vers comme inféodé à la mètre et à la rime découle le fait que les traductions du Cantique des cantiques rédigées en vers le sont dans un premier temps dans des vers réguliers. Par vers réguliers, nous entendons d'une part les vers dans lesquels le recours au mètre est identifiable, et s'inscrit dans la tradition de la poésie française, et d'autre part les vers rimés, quel que soit le schéma de la rime.

De façon très frappante, le mètre adopté, lorsqu'il est unique, suit l'évolution du mètre dominant dans la poésie française. Ainsi, au début de la période couverte dans notre corpus, c'est un mètre relativement court qui est privilégié. Le décasyllabe, mètre de prédilection des poètes du XVI^e^ siècle, est adopté dans trois publications, celle de l'anonyme parisien de 1512[1013], celle de Lancelot de Carle publiée en 1562[1014], et une publication anonyme et sans date figurant dans notre répertoire sous le numéro de notice 247 et dont nous avons montré qu'il s'agit encore de la traduction de Lancelot de Carle. La traduction de Pierre de Courcelles[1015], publiée en 1564, est quant à elle rédigée en octosyllabes.

Toutes les traductions en décasyllabes et en octosyllabes comprises dans notre corpus sont publiées au XVI^e^ siècle. Ensuite, c'est le seul alexandrin qui est utilisé dans les traductions qui sont rédigées dans un mètre unique. Les traductions dont les numéros de notice suivent utilisent ce mètre :

[13], [30'], [32], [44], [47'], [50], [94], [103], [115], [119], [154], [210], [213], [250]

Nous relevons donc dans notre corpus 14 traductions réalisées entièrement en alexandrins. Elles s'étalent quasiment sur l'ensemble de la période étudiée. La première, celle de Rémy Belleau[1016], date de 1576, et témoigne de la diffusion, à la fin du XVI^e^ siècle, de l'alexandrin. Les suivantes sont plus tardives, et s'étalent de 1662 pour la périphrase de Cotin[1017] à 1994 pour la traduction de Bot[1018]. C'est au XVIII^e^ siècle qu'elles sont le plus fréquentes, puisqu'elles sont présentes dans 15 % des publications de notre corpus pour ce siècle[1019]. Ce mouvement semble dans une certaine mesure accompagner l'évolution de la poésie française. En effet, l'alexandrin s'impose aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles comme le vers français par excellence, et s'efface au XX^e^ siècle tandis que le vers libre se diffuse. Ce qui est plus curieux à première vue, c'est le constat d'un recul de l'alexandrin dans les traductions du

[1013] Anonyme, *Les Cantiques Salomon translatez de latin en françoys, imprime nouvellement a Paris*, 1512 [2]
[1014] Lancelot de Carle, *Le Cantique des Cantiques de Salomon, paraphrasé en vers françois par Lancelot de Carle,* Paris, de l'imprimerie de M. de Vascosan. 1562. [10]
[1015] Pierre de Courcelles, *Le Cantique des cantiques de Salomon, mis en vers François selon la verité Hebraïque […]*, Paris, chez Robert Estienne Imprimeur du Roy, 1564. [11]
[1016] Remy Belleau, *Les Amours et nouveaux eschanges des pierres precieuses: vertus & proprietez d'icelles. Discours de la vanité, pris de l'Ecclesiaste. Eclogues sacrees, prises du cantique des Cantiques*, Paris, par Mamert Patisson, au logis de Rob. Estienne, 1576. [13]
[1017] Charles Cotin, *La Pastorale sacrée, ou périphrase du Cantique des cantiques selon la lettre*, Paris, chez Pierre Le Petit, 1662. [30]
[1018] Jean-Marc Bot, *Le plus beau poème d'amour. Une lecture spirituelle du Cantique des Cantiques*, Paris, éditions de l'Emmanuel, 1994. [213]
[1019] Elles représentent 6,66% des publications du corpus parues aux XV^e^ et XVI^e^ siècle ; 8 % au XVII^e^ siècle ; 15 % au XVIII^e^ siècle ; 6,77 % au XIX^e^ siècle, 2,68 % au XX^e^ siècle, et nou n'en relevons pas d'exemple au XXI^e^ siècle.

Cantique au XIX^e siècle. C'est sans doute à mettre au compte de l'importance des traductions en vers réguliers mais de mètres divers au XIX^e siècle.

Un dernier cas de traducteur utilisant un mètre régulier : André Lévy est en 1997 l'auteur d'une traduction du Cantique en hexasyllabes[1020]. C'est cependant un cas spécifique, parce que les hexasyllabes ne sont pas traités selon les mêmes principes métriques qui présidaient aux traductions en vers réguliers citées précédemment : en effet, les hexasyllabes apparemment visés par Lévy sont obtenus si l'on suit les habitudes du français oral, et la prononciation des « e » atones empêcherait la perception régulière des six syllabes[1021].

Le cas le plus fréquent de choix métrique dans les traductions en vers réguliers présentes au sein de notre corpus est celui de traductions recourant à des mètres de longueur variée. C'est le cas dans les publications suivantes :

[17], [19], [57'], [67], [68], [69], [70], [71], [77], [82], [84], [85], [88], [91], [93], [102], [104], [113], [128], [135], [143], [146], [172], [248].

Nous relevons 24 traductions de ce type, qui représentent donc 9,6 % des publications du corpus. Elles s'étalent de façon moins uniforme dans le temps. La période qu'elles couvrent est certes longue, puisque la première, celle de Marie de Brabant[1022], date de 1602, et la dernière, celle de Louis Genin[1023], de 1968. Néanmoins, aucune traduction parmi le dernier quart de celles publiées dans notre corpus (et concentrées, il est vrai, dans un court espace de temps) ne recourt à cette solution ; de plus, une écrasante majorité d'entre elles (19 sur 24) paraissent entre 1830 et 1940. Le XIX^e siècle, dont on avait constaté qu'il n'avait pas produit un grand nombre de traductions du Cantique des cantique en alexandrins, est en revanche l'époque phare de la production de traductions en vers de mètres divers.

Concrètement, ces traductions métriques se présentent dans des formes variées. Certaines divisent le Cantique en plusieurs sections traitées chacune dans le même mètre. C'est le cas de la traduction de Robert-Etienne Thuret (*Le Cantique des cantiques*, chant oriental traduit de Salomon, Metz, Typographie de Jules Verronais, 1860. [82]), dans laquelle chaque section est traduite selon un schéma métrique unique. Toutes sont disposées en quatrains, un quatrain correspondant à peu près systématiquement à un verset. Les première et troisième sections sont traduites en alexandrins, les deuxième, quatrième et cinquième sections comportent des alexandrins aux premier, deuxième et quatrième vers des quatrains, et des hexasyllabes au troisième.

D'autres adoptent une logique mixte, certaines unités étant traitées dans un mètre unique, d'autres avec des mètres divers. C'est le cas chez Henri de Cazalis, traduisant sous le pseudonyme de Jean Lahor[1024], qui dégage dans le Cantique dix-sept « chansons », pour certaines dans un schéma métrique unique (la treizième est par exemple composée d'octosyllabes en rimes plates), et d'autres une grande variation dans les mètres utilisés, ainsi que dans les rimes obtenues.

[1020] André Lévy, *Le Cantique des Cantiques, chant du roi Salomon*, éditions Thalie, Colleville, 1997. [222]

[1021] Le premier quatrain est rendu ainsi : « Le Cantique des Cantiques,/ Ecrit par Salomon,/ Comme l'eau sous les ponts,/ Comme ses amours mystiques. » Le « e » final du troisième vers du mot « comme » doit être prononcé, celui du mot « comme » et du mot « cantique » aux quatrième et premier vers en revanche ne doit pas l'être, comme en français oral, afin d'obtenir les six syllabes visées.

[1022] Marie de Brabant, *Annonce de l'Esprit et de l'Ame fidele, contenant le Cantique des Cantiques de Salomon en ryme Françoise, avec le Triomphe de l'agneau*, S. Gervais, par les hoirs d'Eustace Vignon, 1602. [17]

[1023] Louis Genin, *Le Cantique des cantiques*, Jette, Librairie J. de Smet-Beyens, 1968. [172]

[1024] Jean Lahor, *Le Cantique des Cantiques*, traduction en vers d'après la version de M. Reuss, Paris, Alphonse Lemerre, éditeur, 1885. [104]

D'autres encore adaptent le mètre en fonction du verset. C'est le cas dans la traduction dramatique de Victor Vian[1025] : si tous les vers ont un mètre identifiable, et riment avec des vers de même mètre, on ne peut déceler aucun système et aucune régularité.

Ces différentes façon d'utiliser la strophe et la régularité du mètre sont le signe d'un positionnement divers vis-à-vis du texte source. Dans tous les cas, le choix de traduire en vers réguliers dénote une prise de parti sur le genre littéraire du Cantique, et sur la possibilité de traduire la poésie. Mais traduire, comme le fait Thuret, une unité thématique ou poétique du texte dans un mètre unique semble aller dans le sens de la constitution, dans le texte français, de poèmes obéissant à une logique autonome. Au contraire, le fait d'adapter le mètre au verset traduit dénote une attention plus grande au texte source, et suggère que l'intérêt d'opter pour le vers n'a alors pas été de recréer par la traduction des poèmes obéissant aux normes et aux usages – strophiques, notamment – de la poésie française.

Quelques éléments de synthèse sur les traductions en vers réguliers du Cantique des cantique. Leur nombre tout d'abord : nous en dénombrons, au sein de notre corpus, 42, incluses dans les publications dont les numéros de notice suivent :

[2], [10], [11], [13], [17], [19], [30'], [32], [44], [47'], [50], [57'], [67], [68], [69], [70], [71], [77], [82], [84], [85], [88], [91], [93], [94], [102], [103], [104], [113], [115], [119], [128], [135], [143], [146], [154], [172], [210], [222], [247], [248], [250]

Ces traductions sont donc représentées dans 16,8 % des publications du corpus. Elles se répartissent de la façon suivante au cours des siècles couverts par notre étude :

XV^e^ et XVI^e^ siècle : 4/15, soit 26,6 %
XVII^e^ siècle : 4/25, soit 16 %
XVIII^e^ siècle : 4/20, soit 20 %
XIX^e^ siècle : 19/59, soit 32,2 %
XX^e^ siècle : 8/112, soit 7,14 %
XXI^e^ siècle : 0/15

Le XIX^e^ siècle est incontestablement le siècle où leur part est la plus forte. Parmi les explications pouvant expliquer ce fait, on peut noter l'importance à la fin du XIX^e^ siècle des adaptations dramatiques du Cantique des cantiques, ainsi que, plus généralement à cette époque, la part importante des ouvrages consacrés au Cantique en contenant une mise en vers, ou une version dramatique en vers ou en prose, qui sont tout autant un exercice de style pour le traducteur qu'un travail de transfert interlinguistique[1026].

Les traductions en vers réguliers français ont en propre d'être systématiquement publiées dans des éditions séparées du Cantique des cantique, ou des recueils – comprenant à l'occasion des traductions en vers d'ouvrages profanes. Aucune Bible intégrale, quand bien même elle opterait pour une typographie permettant de distinguer visuellement les livres poétiques des livres non poétiques, n'opte pour les vers réguliers. La raison principale en est sans doute que la traduction en vers réguliers, quand bien même elle est effectuée avec le plus grand sérieux et la meilleure volonté, tend toujours dans une certaine mesure à l'adaptation. Nous avons vu que l'impératif de littéralité commun aux Bibles intégrales, surtout

[1025] Victor Vian, *Le Cantique des cantiques*, Marseille, Camoin frères, 1861. [85]
[1026] À tel point qu'on peut se demander à propos de bon nombre de ces versions dans quelle mesure il s'agit bien de traductions, ou s'il ne s'agit pas plutôt de mises en vers ou en drame à partir d'une traduction française préexistante. Voir à ce sujet la section du premier chapitre sur traduction et adaptation.

confessionnelles, peut conduire les traducteurs de ces Bibles à des choix et des méthodes bien distincts ; il les conduit cependant tous à délaisser le vers régulier.

Le fait que les traductions intégrales n'optent pas pour le vers régulier ne doit pas faire penser que les traductions en vers réguliers sont des traductions profanes. Si c'est le cas de certaines d'entre elles (celle de Voltaire, celle d'André Lévy en sont des exemples flagrants), certaines sont au contraire effectuées par des traducteurs qui conçoivent leur traduction comme un acte de dévotion, dans la lignée de la poésie religieuse. On note cependant une évolution à ce sujet au cours de la période envisagée dans ce travail. Dans les premiers siècles couverts par notre étude, les traductions du Cantique des cantiques en vers réguliers effectuent des traductions qui, quand bien même les traducteurs dans les péritextes affirment la sacralité du texte, ont les apparences de la poésie idyllique ou bucolique du temps où ils écrivent. Un exemple particulièrement frappant est la traduction de Geuffrin, qui, en vertu de son aspect précieux, a été à tort attribuée à d'Urfé[1027]. Les traductions de Marie de Brabant[1028], celle de M. de la Bonnodière[1029] vont dans le même sens. En revanche, à la fin de la période étudiée, ce sont plutôt des traducteurs religieux (à l'exception de la traduction d'André Lévy évoquée plus haut) qui utilisent le vers régulier. C'est le cas des deux derniers traducteurs en alexandrins, Yann le Pichon[1030] et Jean-Marc Bot[1031], qui ont en commun d'une part la revendication de leur catholicisme, et la conception de la traduction comme expression d'une démarche spirituelle[1032], et d'autre part une vision relativement conservatrice de la poésie française, puisque tous deux semblent déprécier le vers libre[1033].

[1027] Sur ce point, voir le chapitre sur l'identification des traducteurs à la fin de la première partie. La traduction en question (*Paraphrases sur le Cantique des cantiques de Salomon, et autres sur les Pseaumes de David*, Paris, chez Claude Collet, 1618. [19]) met par exemple en Ct 1,1 ceci : « En cet ardent desir des douceurs de ta couche,/ Qu'un regard de tes yeux, un baiser de ta bouche/ Soulagent ma langueur./ Et me fais, cher Amant, cette courtoise grace,/ Que quand tu me ravis des beautez de ta face/ Je ravisse ton cœur. ». L'apostrophe à « l'Amant », le champ lexical du baiser et du ravissement amoureux renvoient plus immédiatement à la poésie précieuse qu'à la poésie mystique, même si cette dernière joue des métaphores érotiques ; la traduction est dépourvue de références à la divinité qui rendent explicite la possibilité d'une lecture mystique.

[1028] Marie de Brabant, *Annonce de l'Esprit et de l'Ame fidele, contenant le Cantique des Cantiques de Salomon en ryme Françoise*, S. Gervais, par les hoirs d'Eustace Vignon, 1602. [17]

[1029] *Le Cantique des cantiques, pastorale sainte*, Caen, chez Guillaume Richard Poisson, 1708. [44].

[1030] Yann le Pichon, *Le Cantique des cantiques, Dit du Roi Salomon*, Paris, Droguet et Ardant/ Mercure de France, 1993. [210]

[1031] Jean-Marc Bot, *Le plus beau poème d'amour. Une lecture spirituelle du Cantique des Cantiques*, Paris, éditions de l'Emmanuel, 1994. [213]

[1032] C'est surtout perceptible chez Bot, qui écrit à propos du choix de l'alexandrin ceci : « Avec toute la traduction chrétienne, je désire puiser dans le plus beau poème d'amour le style, le mouvement, l'inspiration d'une prière de plus en plus « amoureuse ». Voilà ce qui m'intéresse. Je n'aurais jamais entrepris un tel ouvrage si je n'avais pas été moi-même séduit, enthousiasmé. » (ouvrage cité, p. 31) puis « C'est en lisant [le texte de Yann le Pichon] en alexandrins que l'inspiration m'est venue, du moins j'en ai l'impression ! J'ai compris l'avantage de cette forme classique, souple et ample à la fois. Bien sûr, j'ai admiré la virtuosité de l'écrivain, la richesse du vocabulaire, l'ingéniosité de certaines solutions inspirées de Chouraqui. Pourtant je n'ai pas pu reprendre cet essai à mon compte pour en faire ma prière. J'y ai senti un peu trop de recherche littéraire : des bizarreries, des mots très rares, des tournures compliquées. Il a donc réveillé en moi le désir de tenter une autre version, plus directement spirituelle » (ouvrage cité, p. 32-33.)

[1033] Le Pichon veut « restituer, en bon français, traditionnel et contemporain » le Cantique, et opte pour l'alexandrin, ce qui n'est pas le choix le plus immédiatement contemporain ; Bot déplore que ses tentatives de traduction en « vers plus ou moins libres aient abouti à « une version médiocre, sans inspiration », et, à propos de l'alexandrin, vante « l'avantage de cette forme classique, souple et ample à la fois ». C'est cependant Louis Genin (auteur de *Le Cantique des cantiques*, Jette, Librairie J. de Smet-Beyens, 1968 [172]) qui est le plus sévère avec le vers libre, puisqu'il pense que l'effet qu'il estime déceptif du Cantique à la première lecture peut être causé par les traductions en vers libres, dont il écrit : « Il est vrai que la poésie moderne, sans rime et sans rythme, nous a habitués à des élucubrations plus fantasques et surtout fort médiocres ».

La mise en œuvre d'une traduction en vers réguliers requiert un travail spécifique : la double contrainte de la rime et du mètre a pour conséquence la nécessité, dans une mesure variable, de l'adaptation, ou du moins de l'écart par rapport à la littéralité. Certains traducteurs expriment de façon explicite et consciente les déplacements et ajouts que le choix du mètre nécessite. Charles Fretin écrit ainsi à la fin de la préface, immédiatement avant le début de sa traduction (depuis le latin d'Houbigant) :

> Quand, pour le mètre que nous avons choisi, un verset nous a paru trop court, il a été joint, tantôt au verset précédent, tantôt au suivant ; trop long, il a été divisé en deux. Dans ce cas le second porte le même numéro d'ordre que le premier, seulement ce numéro est accompagné d'une astérisque.[1034]

En réalité, ce n'est pas dans la traduction que sont insérés les astérisques, mais dans le texte latin, qui figure en regard de la traduction sur la page de gauche. Le texte français de Fretin quant à lui est disposé en quatrains où alternent alexandrins et octosyllabes. Pour le reste, Fretin ne dit rien des écarts de la traduction vis-à-vis du texte source, qui prennent la forme d'ajouts ponctuels, qui pourtant lui sont nécessaires afin de compléter le « mètre [qu'il a] choisi ». C'est essentiellement à travers des ajouts que s'effectue cet écart, dans l'ensemble des traductions en vers réguliers (davantage qu'à travers des coupes ou des variations lexicales importantes). Dans le passage qui suit, nous mettons en relief par l'emploi d'une police grasse les ajouts effectués par J.-B. de Villegouge dans sa traduction des premiers versets du Cantique, traducteur qui par ailleurs est relativement mesuré dans ses ajouts :

> *L'époux*
> Donne-moi des baisers de ta bouche **charmante**.
> Ta mamelle **encor vierge** est préférable au vin ;
> **Elle exhale** l'odeur exquise **et ravissante**
> D'un parfum **tout divin**.
>
> *L'épouse*
> Et l'huile, **sur le sol lentement** étendue,
> N'a pas cette onction qu'a ton nom **doucereux** ;
> C'est pourquoi vous l'aimez d'une amitié **bien due**,
> O filles **des Hébreux !**[1035]

Villegouge traduit la Vulgate, d'où notamment la mention de la « mamelle ». Les ajouts découlent de la conjonction de plusieurs facteurs : contrainte du mètre, contrainte de la rime, contrainte de la vraisemblance. Les premiers mots « donne-moi des baisers de ta bouche », mis à part la transposition de la troisième à la deuxième personne, rendent « osculetur me osculo oris sui » ; « charmante » est ajouté comme qualificatif de « bouche » afin de compléter l'alexandrin. Dans le cadre d'un quatrain aux rimes alternées, il faudra donc une rime en –ante au troisième vers : « ravissante » permet à la fois de compléter l'alexandrin, et d'obtenir la rime. De même, le groupe adjectival « tout divin » vient qualifier « parfum », complète le vers et permet une rime riche avec le mot « vin » du deuxième vers. On voit que bon nombre d'ajouts, dans ces deux quatrains, sont en fin de vers : cette position sera volontiers celle où l'on trouvera les ajouts, dans la mesure où elle permet de répondre tant aux impératifs de la rime qu'à ceux du mètre. Par ailleurs, on note que le traducteur, dans le choix

[1034] Charles Fretin, *Le Cantique des cantiques*, traduction libre en vers, avec le latin en regard. Nogent, Raveau, libraire-éditeur, 1855, p. xiii. [77]
[1035] J.-B. de Villegouge, *Le Cantique des cantiques de Salomon*, traduit en vers français, Périgueux, imprimerie Dupont, 1840. [68].

des mots ajoutés, cherche avant tout le vraisemblable. La mamelle « encor vierge », les filles « des Hébreux »[1036] ne sont pas dans l'original, mais le contexte de la louange de la femme chaste et de l'attribution du poème à Salomon permettent ces ajouts. Cela tire la traduction vers une tonalité amoureuse mais respectable, qui sied bien à une traduction dédiée par son auteur à sa femme avec ces mots :

> Toi qui m'appris à parler le langage de l'amour, toi qui contribues le plus à mon bonheur, daigne accepter cette traduction que j'ai faite dans mes momens (sic) de loisir, afin de me procurer le plaisir de te la dédier[1037].

Villegouge est loin d'être le traducteur le plus prolixe en chevilles. C'est sans doute parce qu'il s'efforce réellement de traduire, et non d'adapter. Marcellus, qui quant à lui est l'auteur de « *Le cantique des cantiques de Salomon*, traduit et paraphrasé en forme de cantates sacrées »[1038], met quant à lui pour les mêmes versets :

> *L'épouse*
> O vous, **l'unique objet pour qui mon cœur soupire,**
> **Vous, *mon Dieu*, mon époux**, unissez-vous à moi,
> **Captivez-moi, *Seigneur*, sous l'adorable empire**
> **De votre douce et sainte loi.**
> **Qu'au sein de votre amour je dédaigne, et j'oublie**
> **Et les biens et les maux de cette triste vie,**
> **Et ce monde perfide, et ses charmes trompeurs.**
> **Allumez dans mes sens cette *divine flamme***
> **Qui pénètre, et console, et maîtrise les cœurs.**
> **Des parfums d'orient les suaves odeurs,**
> Le vin le plus exquis, n'enivrent pas une âme
> Comme vos *célestes* faveurs.

Nous marquons ici en gras ce qui relève de l'ajout, et en italique les marques de la paraphrase, faite ici selon le sens allégorique, et enfin nous soulignons les passages qui renvoient au texte latin, mais qui sont transformés, dans le sens essentiellement d'une atténuation du champ lexical du corps. Nous constatons qu'il ne reste à peu près rien du texte de départ.

Les traductions en vers réguliers nécessitent dans tous les cas une série d'adaptations afin de satisfaire aux exigences de la forme française adoptée. Dans cette mesure, on peut considérer les traductions en vers réguliers comme relevant systématiquement d'une perspective cibliste, même si ce n'est pas le type de traduction que préconiseraient les théoriciens ciblistes comme Ladmiral ou Nida. Nous les considérons comme ciblistes parce que l'impératif d'adéquation aux formes littéraires en vigueur dans la littérature de la langue d'arrivée s'accompagne nécessairement d'une perte de la forme du texte dans la langue de départ.

[1036] Villegouge détonne ici quelque peu ; l'expression « filles de Jérusalem », parce qu'elle comporte sept syllabes et tombe mal dans tout type de vers français, est en effet le plus souvent rendue par « filles de Sion », voire, dans les apostrophes, par « ô filles de Sion », ce qui, avec la diérèse, donne un parfait hémistiche.
[1037] Villegouge, ouvrage cité, p. 5.
[1038] Marcellus, *Le cantique des cantiques de Salomon*, traduit et paraphrasé en forme de cantates sacrées. Lyon, Librairie catholique de Perisse frères, 1840. [69]

b- Traductions en vers blancs

Quelques traductions incluses dans notre corpus sont rédigées en vers blancs, c'est-à-dire qu'elles adoptent un mètre régulier, mais ne comportent pas de rime. Elles sont incluses dans les publications dont les numéros de notice sont les suivants : [141], [162], [207], [230]. Quatre traductions donc, soit une très faible part du corpus (2 %). Elles paraissent toutes au XX^e^ siècle, sans doute parce qu'il était inconcevable auparavant de faire des vers sans rimer. Notons que Junès[1039] considère sa traduction en vers blancs (des octosyllabes, en l'occurrence) comme de la « prose rythmée ». Quant à la dernière traduction en vers blancs publiée, celle du bénédictin Spick[1040], elle est rédigée en vers blancs de sept syllabes, qui, pour que la régularité soit obtenue lors de la lecture à voix haute, doivent, comme c'était le cas dans les hexasyllabes de Lévy, être lus sans prononcer les « e » caducs.

Ces traductions semblent fonctionner comme un compromis entre le vers régulier et le vers libre ; si les traducteurs ont réussi à tenir compte de la contrainte du mètre, celle de la rime leur a sans doute paru incompatible avec une réelle traduction. De fait, elles se caractérisent par un nombre d'ajouts très restreints. Cela dit, deux d'entre elles – la moitié, en somme – sont en réalité des adaptations faites à partir de traductions antérieures (Allan[1041] opère une « restitution en vers libre » - en fait en vers blancs – de la traduction d'A. Butte ; Spick se fonde sur une compilation de traductions antérieures).

c- Traductions en lignes ou vers libres

Par vers libre, nous entendons un dispositif typographique similaire visuellement au vers régulier (c'est-à-dire opérant de fréquents retours à la ligne, qui interrompent occasionnellement les phrases, et qui isolent des segments de texte par l'alinéa et le blanc de fin de vers), mais ne comportant ni rime, ni mètre régulier. Dans la mesure où la pratique de la traduction du Cantique en lignes courtes a précédé l'apparition du vers libre en poésie française, nous prenons la précaution terminologique suivante : nous appelons le cas échéant « traduction en lignes ou vers libre » une traduction qui, selon les critères de la stylistique actuelle, relèverait du vers libre[1042], lorsqu'elle paraît à une époque où l'existence du vers libre en poésie était incertaine.

[1039] Emile Junès, *Le Cantique des Cantiques de Salomon*, Tunis, Éditions « Orient et Occident », 1932. [141]

[1040] Louis-Marie Spick, *Le Cantique des Cantiques*, en vers blanc, éclairé par la tradition patristique et monastique, avec une préface du Père Paul-Laurent Carle, Saint Benoît du Sault, Éditions Bénédictines, 2000. [230]

[1041] Robert Allan, *Tentative de restitution en vers libres français du Cantique des cantiques de Salomon Roi d'Israël (-970/-931)*, d'après la traduction littérale du texte hébreu de Madame A. Butte. Chez l'auteur, Vedène, 1990. [207] Voilà comment Allan rend les deux premiers versets, en vers de douze puis sept syllabes :

Qu'il vienne me baiser des baisers de sa bouche,
Car son amour est plus enivrant que le vin.
Ton odeur est un parfum,
Et ton nom même est une huile,
Un baume qui se répand.

[1042] Selon Michèle Aquien, le vers libre apparaît à la toute fin du XIX^e^ siècle ; Gustave Kahn en est le principal théoricien. La définition que donne M. Aquien du vers libre est la suivante : « les vers libres sont des vers de rythmes et de longueurs variables ; ils ne sont pas obligatoirement reliés par la rime, mais obéissent à des appels d'assonances et d'allitérations à l'intérieur du vers, ou optent pour des systèmes divers d'homophonies finales ; ils peuvent être regroupés en ensembles qui sont eux aussi librement constitués, sas structure fixe. Ils restent néanmoins parfaitement identifiables comme vers, ne serait-ce que par les majuscules de début, le fait d'aller à la ligne, et l'unité du décompte qui reste la syllabe, que ce soit à l'intérieur ou en dehors des règles de la prosodie classique », dans *Dictionnaire de poétique*, Paris, Le Livre de Poche, 1993, p. 317-318.

Dans le contexte de la traduction biblique, nous distinguons de ce fait le vers libre de la forme-verset. Une traduction en vers libre du Cantique répartira le texte de chaque verset en une ou plusieurs lignes.

Les traductions en vers libres sont de loin les plus nombreuses parmi les traductions en vers. Nous en dénombrons 90 dans notre corpus, qui sont incluses dans les publications dont les numéros de notice suivent :

[73], [81], [89], [98], [100], [105], [117], [120], [121], [122], [123], [127], [130], [131], [132], [134], [136], [138], [139], [144], [145], [146'[1043]], [147], [148], [149], [151], [153], [155], [156], [157], [160], [161], [163], [164], [165], [166], [167], [168], [169], [180], [171], [176], [177], [179], [180], [182], [183], [184], [185], [186], [187], [188], [189], [190], [191], [192], [193], [194], [195], [196], [197], [198], [200], [201], [203], [204], [205], [208], [209], [217], [221], [223], [224], [226], [227], [229], [231], [232], [233], [234], [235], [236], [237], [238], [239], [241], [242], [243].

Ces 90 traductions sont incluses dans 36 % des publications du corpus. Elles ont en propre un certain nombre de caractéristiques, qui les différencient très fortement des traductions en vers réguliers, voire en vers blancs. D'abord, leur répartition dans le temps est particulière, puisqu'on observe la répartition suivante :

XIX^e^ siècle : 8/59 : 13,55 %
XX^e^ siècle : 71/112 : 63, 4 %
XXI^e^ siècle : 11/15 : 73, 33 %

Le fait que les traductions en vers libres soient incluses dans 36 % du total des publications du corpus, soit un peu plus d'un tiers du corpus, ne doit pas cacher le fait qu'elles sont largement majoritaires aux XX^e^ et XXI^e^ siècles, après être apparues au XIX^e^ siècle, siècle où elles sont par ailleurs très largement minoritaire. On pourrait s'attendre à ce que le XX^e^ siècle témoigne d'une croissance de la part des traductions en vers libres ; il n'en est rien, puisque les traductions en vers libres sont présentes dans la première moitié du siècle dans 67,7 % des publications du corpus, et dans la seconde moitié, dans 64,9 % d'entre elles ; l'évolution est donc quasi insensible, et va qui plus est dans le sens d'un léger déclin (contredit par la part des traductions en vers libres au XXI^e^ siècle, qui atteint en effet 73, 33 %). C'est donc déjà à la fin du XIX^e^ siècle que s'amorce l'avènement du vers libre dans la traduction du Cantique.

La notion de vers libre, dans le contexte de la traduction de la Bible, pose un problème chronologique important. En effet, la première des traductions françaises relevant d'après nos critères du vers libre date de 1847 et est antérieure de plus de deux décennies à l'apparition dans le champ de la littérature française de ce que l'on considère comme le vers libre. Il s'agit en l'occurrence de la traduction des Hagiographes par H-A. Perret-Gentil[1044]. De ce fait, nous préférons considérer ces traductions antérieures à l'apparition des œuvres littéraires en vers libres comme des traductions en lignes, ce terme étant suffisamment vague pour refléter le flou générique dans lequel se situent ces traductions. Elles sont encore relativement rares, puisque seules trois sont concernées. Il s'agit, outre la traduction des Hagiographes par

[1043] Cette traduction, due à Hazan, comporte outre la numérotation des versets par des nombres, la numérotation des stiques par des lettres. (*Le Cantique des cantiques enfin expliqué, suivi de La belle et le pâtre, version française pour la scène*, Paris, librairie Lipschutz, 1936).

[1044] H-A. Perret-Gentil, *La seconde partie de l'Ancien Testament, comprenant les hagiographes et les prophètes*, traduction nouvelle d'après l'hébreu, Neuchâtel, Imprimerie de Henri Wolfrath, 1847. [73] Rien dans les péritextes de cette traduction ne vient justifier cette disposition.

Perret-Gentil, de la traduction du Cantique par Réville publiée dans les *Essais de critique religieuse*[1045], de l'*Étude sur le Cantique des cantiques*[1046] par Théodore Paul. Ces traductions ont en commun d'être rédigées par des pasteurs protestants, et publiées, pour les deux dernières, dans des ouvrages de critique biblique fortement inspirés par la critique biblique allemande. Le choix de ces traductions en lignes permet de situer le Cantique parmi les livres poétiques, en opérant dans la traduction même une distinction entre prose et poésie, ou, pour reprendre les catégories bibliques entre loi et histoire d'une part, et poésie d'autre part. Il permet également d'éviter d'opter pour une traduction en vers réguliers qui nécessiterait d'importantes adaptations du texte français afin de respecter les rimes et le mètre. En d'autres termes, le choix des lignes permet de conserver une perspective sourcière dont on a vu qu'elle était très présente chez les traducteurs protestants du second XIX^e^ siècle, tout en manifestant l'appartenance du Cantique au genre poétique. Le fait que dans le champ littéraire une telle forme n'ait pas encore été utilisée est particulièrement significatif. Ces traducteurs protestants attachés à la lettre du texte – et pour eux, son genre appartient à sa lettre – ont été les créateurs d'une forme littéraire nouvelle, élaborée en vue de la traduction, et non selon des règles extérieures à la traduction et issues de la littérature. Le tout, du reste, dans un désintérêt le plus total pour les théories du génie de la langue française.

Dans la lignée de ces premières traductions disposant le texte du Cantique en lignes, on note que les protestants sont décidément les pionniers en la matière, puisque même après l'utilisation en littérature du vers libre, ce sont encore eux, dans un premier temps, qui sont les seuls à y recourir pour la traduction du Cantique. Et cette fois, la nouveauté est le recours à la ligne pour traduire le Cantique dans des Bibles intégrales. C'est le cas dans les Bibles de Segond[1047] et de Reuss[1048] ; l'usage de la ligne n'est chez eux pas propre à la traduction du Cantique puisqu'elle est utilisée pour l'ensemble des livres poétiques, et contraste avec les livres historiques traduits chez Segond en forme-verset, chez Reuss en blocs de prose, avec des alinéas soulignant les articulations du texte. Ils sont suivis par la Bible non-confessionnelle de Ledrain[1049]. La première traduction catholique utilisant les lignes est celle comprise dans la polyglotte de Vigouroux[1050]. Cette version a la particularité de reprendre le texte de Glaire, mais de le mettre en forme selon le même système de lignes qui avait été adopté par Segond et plusieurs traducteurs protestants. Par la suite, on constate que la ligne est utilisée par des auteurs d'études philologiques du Cantique[1051]. La première réelle traduction catholique utilisant la ligne est également la première traduction catholique d'une Bible intégrale depuis l'hébreu : il s'agit de la Bible de Crampon[1052], publiée entre 1892 et 1904.

L'usage de la ligne se répand donc progressivement, dans les premières années du XX^e^ siècle, à travers les catégories les plus variées de traductions du Cantique des cantiques : confessionnelles ou non, protestantes puis catholiques, philologiques ou pas. Elle s'impose

---

[1045] Albert Réville, « Le Cantique des cantiques », *in Essais de critique religieuse*, Paris, Joel Cherbuliez, éditeur, 1860

[1046] Théodore Paul *Étude sur le Cantique des cantiques*, Genève, Librairie Beroud, Éditeur, 1863. [89]

[1047] Louis Segond, *La Bible*, Paris, agence de la société biblique protestante, 1877. [100]

[1048] Edouard Reuss, *La Bible, traduction nouvelle avec introductions et commentaires*, par Edouard Reuss, Paris, Sandoz et Fischbacher, Libraires éditeurs, 1874-1879. [98]

[1049] Eugène Ledrain, *La Bible*, Paris, Alphonse Lemerre, éditeur, 1886-1899. [105]

[1050] La Sainte Bible polyglotte, contenant le texte hébreu original, le texte grec des Septante, le texte latin de la Vulgate et la traduction française de M. l'abbé Glaire […], Paris, A. Roger et F. Chernoviz, 1898-1909. [117]

[1051] Successivement Joseph Halévy (« Recherches bibliques. Les chants nuptiaux des Cantiques », dans *Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne*, Paris, 1901. [120]), E.-A. Fraisse (*Essais de critique. La clé du Cantique des cantiques*, Paris, Librairie Fischbacher, 1903 [121]), Paul Joüon (*Le Cantique des Cantiques, commentaire philologique et exégétique*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1909. [127])

[1052] Augustin Crampon, *La Sainte Bible*, traduction d'après les originaux par l'abbé A. Crampon, Chanoine d'Amiens, Paris, Rome, Tournai, Société de Saint Jean Evangéliste, Desclée, Lefebvre et Cie, 1894-1904.

très rapidement comme le mode alternatif à la traduction en prose (que ce soit en blocs de prose ou en forme-verset), tandis que les traductions en vers réguliers deviennent résiduelles. Cette alternative qui se développe au long du XX^e^ siècle et qui reste globalement valide à présent, se double d'un traitement divergent des livres poétiques : les traductions utilisant la forme-verset pour traduire le Cantique ne les traduisent pas différemment des autres livres, alors que celles optant pour la ligne ou vers libre utilisent le vers libre pour souligner dans la traduction la nature poétique de ce livre, et distinguer livres poétiques et autres livres[1053].

Ce qui distingue très fortement l'emploi de la ligne de celui du vers régulier, c'est le fait qu'il est adopté massivement par les traductions intégrales de la Bible, chrétiennes et non-confessionnelles[1054].

La genèse de l'emploi de la ligne pour traduire les livres poétiques de la Bible est sans doute à trouver dans les théories de Robert Lowth sur le parallélisme comme fondement de la poésie biblique. La répercussion de la théorie du parallélisme sur les traductions françaises peut être directe (les traducteurs disposent leur traduction en lignes parce qu'ils considèrent que cette disposition tient compte des parallélismes qu'ils reconnaissent dans le texte source), ou indirecte (les traducteurs reproduisent la disposition en lignes de l'édition du texte source utilisée, et c'est cette édition du texte hébreu qui est alors fondée sur les principes de Lowth et de ses épigones ; autre possibilité, les traducteurs s'inspirent des solutions de traduction en lignes existant très tôt en Allemagne, où le vers est par ailleurs régi par des contraintes de mètres et de rimes bien plus souples qu'en français.) Si la disposition en lignes est devenue la norme, c'est aussi sans doute que la théorie du parallélisme est encore en vigueur chez bien des commentateurs actuels[1055].

Les premiers traducteurs à adopter cette forme ne s'en justifient pas toujours. Rien dans les péritextes de la traduction de Perret-Gentil[1056] ne vient justifier l'emploi des lignes, qui avait pourtant de quoi surprendre le lecteur de l'époque, habitué à une dichotomie prose/vers régulier. Réville[1057], qui disserte pourtant abondamment sur le genre littéraire du Cantique, ne rend à aucun moment compte de ce choix de traduction[1058], alors qu'il insiste sur

---

[1053] À l'exception particulièrement notable de quelques traductions récentes de la Bible, qui tout en ne différenciant pas de façon dichotomique livres poétiques et autres livres, ont recours aux ressources poétiques françaises dans leur traduction de la Bible ; les livres historiques sont alors eux aussi traduits en lignes, voire, dans certains cas, leur texte est parsemé de blancs mettant en relief le jeu des *ṭe'amim* hébreux. Ce dernier cas de figure est adopté par Meschonnic dans l'ensemble de ses traductions bibliques. Meschonnic n'a pas traduit l'intégralité de la Bible, mais outre les *Cinq Rouleaux*, il a traduit d'autres livres considérés comme poétiques – les Psaumes – ainsi que la Genèse (*Au commencement. Traduction de la Genèse*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002). Nous reviendrons sur son cas dans la section consacrée à la prise en compte des *ṭe'amim*. La Bible de Chouraqui (*La Bible*, traduite et présentée par André Chouraqui, Desclée de Brouwer, 1985 [198]) et la Bible dite des écrivains (*La Bible*, Paris, Montréal, Bayard, Médiaspaul, 2001 [232) fonctionnent quant à elles sur une disposition en lignes, sans blancs intralinéaires, mais avec un travail sur les alinéas pour figurer les *ṭe'amim*, et ce dans l'ensemble des livres.

[1054] Pour ce qui est des traductions juives, c'est plus complexe : les traductions juives intégrales de la Bible diffusées au XX^e^ siècle, notamment celle du rabbinat dirigée par Zadoc Kahn, ont été rédigées au XIX^e^ siècle, alors que l'emploi de la ligne était en train d'émerger. Il faut donc prendre des précautions avant de dire que les traductions juives, pour des raisons confessionnelles, s'en tiennent à la forme-verset (Cahen) ou au bloc de prose (rabbinat). Cela dit, il y a peut-être chez les traducteurs juifs une tendance à réitérer dans la traduction la présentation des textes hébreux, qui en l'occurrence ne différencie pas formellement livres poétiques et livres non-poétiques.

[1055] À ce sujet, voir les travaux de Robert Alter, évoqués plus haut.

[1056] H-A Perret-Gentil, ouvrage cité. [73]

[1057] Albert Réville, article cité. [81]

[1058] La traduction de Réville est ainsi une traductions dramatique en lignes (ni prose, ni alexandrins, au contraire de bon nombre des traductions dramatiques qui optent pour l'alexandrin). Réville s'il ne justifie pas l'emploi des lignes, fait en revanche très abondamment référence aux critiques allemands, et mentionne notamment les

les raisons qui l'ont poussé à traduire le Cantique comme un drame. Théodore Paul[1059] non plus[1060]. C'est Segond qui le premier énonce les raisons pour lesquelles il a adopté une traduction en lignes pour rendre les livres poétiques :

> La poésie hébraïque offre-t-elle des vers proprement dits, avec un système métrique déterminé ? Cette question, débattue depuis des siècles, n'a pas encore reçu de solution péremptoire. Toutefois, dans l'état actuel de la science, le manque de faits et d'arguments décisifs porte plutôt à conclure d'une manière négative.
> Le trait le plus incontestable de cette poésie, et le seul qu'on a tenté de reproduire aux yeux du lecteur, dans cette nouvelle traduction, c'est ce qu'on appelle le *parallélisme des membres*, qui se manifeste soit par un contraste, soit par une répétition ou par un développement de la pensée.[1061]

Segond, après l' « Avant Propos du traducteur » et quelques « remarques » relatives à la « ponctuation » massorétique, rédige un « Avertissement concernant les fragments poétiques » dans lequel il lie explicitement l'adoption de la ligne à la restitution en français du « parallélisme des membres » ; expression par laquelle on mesure bien l'influence des théories de Lowth. Reuss[1062], contemporain de Segond et optant à la même époque pour une traduction en lignes des livres poétiques, évoque quant à lui, dans le petit essai intitulé « La poésie hébraïque »[1063] le parallélisme comme une des ressources principales de la poésie hébraïque, tout en évoquant un mètre perdu (et qu'il serait chimérique de vouloir retrouver) ; cela dit, il n'en vient pas explicitement à l'exposition des raisons qui l'ont poussé à opter pour une disposition en lignes[1064].

L'adoption de la théorie du parallélisme est explicitement exposée comme présidant à la traduction par lignes dans le travail de Joüon, qui à cette occasion élabore une terminologie

---

traductions de Herder (voir notamment Johann Gottfried Herder, *Vom Geist der Ebräischen Poesie. Eine Einleitung für die Liebhaber derselben und der ältesten Geschichte des menschlichen Geistes*, Leipzig, bei Joh. Philipp Haugs Wittwe, 1787 ; sur la traduction du Cantique par Herder, voir John D. Baildam, *Paradisal Love : Johann Gottfried Herder and the Song of Songs, Journal for the study of the Old Testament, supplement series, 298*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999). Pour Herder, le Cantique est une collection de poèmes. Il en donne deux traductions, en 1776 puis 1778, qui sont reproduites dans l'ouvrage de Baildam. Dans ses deux traductions allemandes, il est impossible de percevoir un mètre régulier, même si Herder a manifestement soigné le rythme de son texte. De même, ses traductions ne sont pas rimées. Réville, qui d'après le nombre impressionnant de critiques allemands qu'il cite lisait l'allemand, a pu être inspiré par cette façon de traduire.

[1059] Théodore Paul, ouvrage cité. [89]

[1060] Théodore Paul en revanche élabore une minutieuse réfutation des théories de Renan sur l'âge et le genre du Cantique. Paul tient à prouver que le Cantique n'est pas un drame, mais il ne justifie pas pour autant sa prise de position traductive, pourtant apparemment induite par sa position sur le genre littéraire – poétique – du Cantique.

[1061] Louis Segond, *La Bible*, Paris, agence de la société biblique protestante, 1877, p. xviii. [100]

[1062] Edouard Reuss, *La Bible*, *traduction nouvelle avec introductions et commentaires*, par Edouard Reuss, Paris, Sandoz et Fischbacher, Libraires éditeurs, 1874-1879. [98]

[1063] Ce texte est inclus aux p. 3-24 du tome 5 de sa Bible, tome consacré à la « poésie lyrique », en la matière, aux Psaumes.

[1064] Cela dit, il évoque dans le même essai l'apport des copistes grecs : « Les copistes grecs seuls, chez lesquels on peut supposer un goût littéraire plus développé, prirent l'habitude d'écrire les livres que nous venons de nommer, et quelques autres encore plus ou moins judicieusement choisis, en coupant les lignes comme nous faisons en écrivant des vers. Il y a là de quoi faire avancer l'intelligence des textes et en aider l'appréciation, rien que par les soins qu'on mettra à en rétablir la forme telle qu'elle a dû se présenter à l'esprit des auteurs mêmes, qui ne disposaient pas des moyens matériels de la rendre visible à l'œil » (ouvrage cité, p. 11). On peut donc supposer que c'est une semblable volonté de « faire avancer l'intelligence des textes » qui a présidé à son choix traductif. Ainsi, il évite au lecteur la difficulté de reconnaître le genre des livres poétiques : en effet, « le lecteur qui ne connaît la Bible que par nos versions ordinaires a de la peine à distinguer la poésie de la prose. Elles ne se ressemblent que trop par la forme qu'on donne au texte dans l'impression, et malheureusement les traducteurs se sont bien peu préoccupés autrefois du besoin d'en faire sentir la différence » (*Ibid*.).

poétique particulièrement précise. Il écrit ainsi vers la fin de l'introduction qui précède sa traduction commentée :

> Les traducteurs sont loin d'être d'accord sur le rythme et les stiques. Kämpf donne à ses *lignes* une brièveté excessive, inférieure souvent à celle du groupe métrique le plus court (*stique*). Baethgen et d'autres admettent au contraire des lignes si longues qu'on ne sent plus guère le rythme. J'estime que le stique le plus court a au moins deux accents. […]
> J'ai essayé, dans la traduction, de rendre le rythme, mais je ne suis pas sûr d'avoir toujours reproduit exactement les stiques de l'hébreu. Si dans certains cas (v. g. 2,14 ; 6,10, 11) la division des stiques est nettement indiquée par la structure grammaticale de la phrase, dans d'autres cas il y a lieu d'hésiter. On peut dire d'une façon générale que la pensée est très rythmée et que la division métrique suit le rythme de la pensée. D'ordinaire le premier stique exprime l'idée principale ; le second, qui est généralement plus court, ne fait que développer ou compléter le premier. [cite 6,2] Souvent, outre un second stique complémentaire, il y en a un troisième (4,1) et un quatrième (4,2), de sorte que certains vers donnent l'impression d'une cascade.[1065]

On distingue dans ces propos de Joüon deux niveaux. D'une part, une caractérisation de la poésie hébraïque, reposant sur une « division métrique », laquelle ne se fonde pas sur un décompte des syllabes ou des pieds, mais sur une division du verset en « stiques ». Joüon dans le passage cité ne fait pas référence à la théorie du parallélisme, mais il y adhère toutefois, si l'on en croit certaines de ses notes philologiques[1066]. D'autre part, Joüon évoque ici les solutions adoptées par les traducteurs pour en rendre compte ; il utilise ici le terme de « ligne » et non de vers, la pratique de la ligne semblant pour lui ne pas relever des catégories poétiques de la littérature française, mais être dictée par les impératifs du texte de départ. Quoi qu'il en soit, pour Joüon, la disposition en lignes dans la traduction doit être dictée par l'identification des stiques dans le texte de départ. Cette identification est parfois évidente, lorsque « la division des stiques est nettement indiquée par la structure grammaticale de la phrase » (fait-il ici référence au rôle syntaxique des *ṭe'amim* ?), parfois non ; elle repose alors sur l'analyse du traducteur, qui doit se fonder sur « le rythme de la pensée », on le suppose, en dégageant des unités sémantiques dans le texte de départ.

Le fait que les traducteurs à partir de la fin du XIX^e^ siècle optent majoritairement pour les lignes parce qu'elles leur permettent la meilleure solution pour rendre perceptible en français le parallélisme, mais qu'il n'existe dans le texte hébreu – et *a fortiori* dans la Vulgate - aucun critère permettant de délimiter les « membres » ou les « stiques » fait que c'est aux traducteurs d'identifier les membres, avec la conséquence que la disposition en lignes de la traduction peut varier d'une traduction à l'autre. C'est ce que nous étudierons maintenant à travers l'exemple de la traduction de Ct 4,1, dans neuf traductions choisies à la fois pour leur importance dans l'histoire de la traduction de la Bible depuis Segond, et parce que la répartition du texte en lignes diverge d'une version à l'autre. Nous citons ces traductions, avant d'en analyser la disposition.

[1065] Paul Joüon, *Le Cantique des Cantiques, commentaire philologique et exégétique*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1909, p. 71. [127].

[1066] Ainsi afin de déterminer les référents auxquels renvoient les termes hébreux peu clairs de Ct 2,1, il écrit notamment : « Il est possible que שרון est employé comme nom commun (LXX, Vulg., Saadia, Houbigant, Graetz, Kaempf, etc) : en effet, le membre parallèle a un nom commun : les *vallées* ; l'Epouse se comparant à une humble fleur extrêmement commune et qui foisonne dans les champs, n'a aucune raison de mentionner une région particulière ». La mention du « membre parallèle » implique l'adoption de la théorie du « parallélisme des membres ».

1- Segond (1877, [100])
Que tu es belle, mon amie, que tu es belle !
Tes yeux sont des colombes,
Derrière ton voile.
Tes cheveux sont comme un troupeau de chèvres,
Suspendues aux flancs de la montagne de Galaad.[1067]

2- Joüon (1909, [127])
Oui, tu es belle, ma bien-aimée ; oui, tu es belle,
tes yeux sont des colombes,
à travers ton voile.
Tes cheveux sont un troupeau de chèvres
dévalant de la montagne de Galaad.[1068]

3- Bible de Jérusalem (1956, [160])
Que tu es belle, ma bien-aimée,
que tu es belle !
Tes yeux sont des colombes,
derrière ton voile ;
tes cheveux comme un troupeau de chèvres,
ondulant sur les pentes du mont Galaad.[1069]

4- TOB (1976, [184])
Que tu es belle, ma compagne ! que tu es belle !
Tes yeux sont des colombes à travers ton voile.
Ta chevelure est comme un troupeau de chèvres
dégringolant du mont Galaad.[1070]

5- Chouraqui (1985, [198])
Te voici belle, ma compagne, te voici belle !
Tes yeux palombes à travers ton litham ;
tes cheveux tel un troupeau de caprins qui dévalent du mont Guil'ad ;[1071]

6- Ceronetti-Devoto-Van de Velde (1989, [203])
Comme tu es belle mon amie comme tu es belle
Entre tes tresses tes yeux sont des colombes

Comme un troupeau de chèvres
Suspendu aux pentes du Ghilàd
Tes cheveux[1072]

7- Bible Parole de vie (2000, [231])
Comme tu es belle, mon amie,
comme tu es belle !

[1067] Louis Segond, ouvrage cité. [100]
[1068] Paul Joüon, ouvrage cité. [127]
[1069] *La Bible de Jérusalem*, traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, les Éditions du Cerf, 1956. [160]
[1070] *Traduction œcuménique de la Bible*, Paris, Alliance biblique universelle, 1976. [184]
[1071] *La Bible*, traduction d'André Chouraqui, Paris, Desclée de Brouwer, 1985. [198]
[1072] *Le Cantique des cantiques*, Milan, 1975. Traduit de l'italien par Anna Devoto et Danielle Van de Velde, Paris, Samuel Tastet Editeur, 1989. [203]

Derrière ton voile,
tes yeux sont charmants
comme des colombes.
Tes longs cheveux ressemblent
à un troupeau de chèvres
descendant du mont Galaad.[1073]

8- Bible des écrivains (2002, [232])
Te voilà mon amie

Si belle
Te voilà si belle

Derrière ton voile
tes yeux oh des colombes

Ici tes cheveux

Des chèvres noires
dévalent de la montagne de Galaad[1074]

9- Cholodenko Berder (2003, [235])
Te voici belle mon amie te voici belle
tes yeux colombes derrière ton voile
Tes cheveux comme le troupeau des chèvres
cascadant aux pentes du mont Galaad.[1075]

Le tableau ci-dessous analyse les principales caractéristiques de ces traductions, du point de vue de la disposition en lignes.

Numéro de l'exemple	**Nombre de lignes**	**Présence de ponctuation, et si oui, laquelle et où.**	**Blancs entre les lignes, et si oui, combien et où.**
1	5	Oui : en fin de chaque ligne, un point à la fin de la ligne 3 et à la fin du verset	Non.
2	5	Oui : virgules à la fin des lignes 1 et 2, points à la fin de la ligne 3 et du verset.	Non, mais des décochements au début des deuxième, troisième et cinquième lignes.
3	6	Oui : virgules à la fin des lignes 1, 3 et 5, point virgule à la fin de la ligne 4, point d'exclamation à la fin de la ligne 1, point à la fin du verset.	Non.
4	4	Oui : points d'exclamation à l'intérieur et à la fin de la ligne 1, point à la fin de la ligne 2 et de la ligne 4.	Non.
5	3	Oui : point d'exclamation à la fin de la ligne 1, point virgule à la fin de la ligne 2 et de la ligne 3.	Non.
6	5	Non.	Oui, 1 blanc entre la ligne 2 et la ligne 3.

[1073] *La Bible, parole de vie*, Paris, Alliance Biblique universelle, 2000. [231]
[1074] *La Bible*, Paris, Montréal, Bayard, Médiaspaul, 2001. [232]
[1075] *Le Chant, traduction du Cantique des cantiques*, Paris, Bayard, 2003. [325]

7	8	Oui : virgules à la fin des lignes 1 et 3, point d'exclamation à la fin de la ligne 2, points à la fin des lignes 5 et 8.	Non.
8	8	Non	Oui, 4 blancs entre les lignes 1 et 2 ; 3 et 4 ; 5 et 6 ; 6 et 7.
9	4	Oui : un point en fin de verset.	Non.

Plusieurs constats s'imposent lorsque nous confrontons ces différentes citations. D'abord, le nombre de lignes utilisées dans la traduction du même verset varie fortement ; en effet Chouraqui traduit Ct 4,1 en trois lignes seulement, là où la Bible parole de vie et la Bible des écrivains, dont le projet de traduction diffère pourtant fondamentalement[1076], traduisent chacune ce verset en huit lignes. Le découpage du verset en lignes ne semble pas s'imposer ; le texte source permet plusieurs découpages. On note cependant une constante : tous les traducteurs évoqués effectuent un alinéa après ce que Segond rend par « Tes yeux sont des colombes,/derrière ton voile ». Deux facteurs peuvent expliquer cette unanimité : d'une part, le fait que ce soit sous la forme לצמתך [lᴱṣamātēk̲], traduit par « ton voile » chez Segond, qu'est placé l'accent *atnah* qui marque le milieu du verset ; d'autre part, le fait que couper ici permet de dégager deux membres du verset qui, de fait, sont marqués par un certain parallélisme, puisque deux parties du corps (les yeux, les cheveux) sont comparées à deux types d'animaux (les colombes, les chèvres). L'observation de la ponctuation confirme l'impression que c'est à cet endroit que se trouve le milieu du verset. En effet, les traducteurs qui utilisent une ponctuation ponctuent toujours à cet endroit, le plus souvent avec une ponctuation forte, point ou point-virgule. Ceux qui ne ponctuent pas insèrent ici un blanc ; chez Ceronetti traduit par Devoto et Van de Velde, le seul blanc est ici ; chez Joüon, c'est là qu'intervient le second décochement du verset. On note du reste une complémentarité entre l'usage de la ponctuation et des blancs, puisque les deux traductions qui ne comportent aucune ponctuation font toutes deux usage des blancs. Le blanc semble ici remplir la fonction disjonctive de la ponctuation, également partagée par l'accent atnah.

S'il y a un consensus sur l'alinéa à cet endroit du verset, en revanche, les autres coupes varient, sans que l'on puisse toujours les justifier. Dans le texte hébreu, l'accent secondaire disjonctif *zaqef qatan* est présent sous trois mots : la deuxième occurrence de יפה [yāfāh] traduit par Segond par « belle », le mot ינים [yōnim] traduit par « colombe », et le mot העזים [hā'izzim] traduit par « chèvres ». C'est là que Segond et Joüon insèrent les alinéas : ces deux traducteurs traduisent manifestement par une ligne en français les segments du texte hébreu séparés par les principaux accents disjonctifs. Les autres traducteurs, lorsque le nombre des lignes traduites est égal ou supérieur à cinq, coupent à ces endroits, mais l'observation des *ṭe'amim* disjonctifs n'est manifestement pas le seul facteur déterminant l'alinéa, puisque plusieurs traductions (Bible de Jérusalem, Bible parole de vie, Bible des écrivains) coupent après רעיתי [ra'ᴱyāti] qui porte pourtant un accent conjonctif qui le lie au mot suivant. On peut peut-être interpréter cet alinéa comme une volonté de créer en français un rythme qui permette de distinguer trois segments dans le verset : la louange de la bien-aimée, la comparaison des yeux et des colombes, la comparaison des cheveux et des chèvres. C'est une logique qui est du reste partagée par Chouraqui, qui traduit le verset en trois lignes, combinant ainsi vraisemblablement une attention aux *ṭe'amim* à une logique davantage sémantique[1077].

[1076] Puisque la Bible parole de vie est une traduction confessionnelle en français fondamental, destinée à la diffusion de l'Ecriture sainte notamment auprès du public africain francophone, alors que la Bible des écrivains a pour fondement la volonté de donner une traduction littéraire de la Bible.

[1077] Olivier Millet va donc un peu vite lorsqu'il écrit « Mais seuls Martin Buber et André Chouraqui se sont efforcés de marquer typographiquement ce rythme de la manière la plus stricte en fonction des *ṭe'amim*, pour ne pas parler de l'autre exception notable, Henri Meschonnic » (dans article cité, p. 205) : si manifestement

Nous conclurons cette analyse de ces quelques traductions de Ct 4,1 par des constatations d'ordre plus général. D'abord, nous relevons une superposition chez les traducteurs de l'analyse sémantique inhérente à la théorie du parallélisme (qui chez Lowth repose essentiellement sur le contenu des textes, et non tellement sur leur rythme, même si le rythme est un effet du parallélisme), et de l'analyse de la ponctuation massorétique, qui est globalement indépendante des critères sémantiques. Ensuite, nous constatons, à mesure que le temps passe, une tendance double : les lignes raccourcissent, les blancs se multiplient. Ce n'est pas propre aux traductions séparées du Cantique[1078], puisque la traduction la plus étale, pour ainsi dire, est celle de la Bible des écrivains[1079]. Le discours sur le parallélisme, très présent chez Segond et Joüon, s'atténue au fil du XX^e^ siècle ; cela semble aller dans le sens d'une assimilation progressive de la pratique de la ligne à la poésie contemporaine en langue française, qui de plus en plus utilise le vers libre, alors que la ligne biblique était à l'époque de son apparition une forme textuelle tout à fait inédite en français. Ce qui à l'époque de Perret, Reuss, Segond permettait une singularisation totale de la poésie biblique d'un point de vue stylistique est à présent l'expression d'une conjonction entre traduction et pratique littéraire contemporaine.

Dans le développement et la diffusion de la ligne dans la traduction du Cantique des cantiques, il faut mentionner le rôle de l'édition de la Bible hébraïque par Kittel[1080]. La parution de la Bible de Kittel utilise en effet la ligne pour exhiber la nature poétique des livres estimés tels. Les premiers traducteurs français ne disposaient pas de cette édition, publiée au début du XX^e^ siècle, mais après sa parution, elle est rapidement devenue l'édition de référence pour une bonne part des traducteurs ; leur usage de la ligne est sans doute modelé par ce qu'ils lisaient dans le texte source.

3- Traductions théâtrales

En préambule de l'analyse des traductions considérant le Cantique comme un drame, une précision : nous avons jusqu'ici opposé traductions en prose et traductions en vers, mais les traductions dramatiques du Cantique ne sont en rien une troisième voie alternative aux deux premières, et elles relèvent des catégories évoquées plus haut. Il nous paraît cependant nécessaire de consacrer une rubrique à ces traductions, à cause de leurs nombreuses spécificités, dont la moindre n'est pas la façon dont elles reposent sur une lecture générique particulièrement curieuse du Cantique.

Chouraqui prête attention à l'accent *atnah*, aucune systématicité n'est décelable quant à sa prise en compte de l'accent *zaqef qatan*.

[1078] On pourrait pourtant s'attendre à ce que les traductions intégrales de la Bible, démesurement plus longues, soient plus économes de l'espace imprimé ; d'après ces exemples, on constate qu'il n'en est rien. Il faut dire que la traduction en forme-verset des livres non poétiques permet de compenser l'espace pris par les traductions en lignes.

[1079] Il est d'ailleurs curieux que les deux traductions auxquelles a collaboré le bibliste Michel Berder dans le cadre de la Bible des écrivains soient si différentes pour ce qui est du nombre de lignes par verset, alors que c'était lui qui avait accès au texte hébreu, Cadiot et Cholodenko étant les écrivains de l'équipe. C'est sans doute les écrivains qui ont ici été déterminants, en dialogue avec l'hébraïsant, pour choisir la fréquence des alinéas, et l'utilisation de la ponctuation. La traduction de la Bible des écrivains (2001, [232]) prend ainsi des allures de poésie contemporaine, très dilatée dans l'espace, que la traduction en collaboration avec Cholodenko (2002, [235]) n'a pas.

[1080] *Biblia Hebraica*, adjuvantibus professoribus G. Beer, F. Buhl, G. Dalman, S.R. Driver, M. Löhr, W. Nowack, I.W. Rothstein, V. Ryssel, edidit Rud. Kittel, Lipsiae, J.S. Hinrichs, 1905.

a- Du dialogisme au drame : fondements de la lecture dramatique.

La perception du Cantique comme drame est intrinsèquement dépendante du dialogisme du texte. Il est en effet évident, à la lecture de tous les textes sources, et des traductions françaises non dramatiques, que plusieurs instances prennent la parole ; parmi elles, on distingue de façon univoque une figure féminine, une figure masculine et un ou plusieurs collectifs. Ce dialogisme est à l'origine de l'hypothèse d'une appartenance du Cantique au genre dramatique.

Néanmoins, de l'affirmation dans les péritextes des traductions et dans les ouvrages consacrés au Cantique qu'il s'agit d'un texte dramatique, à l'adoption d'une traduction qui mette en exergue la nature sensément dramatique du texte, il y a un pas qui n'est pas aisé à franchir. Nous ne considérons pas en effet que les traductions qui insèrent dans la traduction le nom des locuteurs soient pour autant des traductions dramatiques : d'une part, selon des critères génériques occidentaux, les marques du dialogue ne sont pas propres au drame ; d'autre part, la mention des locuteurs résulte le plus souvent d'une volonté de clarté de la part des traducteurs, et n'est pas pour autant l'indice d'un rattachement du Cantique au genre du drame.

Nous considérons donc comme traductions dramatiques les traductions du Cantique des cantiques qui insèrent le texte traduit dans le cadre d'un véritable appareil dramatique. *A minima*, cet appareil est constitué de la nomination des personnages caractérisant leur prise de paroles, et d'un découpage en unités dramatiques, dont la nature et la complexité varient (actes, scènes, tableaux, etc.). S'y ajoutent éventuellement les facteurs suivants : explicitation de l'appartenance au genre dramatique par la mention sur la page de titre des termes « drame », « remis à la scène », etc. ; description des décors du drame ; insertion de didascalies et d'indications scéniques.

L'insertion d'un appareil dramatique dans le texte de la traduction tend à brouiller les frontières entre traduction, escortes et péritextes. En effet, l'appareil dramatique, qui ne figure dans aucun texte source, ne relève pas de la traduction en tant que transfert interlinguistique. Néanmoins, dans le texte français, il n'est pas formellement distinct de la traduction, dans le sens où il constitue le corps du texte français lu par le lecteur. Mais si l'on envisage une représentation[1081], seul le texte véritablement traduit est prononcé sur scène. Nous considérons donc l'ensemble des inserts spécifiques aux traductions dramatiques, et nécessaires à l'affirmation par le biais de la traduction du genre littéraire dramatique du Cantique, davantage comme des escortes du texte traduit, selon la définition que nous avons donnée des escortes dans la première partie de cette étude, que comme des péritextes.

b- Panorama des traductions comportant un réel appareil dramatique

Selon les critères énoncés précédemment, nous considérons comme dramatiques les traductions insérées dans les publications dont les numéros de notice suivent :

[22], [22'], [22''], [30'], [58], [72], [75], [80'], [81], [85], [94], [107], [109], [111], [121], [124], 144], [146], [169], [172], [195], [207], [216], [248], [249], [250]

[1081] Qui reste la plupart du temps tout à fait hypothétique, comme nous le verrons ultérieurement.

Nous relevons donc un total de vingt-six traductions dramatiques, présentes dans vingt-quatre publications du corpus, soit dans 9,6 % des publications du corpus. Leur répartition à travers la période couverte est la suivante :

XV^e^ et XVI^e^ siècle : 0/15, soit 0 % des publications
XVII^e^ siècle : 2/25[1082], soit 8 %
XVIII^e^ siècle : 1/20, soit 5 %
XIX^e^ siècle : 9/59, soit 15, 25 %
XIX^e^ siècle : 11/59, soit 18,64 %
XX^e^ siècle : 9/112, soit 8 %
XXI^e^ siècle : 0/15, soit 0 %

Nous consacrons deux lignes aux traductions publiées au XIX^e^ siècle, dans la mesure où deux des trois traductions non datées répertoriées sous les numéros de notice [248] et [250] sont des traductions dramatiques, et sont sans doute publiées au XIX^e^ siècle, d'après l'état de la langue et l'aspect matériel des éditions. Il est sans doute raisonnable de les inclure dans les statistiques de ce siècle.

De ce panorama par siècle, on note que les traductions dramatiques du Cantique n'apparaissent pas dès le début de notre période, puisque la première date de 1635 : il s'agit de la triple paraphrase de Hersent[1083]. La dernière est relativement tardive : c'est celle de Marc Faessler et Francine Carillo, en 1995[1084]. La part des traductions dramatiques est la plus haute au XIX^e^ siècle, dans la mesure où, si nous ne trompons pas sur la période où paraissent les publications [248], [249] et [250], elle y atteint plus de 18 %.

Ce n'est cependant sans doute pas le classement par siècle qui est le plus déterminant pour cerner l'évolution de la part des traductions dramatiques du Cantique dans le corpus. En effet, si l'on considère la période qui va de la parution de la traduction dramatique de Renan[1085] en 1860 au début du XX^e^ siècle, et en considérant que la traduction non datée de Paillot[1086] date de cette période[1087] on constate que paraissent huit traductions dramatiques, sur quarante à cette époque ; les traductions dramatiques représentant alors 20 % de l'ensemble des traductions, contre 10% entre 1800 et 1860.

On peut sans doute estimer que la traduction de Benezra[1088] paraît au début de la seconde moitié du XX^e^ siècle, dans la mesure où il invite les auteurs pour la radio et la télévision à s'intéresser au Cantique[1089].

[1082] Les trois traductions [22], [22'] et [22''] sont contenues dans la même publication.
[1083] Charles Hersent, *La Pastorale Saincte, ou Paraphrase du Cantique des cantiques de Salomon Roy d'Istraël, selon la lettre & selon les sens allégorique & Mystique […]*, Paris, chez Pierre Blaise, 1635. [22]
[1084] Marc Faessler et Francine Carillo, *L'Alliance du désir. Le Cantique des cantiques revisité*, Genève, Labor et fides, 1995. [216]
[1085] Ernest Renan, *Le Cantique des Cantiques*, traduit de l'hébreu avec une étude sur le plan, l'âge et le caractère du poème. Paris, Michel-Lévy frères, 1860. [80]
[1086] Fortuné Paillot, D*ans les jardins du roi, poème dramatique adapté du Cantique des cantiques, qui est de Salomon*, Saint Raphaël, s.d. [250]
[1087] On peut du moins supposer qu'elle est postérieure à la traduction de Renan, dans la mesure où Paillot, sans citer Renan, reprend le schéma dramatique à trois personnages.
[1088] Nissim Benezra, *Les Amours de la Sulamith ou Cantique des cantiques : pastorale biblique en 5 actes et 10 tableaux* ; reconstituée par Nissim M. Benezra, s.d. [249]
[1089] Benezra écrit en effet : « Désormais, il sera donné aux metteurs en scène du théâtre et du cinéma de porter l'action sur les planches ou à l'écran. ils pourront concevoir notre travail soit comme une bluette (genre *Robert et Marion*, qui emprunte précisément son thème au « Cantique des cantiques »), soit comme un opéra ou une émission de variétés (radio-télévision) ». Benezra fait peut-être référence au *Jeu de Robin et Marion*, attribué à Adam de la Halle, rédigé entre 1270 et 1280. L'intrigue de cette pièce entrecoupée de chansons est de fait similaire à celle du Cantique compris comme drame à deux personnages masculins : les bergers Robin et Marion

Au XX^e siècle, les traductions dramatiques sont présentes dans 11, 4 % des publications du corpus publiées entre 1901 et 1950, et 6,49 % de celles publiées entre 1951 et 2000. C'est donc bien dans les quatre dernières décennies du XIX^e siècle que la part des traductions dramatiques du Cantique des cantiques est la plus importante. Il semble réellement que ce soit la traduction de Renan qui montre l'exemple en la matière, puisque c'est lui le premier qui introduit en France la perception du Cantique comme drame à deux personnages masculins.

Toutes ces traductions sont des traductions séparées du Cantique ou des recueils d'un ou deux textes, à une exception près : *La Bible annotée* par une société de théologiens et de pasteurs[1090] présente sa traduction du Cantique sous forme dramatique. C'est une exception notable. Aucune autre Bible intégrale ne considère le Cantique comme un drame ayant été réellement joué, et si les traducteurs de ces Bibles font référence à l'hypothèse dramatique, ils ne la mettent pas en scène dans leur traduction du Cantique. Les traductions dramatiques du Cantique se caractérisent en effet en général par leur caractère littéraire, qui s'exprime soit dans la paraphrase mystique (Hersent en est l'exemple paroxystique), soit, le plus souvent, dans une perspective profane de reconstitution historique et philologique des textes de l'Ancien Orient par leur traduction.

c- Les personnages du drame. Des noces mystiques à l'hypothèse du berger

Toutes les traductions que nous considérons dramatiques ne présentent pas les personnages du drame de la même façon. Tout d'abord, l'insertion dans la publication d'une liste des *dramatis personae* n'est pas systématique. Nous ne retenons donc pas ce critère comme déterminant dans la définition des traductions dramatiques, même si évidemment la présence d'une telle liste insiste sur le caractère de drame du texte, en suggérant la possibilité de sa représentation[1091]. Les traductions [22], [22'], [22''], [75], [80], [111], [144], [146], [172], [249], [250] comportent, avant le texte, une liste des *dramatis personae*. Ces listes contiennent des informations diverses. Certaines sont très concises, s'en tenant aux noms ou dénominations utilisés ensuite afin d'introduire les paroles des personnages[1092] ; d'autres sont beaucoup plus pléthoriques, parce qu'elles détaillent les relations entre les personnages[1093],

---

forment un couple d'amoureux mis à mal par le désir du chevalier Aubert pour Marion. Rien ne permet pourtant d'affirmer que le *Jeu de Robin et Marion* soit inspiré par le Cantique.

[1090] *La Bible annotée* par une société de théologiens et de pasteurs, Neuchâtel, Attinger frères éditeurs, 1878-1900. Tome III : les Hagiographes, 1898 [107]. La traduction du Cantique dans cette Bible reprend largement les analyses de Renan et de Reuss, et s'appuie sur de nombreux travaux philologiques allemands. Le drame à deux personnages masculins est considéré par les traducteurs comme parfaitement compatible avec la morale biblique. En effet, le dénouement heureux permet de sauver la moralité du texte : « L'interprétation historique, en mettant les expressions parfois choquantes pour le sens moral et le bon goût, non dans la bouche du bien-aimé de l'héroïne, mais dans celle d'un séducteur qui cherche à la détourner de son amour légitime, maintient à ce livre un caractère pur et permet de sauvegarder sa dignité canonique. » (Introduction au Cantique)

[1091] Il faut néanmoins préciser que la présence d'une liste des *dramatis personae* n'est pas propre aux traductions dramatiques. La traduction de Voltaire en comprend une, alors même qu'elle est dépourvue d'autres éléments permettant de la considérer comme une traduction dramatique (aucun appareil dramatique n'est inséré dans le texte français)

[1092] Ainsi les personnages dans « l'adaptation scénique » de Genin (1968, [172]) sont les suivants : Salomon, fils de David, roi d'Israël ; La Sulamite ; Les frères de la Sulamite ; L'amant ; Un groupe de jeunes gens ; Une jeune femme ; Femmes du harem ; Jeunes filles du village de Sulem.

[1093] Ainsi chez Bruston (1891, [111]) : Le roi Salomon ; Les femmes de son harem ou almées ; La Sulammite, aimée du Berger ; La princesse étrangère, nouvelle épouse de Salomon ; Le berger, aimé de la Sulammite ; Habitants de Jérusalem ; Habitants de Sulem ou Sunem ; Les frères de la Sulamite.

leur aspect physique[1094], ou les caractéristiques de leur comportement[1095] ; ces deux derniers types de liste étant plutôt dirigés à l'intention d'une mise en scène effective du Cantique.

En ce qui concerne le nombre et l'identité des *dramatis personae*, une rupture importante sépare les traductions dramatiques du Cantique publiées avant la traduction de Renan en 1860 de celles qui la suivent. Toutes les traductions dramatiques antérieures à 1860 ont en effet pour personnages principaux un couple, un homme et une femme[1096]. On mesure ce que ces premières traductions dramatiques doivent à la tradition catholique et notamment à Origène si l'on considère la présence de traductions désignant les principaux personnages par « l'épouse » et « l'époux »[1097]. Les autres traductions les désignent par leur nom ; en l'occurrence, les traducteurs considèrent que les personnages principaux sont Salomon, mentionné en Ct 1,1 entre autres, et la Sulamite[1098], mentionnée en Ct 7,1.

Le cas des paraphrases de Hersent est particulier. Hersent donne, à trois reprises, la liste des personnages ; on constate en confrontant les trois textes français qu'ils ont le même découpage dramatique et la même répartition des prises de paroles ; les listes des *dramatis personae* sont ainsi susceptibles de présenter quel jeu de figuration est opéré[1099].

[1094] Ainsi chez Hazan (1936, [146]) : le roi (Salomon) (Port noble et beau parleur, mais grand buveur et un peu ogre par moments.) ; le pâtre (un grand coquin de berger, vingt ans) ; le poète ; les frères ; le crieur, les compagnons du pâtre, orfèvres, Eunuques, Garde, Musiciens ; La belle (Seize ans. jambes hautes, beaux seins) ; la rouée ; les filles. Tous les personnages auront le type sémite. Le nez busqué n'est pas de rigueur. Visages ovales, yeux grands parfois saillants, quelques frisures aux cheveux.
Hazan, qui affirme son judaïsme dans les péritextes, navigue ici entre différents clichés sur le « type sémite », à l'époque de la montée de l'antisémitisme en Europe et de la publication de caricatures représentant le Juif avec un nez crochu ; s'il adopte les « frisures » et les « grands yeux », il précise que « le nez busqué n'est pas de rigueur. Il est difficile de mesurer ce qui relève ici du sérieux et du second degré.

[1095] Ainsi chez Benezra [249] : L'AIMEE, sans doute une princesse phénicienne sensuelle comme le sont encore les Libanaises […] ; LE ROIS SALOMON, amant sentimental, sans brusquerie ; LA SULAMITH, jeune et candide bergère, très éprise de son berger ; LE CHŒUR DES CONCUBINES, complaisantes, sinon complices de la Sulamith ; LE BERGER, aussi amoureux que sa bergère, aussi entreprenants ; FOULES DE FEMMES, FOULE D'HOMMES, PAYSANS, L'ANCIEN DU VILLAGE, LES FRERES.

[1096] Ou, dans le cas des paraphrases allégoriques de Hersent, deux instances mystiques qui endossent une image sexuée, le Verbe et l'Ame, ou le Verbe et l'Église.

[1097] Dans les traductions [30'], [48], [72], ainsi que, seul exemple après 1860, [109].

[1098] Si la graphie du nom de Salomon ne varie pas, sans doute parce qu'elle fait, comme Moïse, Ruth, Jésus, partie des graphies devenues traditionnelles et reproduites sans considération de la prononciation du nom dans les textes originaux, en revanche la graphie du nom de la Sulamite varie considérablement, de même que l'utilisation éventuelle de l'article défini qui fait du terme la désignation d'une habitante de Sulem, et non le nom de la jeune femme. On lit ainsi « la Sullamithe », « La Sulamite », « Sullamith », « Sulamith ». L'usage du « th » final, outre qu'il donne une coloration hébraïsante au terme, est plus fréquent lorsque Sulamith est considéré comme un prénom. Le prénom Sulamith, du reste, semble se donner, et être, en milieu francophone, relativement répandu en Suisse protestante.

[1099] On peut ainsi chez Hersent dégager les équations suivantes :

Paraphrase selon la lettre	Selon le sens allégorique	Selon le sens mystique
Pacifique ou Salomon	Le Verbe Eternel	Le Verbe
Sullamithe	L'Eglise	L'ame spirituelle
L'Ambassadeur	L'Ange, Ambassadeur du Verbe.	L'Ange Gardien
Les filles compagnes de l'Espouses	Le Chœur des Anges	Le Chœur des Anges
Les Bergers amys de Pacifique	Les filles de Sion	Les filles de Hierusalem
Les Bergeres incogneues à Sullamithe	Les Eglises particulieres, & les fidelles	Les fidelles
Les femmes de la maison du Roy	Le Chœur des spirituels	Les spirituels
Le frere aisné de Sullamithe	Le grand Prestre de la Synagogue	
Ses autres freres ou parens	Les Docteurs de la Loy Mosaïque	Les Directeurs de conscience

On constate deux choses : d'une part, un glissement Salomon/Verbe Eternel/Verbe d'une part, et Sullamithe/Eglise/ame qui reproduit bien deux des sens spirituels du Cantique de la tradition chrétienne ; d'autre

Les traductions publiées après 1860 ont des listes de *dramatis personae* plus variables, dans la mesure où les personnages principaux ne se réduisent pas toujours au couple unique. On décompte plusieurs schémas principaux de personnages :

- Traductions dramatiques s'insérant toujours dans la tradition traductive et exégétique, avec un couple de personnages principaux : [109], [124], [248].
- Traductions faisant apparaître deux personnages masculins principaux : [80], [81], [85], [94], [107], [144], [169], [172], [195], [207], [216], [248], [250][1100].
- Traductions distinguant deux personnages masculins, et deux personnages féminins ou plus : [111], [121], [146], [249].

Clairement, le schéma dominant est celui qui distingue deux personnages masculins. Renan est l'introducteur en France de ce schéma, alors déjà presque centenaire outre-Rhin[1101]. Un deuxième personnage masculin apparaît en effet dans une traduction allemande du Cantique en 1771, sous la plume du pasteur allemand Johann Friedrich Jacobi[1102]. Cette nouvelle lecture, parfois appelée par les commentateurs « l'hypothèse du berger »[1103], suppose que les paroles masculines du Cantique sont à distribuer entre deux hommes rivalisant pour l'amour de la Sulamite, le roi Salomon et un berger, qu'elle aime. Introduite par un auteur allemand, diffusée dans un premier temps en Allemagne, en Hollande et en Angleterre, « l'hypothèse du berger » passe en France sous la plume d'Albert Réville[1104] et surtout d'Ernest Renan[1105], avant d'être reprise par bon nombre de traducteurs français qui s'en réfèrent directement à Renan, sans citer les auteurs allemands. Nous ne pouvons pas affirmer que Jacobi ait été l'inventeur de l'hypothèse du berger : il n'est pas impossible que des auteurs juifs écrivant en hébreu l'aient devancé[1106]. Ce qui est certain, c'est que Jacobi a servi

---

part, une conservation d'un texte à l'autre, des instances individuelles et collectives. Le frère aîné de la Sullamithe est ainsi la figure du grand prêtre, tandis que ses autres frères sont celle des docteurs de la loi, puis des directeurs de conscience.

[1100] Le deuxième personnage masculin étant systématiquement, quel que soit le nom qu'il revêt, l'amant de la Sulamite, distinct de la figure de Salomon.

[1101] Sur la genèse de l'hypothèse du berger, et l'utilisation des sources allemandes, voir notre article, « La question du genre littéraire du Cantique des cantiques. Approches comparatistes chez les philologues allemands et les orientalisants français (Réville, Renan, Reuss) », à paraître dans les actes du Congrès de la S.F.L.G.C. : « Littérature comparée et Esthétique(s) ».

[1102] Johann Friedrich Jacobi, *Das durch eine leichte und ungekünstelte Erklärung von seinem Vorwürfen gerettete Hohe Lied*, Celle, 1771.

[1103] La formule est de Bruston, dans *La Sulammite*, Paris, Fischbacher, 1891, p. 8.

[1104] Albert Réville, « Le Cantique des cantiques », *in Essais de critique religieuse*, Paris, Joel Cherbuliez, éditeur, 1860.

[1105] Ernest Renan, *Le Cantique des Cantiques*, traduit de l'hébreu avec une étude sur le plan, l'âge et le caractère du poème. Paris, Michel-Lévy frères, 1860.

[1106] Le rabbin Meïr Leibusch Malbim est l'auteur d'un commentaire en hébreu du Cantique qui reprend l'hypothèse du berger. Cette lecture du Cantique va dans le sens de la mystique juive, et ne conçoit pas le Cantique comme une œuvre dramatique. Nous avons eu connaissance de ce commentaire, qui date du milieu du XIX^e^ siècle, via sa traduction récente en français (*Cantiques de l'âme. Chirei ha-néfech*, double commentaire sur le Cantique des cantiques, traduit de l'hébreu, annoté et présenté par Julien Darmon, Lagrasse, Verdier, 2009) ; il n'est pas impossible que d'autres commentaires juifs plus anciens du texte aient distingué deux figures masculines distinctes, même si nous n'en connaissons pas encore. Par ailleurs, l'étude du commentaire de Jacobi ne permet pas de supposer des sources juives au pasteur de la ville de Celle. Il ne cite aucune étude antérieure sur le Cantique et affirme que son interprétation est complètement nouvelle ; du reste la relative maladresse de son raisonnement semble arguer en faveur de l'inventivité propre de Jacobi . Jacobi en effet fonde son hypothèse essentiellement sur des analyses relevant d'un bon sens inféodé aux critères du bon goût selon les normes de 1771 : il s'agit d'enlever les paroles jugées inconvenantes de la bouche de l'amant de la Sulamith.

de source à un nombre très considérables de traducteurs du Cantique, qui le citent unanimement comme l'inventeur de l'hypothèse du berger[1107].

Les premiers à introduire en France l'hypothèse du berger sont, de façon presque contemporaine, Albert Réville et Ernest Renan. Réville est auteur en 1857 dans la *Revue de Théologie*[1108] d'un article intitulé « Le Cantique des cantiques » qui sera ensuite réédité en 1860 dans ses *Essais de Critique religieuse*[1109]. Renan et Réville s'appuient pour fonder leur lecture dramatique du Cantique sur l'autorité de leurs prédécesseurs allemands ; ce ne sera pas le cas de la plupart des auteurs de traductions dramatique[1110], qui se réfèreront majoritairement à Renan. C'est lui et non Réville, qui a véritablement fait fonction de passeur entre philologie allemande et traduction française en la matière.[1111]

L'hypothèse du berger se fonde donc sur un antagonisme entre les deux personnages masculins. Cela a pour conséquence de modifier considérablement la nature de l'action, qui n'est plus fondée sur l'admiration mutuelle d'un couple d'amoureux (mystiques ou non), mais se caractérise dès lors par une tension proprement dramatique, et joue sur le ressort, on ne peut plus traditionnel dans le théâtre occidental, de l'amour contrarié, mais finalement triomphant. Bruston le résume en ces termes :

> Ce drame montre comment une belle jeune fille […] cédée par ses frères à Salomon en échange d'une vigne qui lui appartenait et dont ils étaient les gardiens, et amenée à Jérusalem dans le palais royal, sut se faire respecter de ce monarque, demeura invinciblement fidèle au berger qu'elle aimait, opposa une inflexible résistance à toutes les sollicitations du roi, à tous les conseils, à toutes les railleries des femmes de Salomon, et obtint enfin à être rendue à sa famille.[1112]

Le nœud du drame, c'est l'entrée de la Sulamite au harem de Salomon, qui est expliquée soit, comme chez Bruston, par la vente de la jeune fille par ses frères (une lecture qui se fonde sur Ct 8,8-9), soit, chez Renan et ses épigones, par une compréhension originale de Ct 6,12. C'est donc, chez Renan, sur la compréhension d'un verset particulièrement obscur du Cantique que repose la trame du drame. Renan écrit ainsi :

> Au verset 11, nous trouvons en scène une jeune fille qui est sortie de la maison de sa mère pour aller jouer parmi les herbes et les fleurs de la vallée. La scène semble donc n'être plus à Jérusalem. Au verset 12, la jeune étourdie se trouve portée, sans le savoir, au milieu d'une suite princière qui est sans doute la suite de Salomon. l'indécision des temps en hébreu ne permet pas de décider au premier coup d'œil si c'est là une action passée depuis longtemps ou l'énonciation d'un fait qui est censé se passer sous les

---

[1107] Cette hypothèse a eu en Allemagne une importante postérité. Otto Zöckler, auteur en 1868 d'une très riche étude sur le Cantique (*Theologisch-homiletisches Biblewerk. Die heilige Schrift Alten und Neuen Testaments mit Rücksicht auf das theologisch-homiletische Bedürfnis des pastoralen Amtes in Verbindung mit namhaften evangelischen Theologen. Dreizehnter Theil: Das Hohelied und der Prediger, Theologisch-homiletisch bearbeitet von Rr. Otto Zöckler, Professor der Theologie zu Greifswald*, Bielefeld und Leipzig, Verlag von Belhagen und Klasing, 1868), propose dans son introduction une classification des différentes interprétations du texte ; il compte comme tenants de cette « lecture dramatique moderne » (*modern-dramatische Auffassung*) seize auteurs, dont Jacobi (1771) le premier, Umbreit (1820), Ewald (1826), Hitzig (11855) et pour finir Renan (1860), seul auteur cité qui n'écrive pas en allemand.

[1108] *Revue de Théologie* Strasbourg, 1ère série, xiv, p. 201 et 258

[1109] Albert Réville, « Le Cantique des cantiques », ouvrage cité.

[1110] à l'exception de Bruston, qui citera Delitzsch, Zöckler, von Orelli, Herder, de Wette, Reuss, et Jacobi.

[1111] Sur l'influence de Renan sur les traductions ultérieures du Cantique, voir la section qui lui est consacrée dans la troisième partie de cette étude.

[1112] Charles Bruston, *La Sulammite*, mélodrame en 5 actes et en vers, traduit de l'hébreu avec des notes explicatives et une introduction sur le sens et la date du Cantique des Cantiques, Paris, Fischbacher, 1891, p. 32. [111]

> yeux du spectateur. […] On est amené de la sorte à penser […] que le morceau nous présente les premiers efforts de Salomon pour captiver une jeune fille que ses gens viennent d'enlever et qui résiste fièrement.[1113]

Quant aux prises de parole des deux personnages masculins, selon Renan, elles sont identifiables grâce au jeu des appellatifs. D'une part, la jeune fille utilise des mots différents pour parler du roi Salomon et de son amant : « Que cet ami ne soit pas le roi lui-même, c'est ce qui est rendu évident par la claire distinction établie d'une part entre le roi (*hammélek*), dont l'absence est pour elle une bonne fortune, et d'une part le bien-aimé (*nirdi*, *dodi*) dont elle attend la venue. »[1114] D'autre part, les deux hommes ne s'adressent pas à elle dans les mêmes termes :

> De plus, le mot dont se sert l'interlocuteur en s'adressant à la jeune fille est *raïati*, « mon amie ». C'est le mot dont se servait tout à l'heure Salomon (1, 9) et dont il se servira encore dans la suite (4, 1 ; 6, 4). Or il semble que ce soit un système très arrêté chez le poète de suivre une règle rigoureuse dans l'emploi de ces vocatifs, dont la différence servait à marquer le changement d'interlocuteur et suppléait au nom des personnages.[1115]

Les traductions opposant aux deux personnages masculins principaux deux figures féminines, ou davantage, opèrent une distinction dans les personnages féminins essentiellement pour des raisons de moralité et de vraisemblance. Notamment, le fait de mettre dans la bouche d'une esclave du harem de Salomon les premiers mots du Cantique permet à la fois de sauver la vraisemblance de la situation (si c'est la Sulamite enlevée par Salomon à son berger qui parle, elle ne peut pas appeler les baisers de son ravisseur) et la décence de la scène (puisque la chaste Sulamite ne saurait prononcer ces paroles sensuelles)[1116].

d- Actes et scènes

Le découpage de l'action dramatique en actes, scènes ou toute autre subdivision caractéristique du théâtre est l'un des critères que nous avons retenus pour identifier les traductions dramatiques. Nous considérons néanmoins comme des traductions dramatiques quatre traductions, parce qu'elles contiennent par ailleurs d'autres marques spécifiques du drame. Il s'agit des traductions contenues dans les publications [124][1117], [169][1118], [207][1119] et 250[1120]. Le fait que la traduction française ne soit pas subdivisée en plusieurs unités

---

[1113] Ernest Renan, ouvrage cité, p. 64.
[1114] *Ibid*., p. 46.
[1115] *Ibid*., p. 47.
[1116] Albert Hazan [146], Benezra [149] procèdent notamment ainsi.
[1117] La version de Jean de Bonnefon (Le *Cantique des cantiques*, traduit littéralement et remis à la scène, illustrations de F. Kupka, Paris, Librairie universelle, 1905), outre que son titre est assez explicite sur le statut dramatique du texte, contient des mentions du décor et force didascalies.
[1118] La version de Georges Las Vergnas (*Le Cantique des cantiques et l'Ecclésiaste*, Paris, La ruche ouvrière, 1964) contient elle aussi des didascalies et la mention d'un décor.
[1119] Le Cantique de Robert Allan (*Tentative de restitution en vers libres français du Cantique des cantiques de Salomon Roi d'Israël (-970/-931)*, d'après la traduction littérale du texte hébreu de Madame A. Butte. Chez l'auteur, Vedène, 1990) contient des didascalies.
[1120] La version de Fortuné Paillot (*Dans les jardins du roi, poème dramatique adapté du Cantique des cantiques, qui est de Salomon*, Saint Raphaël. s.d) contient didascalies et décors.

dramatiques traduit alors sans doute l'idée selon laquelle le drame se déroule sans rupture, notamment sans changement de décor.

Lorsqu'un découpage en plusieurs unités dramatiques est introduit, c'est le plus souvent en actes que le texte du Cantique est divisé. Les traductions publiées dans les publications suivantes comportent cinq actes : [22], [22'], [22''], [30'], [80'], [94], [111], [249]. Ces cinq actes sont eux-mêmes divisés, à l'exception de la version de Bruston [111] en plusieurs scènes, ou tableaux dans le cas de la traduction de Benezra (s.d., [249]). En outre, les traductions de Renan (1860, [80']) et de Bès (1872, [94]) comportent un épilogue[1121]. Le fait de distribuer le Cantique en cinq actes est évidemment très significatif ; il semble redevable à la volonté des traducteurs de retrouver dans le texte traduit les proportions du drame occidental, bien plus qu'à d'hypothétiques propriétés du texte original, dont les unités d'action et de lieu sont bien difficiles à déterminer[1122]. La preuve en est que non seulement toutes les traductions dramatiques ne comportent pas cinq actes, mais que, de plus, le début et la fin des actes ne concorde pas dans les traductions qui en distinguent cinq.

D'autres traductions utilisent l'acte comme unité dramatique principale. Il s'agit des traductions [107], [109], [121], [195], [216], et [248]. Les traductions [107], [121], [195] comportent trois actes, et pour celle de Fraisse (1903, [121]), un prologue et un épilogue. La traduction de Faessler et Carillo (1995, [216]) comporte quatre actes, et également un prologue et un épilogue. Une division en trois actes est une alternative traditionnelle à la division en cinq actes, d'autant que le texte du Cantique est bien court. Diviser en quatre actes marque une forme d'éloignement par rapport aux habitudes théâtrales françaises ; il faut dire que la traduction concernée est tardive ; en 1995, les cinq actes ne sont plus un prérequis du théâtre contemporain. La division en huit actes de Le Hir (1890, [109]) sort du lot, et fonctionne somme toute de façon similaire aux traductions en scènes ou tableaux, d'autant que les actes ne sont pas subdivisés en scènes.

Trois traductions ont pour unité dramatique fondamentale la scène. Il s'agit des traductions [58], [81] et [144]. Armand de Gérard (1767, [58]) voit huit scènes dans le Cantique ; Réville (1860, [81]) cinq, et Pouget et Guitton (1934, [144]). Les justifications de ces découpages sont diverses. Réville, qui divise sont texte en cinq unités, se rattache en cela à la tradition occidentale des cinq actes, dont il récuse cependant la terminologie, d'où l'adoption du terme de scènes[1123]. Dans les deux autres cas, c'est sans doute le nombre important et la taille réduite des unités découpées qui a justifié le découpage en scènes.

Deux traductions comportent des tableaux : la traduction anonyme que publie Richelet (1843, [72]) et celle de Louis Genin (1968, [172]) en contiennent chacune huit, qui n'ont du reste aucun rapport entre elles. La notion de tableaux suggère un changement fréquent de décors ; or si la traduction de Genin comporte effectivement d'importantes mentions des décors, celle de Richelet en est dépourvue.

Deux traductions optent pour une répartition en journées : celle de Darnault (1849, [75]) et celle de Vian (1861, [85]). Elles comportent respectivement sept et six journées. Darnault estime que le Cantique comporte sept journées parce que cela « [figure] les sept

[1121] C'est à ce genre de détails qu'on mesure la postérité de la traduction de Renan, dont, apparemment, le découpage a été imité par Bès.

[1122] Même si pour Bruston, « Des cinq actes qui le composent, les deux premiers et le quatrième ont la même conclusion, et les deux autres (le troisième et le cinquième) le même début » (Bruston, *La Sulammite*, ouvrage cité, Paris, Fischbacher, 1891, p. 34. [111])

[1123] Il écrit : « Nous rappelons encore une fois qu'il serait contraire à l'esprit du temps et du poëme de lui appliquer nos divisions dramatiques. Seulement il y a des scènes, des tableaux qui se sont déroulés successivement dans l'imagination du poëte, et nous nous en servirons comme d'un moyen naturel et facile de diviser le poëme »

journées que les Hébreux employaient à la célébration de leurs mariages »[1124]. La traduction de Vian n'est pas accompagnée dans les péritextes d'une justification de la disposition en six journées.

e- Décors

La description d'un décor, dans les traductions dramatiques qui en mentionnent un, est révélatrice à plus d'un titre, puisqu'à la fois elle permet de caractériser l'organisation scénique du drame, et de comprendre l'orientation générale conférée à l'action. Néanmoins toutes les traductions dramatiques ne comportent pas de décor. Les traductions [22'], [22''], [58], [72], [107], [109], [207] et [248] ne font référence à aucun décor. Si l'on voulait effectivement représenter ce que les traducteurs présentent, explicitement ou implicitement, comme un drame, le scénographe devrait recourir à son imagination, en partant des données du texte.

D'autres traductions, sans comporter de description du décor aux endroits traditionnellement prévus à cet effet (avant le début du drame si le décor est unique, en tête d'acte ou de scène s'il change), évoquent toutefois les lieux de l'action dans les didascalies. C'est le cas dans la première paraphrase de Hersent[1125] (1635, [22]), dans celle de Cotin[1126] (1662, [30']) ; la traduction de Kuen (1982, [195]), qui comprend des sous-titres, intitule ainsi l'acte I « Exil dans le palais royal », d'où l'on comprend que l'acte se passe dans le palais de Salomon.

La mention du décor en tête d'acte, voire de scène, reste majoritaire au sein des traductions dramatiques. Le décor figure ainsi dans les traductions [75], [80'], [81], [85], [94], [111], [121], [124], [144], [146], [169], [172], [195], [216], [249], [250]. Il est parfois unique : l'action du drame dans la traduction de Paillot (s.d., [250]) se tient entièrement dans « Un kiosque, dans les jardins du palais de Salomon, à Jérusalem ». Dans d'autres cas, il change à chaque nouvelle unité dramatique. Ainsi la traduction de Benezra (s.d., [249]), qui comprend dix tableaux, introduit chacun d'entre eux par une description de la scène au lever du rideau, qui comprend aussi bien la position des personnages présents sur scène que le lieu de l'action[1127].

[1124] Alphonse Darnault, *Le Cantique des cantiques de Salomon*, traduit littéralement de l'hébreu, et précédé de Considérations sur la poésie biblique, Nantes, imprimerie L. Guéraud, 1849, p. 22. [75]

[1125] Des didascalies indiquent ainsi des déplacements des personnages dans l'espace, et mentionnent des lieux qui sont, par ailleurs, mentionnés dans le texte du Cantique : le palais du roi, la campagne. On lit ainsi après Ct 2,7 : « *Pacifique se derobe, Sulamithe le cherche à la campagne* », et un peu plus loin : « *Sulamithe rencontre Pacifique qui la mene dans son Palais & l'honnore de sa couche Royale* ».

[1126] Le dispositif scénique de Cotin est en cela très similaire à celui de Hersent. On lit ainsi au début de l'acte III, qui correspond à Ct 5,2 : « *L'Epouse avoit laissé son Epoux avec ses amis sous la treille & les palissades des jardins, & s'estoit retirée sur le toit chez elle* ».

[1127] Ces descriptions sont les suivantes : 1 L'intérieur du palais du roi Salomon. Au lever du rideau, nous assistons à une scène d'amour entre le roi et l'une des princesses du palais.

2 Le rois siège parmi ses concubines. La Sulamith y figure, récemment admise au palais. Très jeune, elle amuse les autres femmes par sa candeur.

3 Première rencontre des deux amants dans le parc royal où se prélassent les concubines. La Sulamith avance vers son amant en chantant.

4 La Sulamith est aux aguets, à la fenêtre du palais

5 La Sulamith raconte aux concubines une de ses aventures amoureuses.

6 La cour est en déplacement dans la province de Judée. Nous assistons à une randonnée nocturne.

7 La retraite aux flambeaux s'est terminée à Jérusalem. Le berger tente de revoir sa belle ; il chante pour lui signaler sa présence.

8 La Sulamith se rend à l'appel de son bien-aimé. Les deux amoureux s'embrassent.

Ces mentions du décor ne sont en aucun cas des traductions de fragments du texte source, néanmoins, ils y trouvent dans une certaine mesure leurs fondements, dans la mesure où l'on constate que le décor des drames est tiré des mentions extrêmement abondantes des toponymes et des paysages dans le Cantique. Les éléments les plus fréquemment évoqués se concentrent autour de deux polarités, l'une urbaine (le palais de Salomon[1128], Jérusalem[1129], les rues de la ville[1130]), l'autre rurale (la campagne[1131], la montagne, le village[1132]). Le jardin sert en quelque sorte de moyen terme, puisque si par sa végétation il renvoie aux éléments ruraux, il s'insère souvent (et dans les traductions dramatiques c'est particulièrement flagrant) dans la sphère urbaine, puisqu'il est rattaché à un univers habité[1133].

Si ces éléments de décor sont issus directement du texte même du Cantique, il n'en est rien d'un décor particulièrement privilégié des auteurs de traductions dramatiques : le harem. Il est en effet le lieu de l'action dans la plupart des traductions dramatiques qui reposent sur l'hypothèse du berger, puisqu'alors la Sulamite est détenue contre son gré au harem de Salomon et exprime son désir de rejoindre son amant berger. Le harem est ainsi mentionné, explicitement ou non, dans les traductions suivantes (nous mentionnons le numéro de la notice correspondante, et la description du décor faisant intervenir le harem) :

- Darnault (1849, [75] : « L'intérieur du harem : la chambre nuptiale » (journées 1, 3, 4 et 6).
- Renan (1860, [80']) : « La scène est censée représenter Salomon au milieu de son sérail » (acte I).
- Réville (1860, [81]) : « Au moment où commence le chant, la Sulamite vient d'être conduite au milieu d'une troupe de femmes de harem » (scène 1).
- Vian (1861, [85] : « La scène se passe dans le harem de la villa de Salomon, à Mello » (journée 1). « Dans le harem du palais de Salomon à Jérusalem » (journée 5)
- Bès (1872, [94]) : « La scène est censée représenter Salomon au milieu de son sérail[1134] »
- Bruston (1891, [111]) : « La scène représente le harem de Salomon, à Jérusalem » (acte I) ; « La scène représente le harem de Salomon comme aux deux premiers actes » (acte IV).

9 Les femmes du harem se prélassent dans les jardins du palais. La Sulamith leur rapporte une nouvelle mésaventure amoureuse et sollicite leur complicité.

10 La scène se déroule en présence d'un foule de paysans. Les deux amants avancent enlacés.

[1128] Le palais de Salomon n'est pas mentionné en tant que tel, mais les « appartements du roi » sont évoqués en Ct 1,4. Le palais de Salomon est un élément du décor notamment dans les traductions [22], [85], [216].

[1129] La ville de Jérusalem est évoquée à plusieurs reprises dans le Cantique, essentiellement à travers l'apostrophe « filles de Jérusalem » (Ct 2,7 ; 3,5 ; 5,7), et dans la comparaison de la jeune femme aux villes de Thirtsa et Jérusalem (Ct 6,4). Jérusalem est lieu du décor dans les traductions [80], [85], [111], [169], [171], [250].

[1130] Notamment en Ct 3,2 : « Je me lèverai, et je ferai le tour de la ville,/ Dans les rues et sur les places;/ Je chercherai celui que mon cœur aime... » et Ct 5,7 : « Les gardes qui font la ronde dans la ville m'ont rencontrée; Ils m'ont frappée, ils m'ont blessée; Ils m'ont enlevé mon voile, les gardes des murs. ».

[1131] Les vignes, les champs, les pâtures, les vergers sont évoqués très abondamment dans le Cantique, nous n'en relevons pas toutes les mentions. La campagne est un élément de décor dans les traductions [22], [30'], [75], [81] notamment.

[1132] Le désert est également mentionné dans le Cantique, notamment au chapitre III ; curieusement, il est peu, voire pas présent parmi les décors des traductions dramatiques.

[1133] Le jardin est une figure emblématique du Cantique, présent notamment au cœur de la description de la jeune femme au chapitre IV. Il se fait décor du drame dans un nombre important de traductions dramatiques, notamment dans les traductions [30'], [75], [94], [144], [169], [172], [250]. Il est alors souvent le jardin du harem de Salomon (dans les traductions [85], [144], [169] notamment), ou inversement, le jardin de la mère de la Sulamite à Sulem, ou Sunem (dans les traductions [75], [172]).

[1134] La formulation de Numa Bès est identique à celle qui intervient chez Renan ; on peut donc se demander dans quelle mesure Bès s'inspire de Renan.

- Fraisse (1903, [121]) : « dans le sérail de Salomon ».
- Pouget et Guitton (1934, [144]) : « La scène représente le jardin du harem de Salomon, il s'étend aux pieds des montagnes du Liban ; une grille à treillis court le long du jardin. Nous sommes au printemps ».
- Hazan (1936, [146]) : « Grande salle du harem » (premier parallèle).
- Las Vergnas (1964, [169]) : « Dans les jardins du harem royal, à Jérusalem ».
- Genin (1968, [172]) : « Jérusalem, dans le voisinage du harem royal. Quelques jeunes hommes, une jeune femme » (tableau 1).
- Benezra (s.d., [249]) : « Première rencontre des deux amants dans le parc royal où se prélassent les concubines » (acte II).

Si les vignes, Jérusalem, le palais du roi étaient des éléments explicitement mentionnés par les textes sources, en revanche le harem ne figure pas en tant que tel dans le Cantique[1135]. Les traducteurs ici ne prélèvent pas parmi la vaste étendue des toponymes et des paysages du texte les éléments du décor. Partant de leur interprétation du « drame » du Cantique, reposant sur l'enlèvement ou la vente de la Sulamite, ils construisent un décor qui s'accorde avec cette interprétation. S'y révèle par ailleurs le lien étroit des traductions dramatiques avec l'imaginaire du harem du XIX^e^ siècle, qui s'est encore prolongé ponctuellement au XX^e^ siècle. Le drame perçu dans le Cantique illustre bien les projections orientalisantes effectuées sur certains textes de l'Ancien Testament ; projections qui révèlent sans doute davantage les obsessions des traducteurs que la réalité du Cantique. Par ailleurs, les traducteurs pour qui le drame a lieu au harem font abondamment référence à d'autres éléments de décor secondaires (les jardins, les rues, les chambres) qui sont, eux, plus directement issus du texte.

Les mentions du décor, relevant du traditionnel appareil dramatique et permettant de caractériser les changements de lieu du drame, s'avèrent ainsi des outils d'évaluation du projet de traduction, dans la mesure où ils révèlent non seulement la conception générique du texte du Cantique, mais aussi l'imaginaire orientalisant des traducteurs, pour la période qui va du milieu du XIX^e^ siècle au premier tiers du XX^e^ siècle (avec quelques désinences postérieures). Le Cantique comme drame du harem n'est en un sens pas loin de rejoindre *Bajazet* ou les *Mille et une nuits*, dont il partage par ailleurs la fin heureuse.

f- Didascalies et indications scéniques

Les didascalies sont en principe destinées à orienter la mise en scène d'un drame, même si leur fonction est également de permettre aux lecteurs, lisant le texte sans le voir sur scène, de se représenter les mouvements de l'action. Les traductions dramatiques du Cantique en contiennent pour la plupart (à l'exception des traductions [58], [94], [107], [121] et [248]). Ces didascalies sont de plusieurs types. On peut, globalement, distinguer celles qui explicitent la destination des prises de paroles de celles qui contiennent de réelles indications scéniques. Dans un certain nombre des traductions dramatiques, les didascalies se bornent à indiquer à qui s'adresse le personnage qui prend la parole. C'est le cas dans les traductions [85], [109], [172], [195], [207]. Dans ces traductions, l'accent n'est pas mis sur la mise en scène du drame, mais davantage sur l'explicitation du contexte de l'énonciation du texte ; en un sens, ces didascalies viennent prolonger le rôle des inserts énonçant l'identité des locuteurs dans les traductions dramatiques ou non[1136].

[1135] Même si Ct 6,8 (Il y a soixante reines, quatre-vingts concubines,/ Et des jeunes filles sans nombre) fait sans doute référence aux multiples femmes et concubines de Salomon

[1136] Elles contiennent alors des indications comme chez Vian (85) : « Salomon à la Sulamite », « le berger à la Sulamite », ou, chez Genin : « Un jeune homme (s'adressant à la jeune femme) »

Dans d'autres traductions en revanche, les didascalies contiennent des indications plus réellement théâtrales, qui concernent les mouvements des personnage, ou le ton de leur voix. Ces indications semblent alors destinées à des acteurs jouant réellement sur scène les rôles des personnages du Cantique. Ces didascalies sont particulièrement utilisées par les traducteurs partisans de l'hypothèse du berger afin de différencier le ton de la voix de la Sulamite lorsqu'elle s'adresse, dégoûtée, à Salomon, ou au contraire lorsqu'elle s'adresse à son berger ; l'absence de ce dernier étant toujours précisée dans ces mêmes didascalies, qui sont de ce fait un des éléments clé de la construction des drames reposant sur l'hypothèse du berger. Les didascalies permettent en effet de rendre vraisemblable aux yeux du lecteur (bien plus, en réalité, qu'au spectateur hypothétique) la répartition de la parole entre les deux personnages masculins principaux, ainsi que l'apparente divagation de la Sulamite s'adressant au berger absent[1137].

Dans le cas des traductions dramatiques du Cantique des cantiques, la présence de didascalies est singulière, puisqu'il ne s'agit pas avec le Cantique d'un texte en soi dramatique, mais qu'il le devient par la traduction française. Les didascalies dans les traductions du Cantique sont nécessairement des inserts, dûs aux traducteurs ; leur fonction est ainsi, peut-être davantage que d'indiquer des éléments de mise en scène, d'exhiber l'interprétation dramatique faite du texte, et qui se réalisent primordialement par la traduction.

g- Représentations du drame

Le Cantique des cantique a donné lieu à un nombre relativement conséquent de traductions dramatiques, contenant pour la plupart d'entre elles des mentions des décors, de la gestuelle fonctionnant comme des indications scéniques. Ce n'est pas pour autant que ces traductions aient été faites pour être représentées.

Quelques représentations de traductions du Cantique des cantiques ont néanmoins eu lieu. La dédicace de la traduction de Jean de Bonnefon est ainsi rédigée :

> A Mademoiselle VELLINI qui fut un soir la Sulamite, Salomon, le Choeur, tout le CANTIQUE DES CANTIQUES, et qui ressuscita le vieux drame dans le triple éclat de sa jeunesse, de sa beauté et de sa voix.[1138]

Il semble cependant ici qu'il s'agisse davantage d'une lecture que d'une réelle représentation, puisque c'est la même Mademoiselle Vellini qui a endossé tous les rôles. De fait, aucune des publications dans lesquelles sont éditées les traductions dramatiques du Cantique ne comporte la mention d'une réelle représentation, avec un acteur par personnage, une mise en scène, et des décors. Il n'est pas impossible, et il est même assez probable que

---

[1137] Ernest Renan, le premier à utiliser en français l'hypothèse du berger, recourt ainsi aux didascalies afin d'insérer dans le texte du Cantique des éléments nécessaires à la compréhension de la situation, autant qu'à une éventuelle représentation scénique. Ainsi la première réplique de la Sulamite (Ct 1,4 : « Entraîne-moi après toi ; courons ensemble. Le roi m'a fait entrer dans son harem. ») est introduite par la didascalie suivante : « La Sulamite, amenée de force et s'adressant à un ami absent ». Ces didascalies prennent une ampleur encore plus grande par exemple chez Bruston, chez qui l'acte I débute ainsi (nous indiquons les didascalies en italiques) :
Acte I
La scène représente le harem de Salomon, à Jérusalem
Salomon, la Sulammite, les femmes de Salomon
(Salomon donne des baisers à quelques unes de ses femmes)
La Sulammite, avec étonnement, à part
Il me baisera de baisers de sa bouche ?

[1138] Jean de Bonnefon, *Le Cantique des cantiques*, traduit littéralement et remis à la scène par J. de Bonnefon, illustrations de F. Kupka, Paris, Librairie universelle, 1905. [124]

certaines des traductions dramatiques, outre celle de Bonnefon, aient été lues en public, dans le cadre de salons, mais on ne dispose d'aucune trace d'une véritable représentation théâtrale. Une raison toute simple peut en être la pauvreté dramaturgique de ces versions, qui malgré tous les aménagements des traducteurs souffrent d'un certain nombre d'incohérences narratives. L'affirmation, dans les péritextes, selon laquelle le *Cantique* a bel et bien été joué semble davantage relever de la supposition des traducteurs. Dans leurs préfaces, les traducteurs affirment la réalité des représentations théâtrales, mais ce sont surtout leurs représentations mentales qui transparaissent, et notamment leur rapport à la tradition catholique. Ainsi chez Jean de Bonnefon, en 1905 :

> Mais les théologiens ne sont pas infaillibles et compromettent Dieu, quand ils veulent émasculer le plus beau drame de passion qui soit, pour en faire un dialogue compassé – mais prophétique – entre Jésus-Christ futur et son Eglise à venir […]
> Les croyants seront sans doute heurtés par la remise à la scène de ce drame, mais beaucoup plus dans leur malveillance humaine que dans leur foi spirituelle. […]
> En vérité, le Cantique des cantiques est un drame satirique et amoureux, si par drame on veut bien entendre une composition dialoguée, déroulant une action. De la vie, une action, des incidents, n'est-ce-pas tout le théâtre ?[1139]

Et chez le tandem Faessler et Carillo, en 1995 : « Notre hypothèse est donc que le caractère "subversif" du *Cantique* dans sa forme dramatique lui a valu d'être transformé en une suite de poèmes effaçant la trame contestataire dont ils étaient issus »[1140].

La justification proposée par Bonnefon et par Faessler et Carillo suppose que le *Cantique*, en entrant dans le canon juif puis chrétien, a subi des modifications destinées à en dissimuler la nature théâtrale, peu conforme à l'interprétation allégorique, mais qu'il a été véritablement composé pour la scène. Ces hypothèses selon lesquelles le *Cantique* a été véritablement mis à la scène à l'époque de sa composition se heurtent à de sérieuses objections. Principalement, on ne dispose d'aucun témoignage archéologique ou historique qui permette ne serait-ce que de supposer que les anciens Hébreux faisaient du théâtre.

Par ailleurs, des spectacles ont été consacrés au *Cantique des cantiques*. Mais de façon significative, aucun à notre connaissance n'est une mise à la scène d'une des traductions dramatiques. L'album d'Alain Bashung[1141] se fonde sur une traduction d'Olivier Cadiot, d'orientation nettement plus poétique que dramatique. *La Marche*[1142] de Bernard-Marie Koltès (1970) s'inspire de la traduction d'Henri Meschonnic.

Un cas curieux est celui de la mise en scène du Cantique des cantiques par Paul-Napoléon Roinard. Sa représentation est attestée dans le *Journal* de Jules Renard qui y a assisté[1143], mais la consultation du dépôt légal de la BnF ne fait pas apparaître de publication de la traduction éventuellement effectuée par Roinard. La Bibliothèque nationale conserve

---

[1139] *Ibid*., p. 10, 12 et 17.
[1140] *L'Alliance du désir. Le Cantique des cantiques revisité*, *op. cit*.
[1141] Le Cantique des cantiques, Wagram, 2002.
[1142] Bernard-Marie Koltès, *La Marche*, Paris, les éditions de Minuit, 2003, première édition 1970.
[1143] Voir Jules Renard, *Journal 1887-1910*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1960, p.106-107. La mention de la représentation du Cantique mis en scène par Roinard est évoquée par Renard en date du 23 décembre 1891. Apparemment, la représentation a comporté l'utilisation de parfums pulvérisés sur scène. Roinard aurait dit à Renard : « ça pue le parfum, dans le *Cantique*. Dans l'Index de l'édition du *Journal* de Renard, Gilbert Sigaux écrit que « Roinard peignit lui-même les décors de sa pièce. La musique, de Mme Flamen de Labrély, et des vaporisations de parfum devaient permettre d'atteindre avec le verbe et les couleurs, à une « synthèse effective des arts » (Robichez, *le Symbolisme au théâtre*, 1957, p. 129). Mais ce fut un échec. ». Dans *Journal*, ouvrage cité, p. 1380.

néanmoins le programme du Théâtre d'art du 11 décembre 1891 concernant la représentation évoquée par Renard, dans laquelle on trouve des esquisses, mais pas le texte du Cantique[1144].

D'autres spectacles se fondent en tout ou partie sur des lectures du *Cantique*, mais en général, ce sont les traductions d'orientation poétique qui sont reconnues. Les traductions dramatiques n'ont ainsi pas eu de postérité sur la scène. C'est tout le paradoxe de traductions qui revendiquent la nature théâtrale du *Cantique*, et qui sont de fait impraticables au théâtre, si bien que les traductions qui ont été portées à la scène ne sont pas nécessairement celles qui posent le diagnostic générique qui fait du *Cantique* un drame. De fait, les spectacles fondés sur le *Cantique* ne fonctionnent pas par l'adoption d'une traduction théâtrale, dans une dynamique dramatique mettant en valeur l'action des personnages ; ces spectacles soulignent davantage la nature évocatrice du texte, à travers notamment l'emploi de la musique. Ce n'est donc pas un travail de traduction que demande la mise à la scène du *Cantique des cantiques*, mais davantage une démarche d'adaptation, de transposition.

4- Objets génériques non identifiés.

Il convient pour finir d'évoquer des traductions qui ne permettent pas d'identifier le genre littéraire attribué au Cantique des cantiques, dans la mesure où la traduction joue un rôle de citation ou d'adjuvant, et ne semble pas exister en tant que texte spécifique.

a- Méditations et commentaires

C'est bien évidemment le cas des ouvrages qui insèrent le Cantique dans le corps même du texte, qu'ils soient rédigés sur le mode de la méditation ou du commentaire.

Il s'agit des traductions incluses dans les publications répertoriées dans les notices suivantes : [33], [46], [97], [199], [220], [240] ; nous en comptabilisons six.

Le texte du Cantique figure en français de façon parcellaire (c'est le cas dans les *Retraites*[1145] de Marie de l'Incarnation) ou éclatée (chez Avrillon[1146], Godet[1147]), voire les deux (chez Philippe André[1148], Jean-Marie Margreth[1149]). L'ouvrage de Paul Dehem[1150] présente un cas particulier, puisque la traduction n'est ni parcellaire ni éclatée : au contraire tous les versets du Cantique sont pris en compte ; mais du fait que Dehem collationne un bon nombre de traductions antérieures, et traduit quant à lui des groupes de mots isolés du texte hébreu, insérés dans son commentaire, il est difficile de voir émerger de l'ouvrage une traduction unique.

[1144] Paul-Napoléon Roinard : *Le Cantique des cantiques de Salomon*, dans *Théâtre d'Art. Programme de la première représentation de la saison 1891-1892*, Paris, le Livre d'Art, 1892. L'ouvrage est conservé sur le site de Richelieu dans la collection Arts du spectacle sous la cote 4 RF 71071.

[1145] Marie de l'Incarnation, *Retraites de la Venerable Mere Marie de l'Incarnation, Religieuse Ursuline. Avec une exposition succinte du Cantique des cantiques*, Paris, chez la veuve Louis Billaine, 1683. [33]

[1146] Avrillon, *L'année affective, ou Sentiments sur l'amour de Dieu, tirez du Cantique des cantiques. Pour chaque jour de l'année*, Nancy, et se trouve à Paris, chez Pierre-Augustin le Mercier, 1714. [46]

[1147] Frédéric Godet, « Étude sur le Cantique des cantiques », dans *Études bibliques*, Paris, Sandoz et Fischbacher éditeurs, 1873. [97]

[1148] Philippe André, *Le Cantique des Cantiques. Brûlant d'amour et fidèle jusqu'au bout*, Sion, Lillebonne, Éditions Foi et Victoire, 1986. [199]

[1149] Jean-Marie Margreth, *Le Cantique des Cantiques, série d'études*. Revin, MDG Éditions, 1996. [220]

[1150] Paul Dehem, *Le Cantique des cantiques : J'ai descendu dans mon jardin*, présenté dans son texte hébreu par Paul Dehem avec le concours de Malka Kenigsberg, Paris, L'Harmattan, 2004. [240]

Dans ces publication, l'éclatement de la traduction, insérée au sein d'un commentaire, ne permet pas de saisir *via* la traduction la forme que le traducteur lui donne. La forme littéraire qui prime ici, c'est celle du texte, méditation, commentaire exégétique ou philologique, dans lequel les citations s'insèrent.

b- Partitions

Nous avons de plus inclus dans notre corpus deux partitions musicales qui semblent mettre en musique un texte français du Cantique encore inédit. Elles sont très différentes entre elles. La première, celle de Burnouf[1151] (116) est en fait une restitution du plain-chant médiéval sur le Cantique, mais dans la notation musicale occidentale. Cette tentative musicologique s'accompagne d'une traduction française du texte latin du Cantique, qui est lui-même cité. Les mêmes passages du Cantique peuvent être traduits à plusieurs reprises, et parfois de façons diverses.

Le texte français figurant dans la partition publiée en 1928 à la librairie musicale Pierre Schneider[1152] s'inscrit de façon plus traditionnelle dans la page de musique : il figure immédiatement sous la portée, et est marqué dans sa disposition par le rythme auquel il se rattache. Cinq extraits du Cantique sont mis en musique.

Conclusion : Histoire de la réception générique du Cantique des cantiques et histoire de l'exégèse

De la lecture des péritextes des traductions françaises du Cantique du cantique, une impression se dégage que nous tenterons de formuler en conclusion du chapitre, mais également de cette seconde partie consacrée à l'incarnation de la lecture du texte source dans le projet de traduction. L'histoire de la compréhension du Cantique du point de vue de la nomenclature des genres littéraires bibliques est, pour une bonne part, le reflet de l'histoire de l'exégèse du texte, laquelle se décline principalement dans deux directions[1153] : d'une part, analyse des sens littéral et spirituels du Cantique ; d'autre part, analyse, pour reprendre les mots du titre de l'étude de Renan sur le Cantique, du plan, de l'âge et du caractère du poème, qui ressortent de l'analyse du sens littéral du texte. Dans cette étude, nous n'avons pas analysé dans le détail la première direction de l'exégèse du Cantique, dans la mesure où la traduction se fonde sur le sens littéral du texte, le rapport entre la lettre et l'allégorie affleurant cependant dans le cas des paraphrases, ainsi que dans les péritextes. Pour ce qui est de l'exégèse explorant le sens littéral du Cantique, il nous semble qu'elle se concentre en bonne part à une analyse du texte qui recoupe largement la question de l'appartenance du Cantique à un genre littéraire. On le constate lorsque les traducteurs, dans leurs péritextes, précèdent leur traduction d'une explication du genre du Cantique selon eux, cette explication étant souvent elle-même précédée d'une brève récapitulation des théories précédentes. L'intérêt d'une nouvelle traduction du texte est alors justifié, puisque retraduire le Cantique, c'est permettre l'incarnation dans un texte français d'une nouvelle compréhension générique du texte. Pour

[1151] Emile Burnouf, *Le Cantique des cantiques et l'Apocalypse, précédés des éléments musicaux du plain-chant*, Paris, Librairie de l'Art indépendant, 1898. [116]

[1152] *Le Cantique des cantiques*, Paris, éditions du magasin musical Pierre Schneider, 1928. [137]

[1153] Il va sans dire que nous considérons cette description rapide comme extrêmement schématique ; nous n'avons pas pour but d'effectuer ici une histoire de l'exégèse du Cantique des cantiques.

Alfred Kuen, cette détermination générique, primordiale, est de plus la condition d'une exégèse satisfaisante d'un point de vue spirituel :

> S'agit-il d'un chant d'amour profane ? D'un poème allégorique ? D'une pièce dramatique dont chaque personnage a une valeur symbolique ? La première découverte de ces poèmes d'amour dans le recueil des Saintes Ecritures peut être déroutante et l'on comprend que, dès les premiers siècles, certains chrétiens voulaient l'écarter du canon biblique. Si nous voulons tirer un profit spirituel de la méditation du Cantique, il nous faut une clé pour l'interpréter en harmonie avec l'ensemble des écrits bibliques. Nous ne trouverons cette clé qu'en découvrant l'intention primitive de l'auteur du livre et de la raison pour laquelle l'Auteur divin a permis son insertion dans le recueil des écrits inspirés. Mais si nous voulons connaître cette intention, il nous faut d'abord déterminer le genre littéraire de l'écrit : s'agit-il d'une anthologie de poèmes lyriques, d'une pièce de théâtre, d'un texte allégorique, symbolique, ou mythologique.[1154]

Pour Kuen, la compréhension du texte du Cantique passe nécessairement par la découverte de « l'intention primitive de l'auteur [divin] du livre » ; et pour « connaître cette intention, il nous faut d'abord déterminer le genre littéraire de l'écrit ». On mesure ici ce que Kuen doit sans doute aux théories de son époque concernant l'importance accordée à l'analyse du genre littéraire[1155] ; on mesure par ailleurs l'étendue des choix proposés par le traducteur ici, qui rappellent l'éventail générique très large que nous avons décrit plus haut, et qui reflète tant l'histoire de l'exégèse du Cantique que celle de sa traduction. On perçoit comment, pour Kuen, la bonne exégèse, celle qui permettra la « méditation », dépend d'une bonne situation du texte dans cet éventail générique.

Concrètement, cette congruence de l'histoire de l'exégèse du sens littéral du texte et de l'histoire de ses traductions se reflète dans la confrontation dans les péritextes des solutions génériques précédemment adoptées, sur le mode de la réfutation. On lit ainsi chez Vulliaud :

> Cette bergerade [l'hypothèse du berger] devait faire naître l'idée que le poème salomonien était un scénario de théâtre. C'est aussi ce que l'on assura avec aplomb. Bruston a même finalement construit un *mélodrame*. A. Réville préférait que ce fût un *opéra*. Toutefois, les actes ne sont pas coupés uniformément suivant le nombre, ni composés des mêmes scènes. C'est selon le caprice de l'*impresario*, je veux dire de l'exégète ?[1156]

Vulliaud se fait ici critique de l'hypothèse dramatique adoptée entre autres par Renan, Réville, Bruston, en ironisant sur la façon dont l'exégète se fait « *impresario* ». Ce qui est intéressant ici, c'est la façon dont c'est, tout de même, le terme d'exégète qui est employé, et non les termes « commentateur », ou « herméneute », qui auraient été tout aussi envisageables[1157]. Vulliaud se place ainsi, ainsi que les « exégètes » qu'il cite, toujours dans le

---

[1154] Alfred Kuen, *Sagesse et poésie pour notre temps. L'Ecclésiaste, Job, Cantique des Cantiques et les Proverbes*, Braine-L'alleud Editeurs de Littérature Biblique, 1982, p. 11. [195]

[1155] L'exégèse du Cantique aux siècles classique s'incarnent surtout dans la déclinaison de ses divers sens, littéral et spirituels ; la nomenclature générique, si elle est importante notamment pour justifier la valeur littéraire des écrivains bibliques, ne semble pas présentée comme fondamentale en vue de la méditation du texte.

[1156] Paul Vulliaud, *Le Cantique des cantiques d'après la tradition juive*, Paris, Les Presses universitaires de France, 1925, p. 20. [140].

[1157] Certes, l'exégèse n'est pas, en théorie et étymologiquement, spécifiquement réservée aux textes bibliques. Néanmoins, ce terme est tout de même largement devenu synonyme d'analyse des textes sacrés ; et dans le contexte de l'histoire des traductions bibliques, il nous semble révélateur qu'il soit employé préférentiellement aux termes voisins (interprétation, analyse, etc.).

cadre de l'étude des textes bibliques. C'est dans des termes similaires que Reuss évoque les développements sur le genre littéraire du Cantique, dont il propose un tableau synoptique[1158] :

> Pour bien faire voir à nos lecteurs à quels tours de force exégétiques un texte biblique peut se prêter, nous allons leur soumettre quelques uns de ces essais sous la forme d'un tableau comparatif. Mais comme nous ne voulons pas trop multiplier les colonnes de notre *Synopse*, nous nous bornerons à cet égard à deux auteurs plus anciens, qui des premiers ont tenté la fortune en usant de la clef du drame historique, et à quatre de nos contemporains, généralement connus comme hébraïsants hors ligne.[1159]

Pour Reuss, les analyses génériques de ces six traducteurs du Cantique, tous tenants de l'hypothèse dramatique, relèvent du « tour de force exégétique » ; cette expression nous confirme que l'exploration générique du Cantique relève, pour Reuss, comme pour Vulliaud, de l'exégèse biblique. Reuss de plus met ici le doigt sur une spécificité du Cantique : ce texte se prête à des « tours de force exégétiques », c'est-à-dire qu'il supporte une analyse exégétique qui le rattache à des genres littéraires fort différents les uns des autres. D'où notre thèse : l'histoire des traductions du Cantique coïncide en bonne part l'histoire de l'exégèse du texte ; les traductions sont, pour certaines du moins, le lieu de l'incarnation d'une lecture générique du Cantique.

En cela, l'histoire des traductions du Cantique des cantiques se distingue fortement de celle des traductions de la littérature profane. Une nouvelle traduction d'une pièce de Shakespeare est justifiée par la caducité linguistique des précédentes, voire par les besoins d'une nouvelle mise en scène, plus volontiers que par la découverte ou l'invention d'une nouvelle théorie en justifiant l'appartenance générique. Au contraire, l'indistinction générique du Cantique, aux yeux d'un lecteur occidental du moins, se prête particulièrement à des interprétations divergentes. D'où la possibilité d'une multiplication des traductions, dont un des motifs d'existence (absolument non exclusif) peut être le sentiment d'un traducteur d'avoir découvert, pour reprendre le sous-titre de l'ouvrage consacré par Renan au Cantique, « le plan, l'âge et le caractère du poème ». Dans la mesure où l'introduction d'une nouvelle solution générique est un facteur de nouveauté, qui peut constituer l'intérêt d'une nouvelle traduction pour les éditeurs, la plasticité générique du Cantique des cantiques est une des raisons de la multiplication de ses traductions.

Cette diversité des lectures génériques, reflétée dans la diversité formelle des traductions, semble atteindre dans le cas du Cantique un paroxysme, qui n'est pas atteint dans les traductions des autres livres bibliques[1160], et que l'on mesure à la variété formelle de ses traductions dans les Bibles intégrales. Mais cette diversité est également sans commune mesure avec la traduction de la littérature profane.

[1158] Ce tableau confronte la façon dont le Cantique a été compris comme drame, et traduit en tant que tel, par Jacobi (1771), Staedlin (1792), Ewald (1826), Boettcher (1850), Hitzig (1855), Renan (1860). On notera au passage l'importance de l'exégèse allemande, bien avant Gunkel, dans l'exploration du genre littéraire du Cantique.

[1159] Edouard Reuss, *La Bible, traduction nouvelle avec introductions et commentaires*, par Edouard Reuss, Paris, Sandoz et Fischbacher, Libraires éditeurs, 1874-1879, tome 8, p. 22.

[1160] Il existe des traductions versifiées des Psaumes, mais aucune n'en donne une version dramatique. Job est peut-être le livre de la Bible hébraïque qui, avec le Cantique, se prête le mieux à une multiplicité de lectures génériques, notamment parce qu'il a donné lieu à des traductions ou adaptations théâtrales sur le mode de la parodie. Sur ce point, voir notre contribution au tome de l'Histoire des traductions en langue française consacré au XIX^e^ siècle (à paraître aux éditions Verdier), dans laquelle nous donnons un panorama des diverses lectures génériques des livres les plus traduits dans des éditions.

Les sonnets de Shakespeare sont traduits de telle sorte que, quand bien même on les traduirait en prose, leur poéticité apparaît, ne serait-ce que dans les péritextes, et dans le fait qu'on les nommera toujours « sonnets », et non « drames ». Le *Faust* de Goethe n'est pas traduit sous forme de roman, ni aménagé en cinq actes pour le rendre conforme aux normes du théâtre français. L'*Iliade* et l'*Odyssée*, ainsi que la poésie antique en général, ont peut-être davantage, dans l'histoire de leur traduction, donné lieu à une spéculation des traducteurs et des théoriciens sur leur classification générique, et sur la façon dont il fallait les traduire, notamment à cause de leur place historique dans la querelle des Anciens et des Modernes. Mais les divergences dans la conception du genre littéraire des textes de la poésie profane occidentale n'atteignent pas celles qui touchent la poésie sacrée, et en premier lieu le Cantique des cantiques.

Nous aboutissons donc à la constatation surprenante qu'un texte sacré, inclus dans le canon, donne lieu à des traductions plus divergentes, et en bonne part plus libres (du fait des ajouts, et notamment des inserts manifestant les découpages du texte), que les textes littéraires. Cela met à mal le postulat souvent répandu selon lequel les textes sacrés doivent être traduits plus littéralement que les textes profanes. Dans les faits, nous constatons que le Cantique ne donne pas systématiquement lieu à une traduction littérale, si nous considérons comme « littérale » la traduction qui se contente de rendre le texte reçu sans jeux de transposition lexicales ou génériques. Dans l'évolution des aménagements génériques qui sont peut-être l'aspect le plus manifeste de l'histoire des traductions de ce texte, nous constatons que le rapport à la littéralité imposée par le sacré est loin d'être celui de la traduction littérale du texte reçu. Au contraire, et parfois même pour des raisons qui tiennent à la sacralité que les traducteurs confèrent au texte, la traduction est le lieu où s'incarne une exégèse qui est quant à elle un réel travail sur la lettre, sur le texte source. La traduction fonctionne ainsi, pour le corpus biblique peut-être à un degré encore supérieur que pour la littérature profane, comme la manifestation d'une lecture, voire de lectures croisées, qui se manifestent par un dispositif d'aménagements qui, s'ils ont pour but de rendre explicite une lecture particulière de la lettre, s'éloignent en ce qu'ils comportent de clarification, de la littéralité.

Troisième partie : microlectures

La troisième et dernière partie de notre travail, qui est aussi la plus longue, consiste en une série de microlectures. À ce stade de notre travail, nous rentrons véritablement dans les textes des traductions en langue française du Cantique des cantiques, au-delà de considérations d'ordre général sur le choix du texte source ou la forme littéraire revêtue par les traductions. Nos analyses reposeront de ce fait sur des principes davantage linguistiques que dans les deux parties précédentes.

Ces microlectures s'organisent selon un principe de variation de l'angle de vue avec lequel notre corpus est abordé. Les trois chapitres constituant cette partie se caractérisent chacun par un type d'approche spécifique des textes, avec en commun cependant la volonté de proposer des microlectures, échappant autant que possible aux généralisations *a priori*. Le premier chapitre, consacré quelques études de cas centrés autour de la figures de plusieurs traducteurs du Cantique, se distinguera des deux suivants qui seront consacrés à des problématiques d'ordres plus traductologiques.

Dixième chapitre : Les traducteurs et leur traduction. Études de cas

I- Méthodologie : la notion d'« horizon du traducteur »

L'étude de l'interaction entre le parcours des traducteurs et le texte même de leurs traductions est motivée par une hypothèse que nous empruntons à Henri Meschonnic : « la traduction dit qui traduit »[1161]. Ces théories sont développées dans *Poétique du traduire* :

> Oui, il y a du palimpseste dans la traduction. Et paradoxalement plus encore que dans l'adaptation. En grattant la traduction, ce n'est pas tant le texte, l'original, qu'on découvre, que ce qui échappe communément au traducteur : sa théorie du texte, et du langage. Sous l'énoncé traduit, c'est même ce sous-texte qui envahit le post-texte. Dès qu'on cherche le comment, le quand, le pourquoi, ce n'est plus la traduction qu'on voit, et le texte d'origine encore moins. C'est le traduire. Son historicité, c'est-à-dire sa situation et sa relation à une poétique, présente ou absente.[1162]

Meschonnic évoque ici la « théorie du texte, et du langage » qui se révèle à travers la traduction. Plus concrètement, nous dégagerons dans ces propos deux axes que nous tenterons d'analyser à travers les études de cas qui suivent. D'une part, la traduction rend perceptible une forme de compréhension du texte, en l'occurrence du Cantique : s'y révèle le statut qui

---

[1161] La formule est contenue dans *Pour la poétique II ; Epistémologie de l'écriture, poétique de la traduction*, Paris, Gallimard, coll. « Le Chemin », 1973, p. 410.

[1162] Henri Meschonnic, *Poétique du traduire*, Lagrasse, Verdier, 1999, p. 185. Il convient de préciser ce qu'entend Meschonnic par « traduction » et par « adaptation », dans la mesure où ces mots revêtent ici des sens différents de ceux que nous leur avons donnés dans la première partie de cette étude, et de ceux qui leurs sont généralement conférés. Meschonnic prend le soin de définir ce qu'il entend en utilisant ces termes, dans la suite du chapitre de *Poétique du traduire* dont est tiré le passage cité : « Je définirais la traduction la version qui privilégie en elle le texte à traduire et l'adaptation, celle qui privilégie (volontairement ou à son insu, peu importe) tout ce hors-texte fait des idées du traducteur sur le langage et sur la littérature, sur le possible et l'impossible (par quoi il se situe) et dont il fait le sous-texte qui envahit le texte à traduire. ». Il va sans dire que la plupart des versions habituellement considérées comme des « traductions », y compris dans notre propre analyse, seraient ainsi pour Meschonnic des « adaptations ».

est donné (livre poétique, livre sacré, etc.) à ce livre biblique ; en d'autres termes, la traduction incarne une lecture spécifique du texte. D'autre part, la traduction reflète une « théorie du langage », qui articule une théorie des langues – par exemple la croyance à un « génie » de la langue française conditionnant le respect de normes linguistiques prédéfinies, et, ce qui est plus difficile à évaluer, une conception du rapport entre signifiant et signifié, entre forme et sens, qui est particulièrement cruciale dans le cas d'un texte biblique considéré par une bonne part de ses traducteurs comme révélé ou inspiré.

Afin de décrire et d'analyser le travail des traducteurs du Cantique, nous nous appuierons également sur les concepts définis par Antoine Berman : la reconstitution de « l'horizon du traducteur » et du « projet de traduction » seront les lignes directrices de la série d'études de cas. Il ne s'agira pas principalement de déterminer précisément et exhaustivement quels étaient les outils (dictionnaires, concordances, traductions préexistantes…) dont disposaient les traducteurs ; le cadre de cette étude ne permet pas d'effectuer les recherches nécessaires pour ce faire. Quand bien même ce serait possible, encore reste-t-il une part d'arbitraire, dans le sens de libre arbitre dans le choix de tel mot à partir de tel dictionnaire ; ce n'est pas parce que tel traducteur possède le dictionnaire de Münster ou celui de Sander et Trenel qu'il y puise l'ensemble de son lexique. Nous utilisons le concept d' « horizon du traducteur » dans la mesure où, à travers un certain nombre d'éléments, souvent lacunaires (formation, âge, appartenance confessionnelle, outils lexicographiques du traducteur, etc.), il est possible d'esquisser les conditions dans lesquelles se réalise le travail de traduction, qui s'en trouve influencé, même si l'on ne saurait réduire l'influence de l'horizon du traducteur à un déterminisme historique et social total. Le concept d' « horizon du traducteur », est défini par Antoine Berman en ces termes :

> On peut définir en première approximation l'horizon comme l'ensemble des paramètres langagiers, littéraires, culturels et historiques qui « déterminent » le sentir, l'agir et le penser d'un traducteur. Je mets « déterminent » entre guillemets, car il ne s'agit pas de simples déterminations au sens de conditionnements, que ceux-ci soient pensés de façon causale ou de façon structurale.[1163]

Le concept d'horizon est emprunté par Berman à l'herméneutique moderne. Jauss dans *Pour une esthétique de la réception*[1164], dans le cadre de l'élaboration d'une théorie de l'histoire de la littérature perçue en partie comme histoire de la lecture des textes, définit la notion d'horizon d'attente en ces termes :

> L'analyse de l'expérience littéraire du lecteur échappera au psychologisme dont elle est menacée si, pour décrire la réception de l'œuvre et l'effet produit par celle-ci, elle reconstitue l'horizon d'attente de son premier public, c'est-à-dire le système de références objectivement formulable qui, pour chaque œuvre au moment de l'histoire où elle apparaît, résulte de trois facteurs principaux : l'expérience préalable que le public a du genre dont elle relève, la forme et la thématique d'œuvres antérieures dont elle présuppose la connaissance, et l'opposition entre langage poétique et langage pratique, monde imaginaire et réalité quotidienne.[1165]

Jauss définit l'horizon d'attente dans le contexte de la réception des textes par leurs lecteurs ; il nous semble pertinent d'étendre la notion d'horizon d'attente aux lecteurs de

[1163] Antoine Berman, *Pour une critique des traductions : John Donne*, Paris, Gallimard, 1995, p. 79.
[1164] Hans Robert Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, traduit de l'allemand par Claude Maillard, Paris, Gallimard, 1978.
[1165] *Ibid*, p. 54.

traductions, qui, encore davantage dans le domaine de la traduction biblique que dans celui de la traduction littéraire, ont un certain nombre d'attentes qui peuvent relever des trois facteurs énoncés par Jauss. Mais au-delà de l'application de l'horizon d'attente à la lecture des traductions, on peut transposer la notion d'horizon au travail même du traducteur. La traduction est en effet autant lecture qu'écriture, et participe elle-même d'un processus de réception du texte traduit. L'histoire des traductions du Cantique des cantiques est en un sens également une histoire des lectures de ce texte.

Nous définissons donc la notion d'horizon du traducteur dans un sens un peu plus large que celui donné par Berman, en l'articulant autour de deux pôles. Le premier, dans une perspective jaussienne, est axé autour de l'ensemble des facteurs (historiques, théologiques, stylistiques, etc.) qui influent sur la réception du texte biblique par le traducteur. Le second pôle, davantage proche de la définition donnée par Berman dans *Pour une critique des traductions*, est centré sur la réalité du travail du traducteur, notamment la détermination de sa profession, de sa formation, de ses outils de travail, mais également des théories de la traduction, explicites ou non, qui influent sur sa pratique. L'articulation de ces deux pôles doit permettre de rendre en partie intelligible le produit de l'opération traductive, en en montrant également tout ce qui échappe aux tentatives de déterminations – et singulièrement, comment les traductions reflètent imparfaitement les présupposés théoriques sur les textes bibliques ou sur la traduction énoncés par les traducteurs.

Partant de là, nous abordons le « projet de traduction », c'est-à-dire la conception de la traduction qui se dégage explicitement ou non du texte traduit. Pour ce faire, nous situons le texte traduit dans le contexte de la publication dans laquelle il paraît. Ces deux notions d'horizon et de projet seront au cœur de notre démarche. Nous n'adoptons pas, dans chacune des études de cas qui suivent, de plan systématique, afin d'adapter notre analyse aux spécificités des textes étudiés. Toutefois, nous tentons à chaque fois de dresser un relevé, le plus exhaustif possible, de la réception des traductions par les traducteurs ultérieurs du Cantique des cantiques. Ce relevé a une signification à la fois quantitative et qualitative : il permet de se faire une idée de ce qu'on pourrait appeler le taux de réaction provoquée par les traductions, indépendamment de leur diffusion réelle[1166]. Il permet par ailleurs d'analyser ce qui est retenu d'une traduction, et dans quels termes ; notamment, si elle est critiquée à cause de sa qualité linguistique ou de l'orientation exégétique qui l'accompagne. Il s'agira en définitive de voir comment les traductions évoquées fonctionnent comme modèles ou, plus souvent peut-être, comme repoussoirs pour les re-traducteurs postérieurs.

À défaut d'aborder en détail le travail de chaque traducteur, nous consacrons une brève étude à plusieurs traducteurs du Cantique des cantiques. Le choix s'est opéré en fonction de plusieurs critères, que les exemples qui suivent ne réunissent pas systématiquement. Ces critères sont l'importance historique *a priori* des traductions ; l'importance littéraire *a priori* des auteurs des traductions ; l'introduction de nouveauté tant formelle que stylistique dans les traductions à l'échelle de notre corpus ; la fréquence des citations des traducteurs par les traducteurs postérieurs. On ne pouvait pas faire l'économie d'une analyse succincte de la place qu'occupe le Cantique parmi la production littéraire et théorique de Voltaire, de Claudel. Il s'agira également de mettre en lumière des traducteurs moins visibles *a priori*, que ce soit à cause de la moindre diffusion de leurs traductions ou de leur faible notoriété, qui néanmoins présentent des intérêts historiques et théoriques importants.

[1166] Ainsi la traduction de Voltaire est sans doute moins lue que celle de la Bible de Port-Royal, mais elle est bien plus fréquemment mentionnée par les traducteurs ultérieurs (Voir Voltaire, *Précis de l'Ecclésiaste et du Cantique des cantiques en vers,* Liège, chez J. F. Bassompierre, 1759. [57])

L'ordre dans lequel nous aborderons le travail de ces traducteurs sera l'ordre chronologique de la parution des publications. Nous tenterons ainsi de situer chaque traducteur dans son contexte, mais surtout de montrer comment la traduction du Cantique ne peut se faire dans un simple rapport du traducteur à un texte source. Dès lors que traduire les textes bibliques, c'est retraduire, les traducteurs se positionnent par rapport aux traductions préexistantes, afin de justifier leurs propres choix. Nous nous demanderons donc dans quelle mesure, et par quels moyens, les traductions provoquent une rupture par rapport aux traductions précédentes, tout en en montrant la relativité. En effet si certains traducteurs renouvellent fortement la traduction du Cantique, cela ne suffit pas à ce que leur traduction constitue un tournant dans l'histoire des traductions de ce texte. Il s'agira donc d'évaluer au coup par coup la reprise des innovations, et la constitution éventuelle des nouveautés en tradition, tout en distinguant bien plusieurs niveaux en la matière. Concrètement, l'introduction des numéros de verset dans l'édition réalisée par Robert Estienne[1167] est ensuite reprise à peu près systématiquement et se constitue en norme ; la traduction dramatique de Renan[1168] connaît une réelle postérité et peut être considérée comme fondatrice d'une forme d'école de la traduction du Cantique, sans pour autant s'imposer comme modèle majoritaire ; le système de blancs adopté par Meschonnic[1169] pour rendre compte des *ṭe'amim* est commenté et approuvé par la critique, sans pour autant être repris par les traductions ultérieures, etc.

II- Sébastien Castellion

La traduction française du Cantique des cantiques par Sébastien Castellion paraît en 1555 dans la traduction intégrale qu'il donne de la Bible[1170]. Les rééditions récentes de la Bible de Castellion par Pierre Gibert[1171] ; des *Livres de Salomon* par Nicole Gueunier et Max Engammare[1172] ; les analyses proposées dans *Le Cantique des cantiques à la Renaissance*[1173] par Max Engammare sur le conflit Calvin-Châteillon[1174] ; le récent colloque tenu à Nanterre[1175] marquent un renouveau de la recherche sur ce personnage tout à fait singulier. La place du Cantique dans sa réflexion sur la Bible, ses traductions latine et française du Cantique ont été précisément décrites notamment par les travaux de Max Engammare, nous ne prétendons donc pas apporter d'analyses fondamentalement nouvelles sur la question. Nous introduirons en revanche quelques éléments sur réception de la traduction de Castellion

---

[1167] *Les Proverbes de Salomon. L'Ecclesiate. Le Cantique des cantiques. Le livre de la Sapience. L'Ecclesiastique*. De l'imprimerie de Robert Estienne. 1552. [6]

[1168] Ernest Renan, *Le Cantique des Cantiques*, traduit de l'hébreu avec une étude sur le plan, l'âge et le caractère du poème, Paris, Michel-Lévy frères, 1860. [80]

[1169] Henri Meschonnic, *Les cinq rouleaux*, Paris, NRF Gallimard, 1970. [177]

[1170] Sébastien Castellion, *La Bible nouvellement translatée, avec la suite de l'histoire depuis le tems d'Esdras iusqu'aux Maccabées, depuis les Maccabées jusqu'a Christ. Item avec les annotacions sur les passages difficiles, Bâle*, Jehan Hervage, 1555. [8]

[1171] Sébastien Castellion, *La Bible*, préface de Pierre Gibert et Jacques Roubaud ; notes et commentaires de Marie-Christine Gomez-Géraud, Paris, Bayard, 2005.

[1172] Sébastien Castellion, *Les Livres de Salomon*, Edités, introduits et annotés par Nicole Gueunier et Max Engammare, Genève, librairie Droz, 2008.

[1173] Max Engammare, *Qu'il me baise des baisiers de sa bouche. Le Cantique des cantiques à la Renaissance, étude et bibliographie*, Genève, Droz, 1993.

[1174] Max Engammare adopte « la graphie que Châteillon lui-même et ses fils utilisaient quand ils écrivaient en français » (Engammare ouvrage cité, p. 9) ; nous conservons quant à nous la graphie traditionnelle, qui est celle qui figure sur la page de titre de la Bible française de Castellion.

[1175] « Sébastien Castellion, des Écritures à l'écriture », colloque international organisé par Marie-Christine Gomez-Géraud, Université de Paris-Ouest-Nanterre-La Défense, 15-16 avril 2010.

chez les traducteurs ultérieurs du Cantique des cantiques. Leur lecture tend à prouver que Castellion, pour avoir été critiqué, n'a pas été lu pour autant.

1- L'avertissement du traducteur, énonciation d'un projet de traduction

Castellion travaille apparemment à sa traduction française à partir du moment où paraît sa Bible latine. Max Engammare estime à 1551 ou 1552 le début de cette traduction. Il s'agit bel et bien d'une nouvelle traduction depuis l'hébreu, même si Richard Simon estime qu'il s'agit d'une « simple traduction de la latine ». Castellion, d'après Max Engammare, se fonde essentiellement sur le texte massorétique, et « avait certainement sur son bureau la deuxième édition de la Bible rabbinique de Jacob ben Chayim imprimée par Daniel Bomberg en 1524-1525 à côté de sa propre traduction latine de 1551, sans jamais la copier »[1176].

La Bible française de 1555 comporte un vaste et riche « avertissement touchant sur cette translation », fondamental pour comprendre la démarche du traducteur. Les lignes principales sont les suivantes. D'abord, Castellion écrit pour être lu de ceux qui ne peuvent avoir accès aux sources anciennes, à l'hébreu, au grec et au latin. Il mentionne à plusieurs reprises dans l'avertissement les destinataires de sa traduction : « j'écris ici pour les François, qui n'ont que faire de ces langues tant étranges »[1177] [les langues anciennes] ; « quant au langage François, j'ai eu principallement égard aux idiots, et pourtant ai-je usé d'un langage commun e simple, e le plus entendible qu'il m'a été possible »[1178]. Les « idiots » ne sont pas à comprendre dans le sens actuel du terme, mais comme les lecteurs francophones ne comprenant pas le sens du lexique issu de l'hébreu et surtout du grec et du latin. Ensuite, Castellion reconnaît les difficultés qui se posent au traducteur de la Bible : « il faut entendre qu'il y a en la Bible beaucoup de difficultés, les unes es mots, les autres au sens, e les autres en tous deux »[1179]. Cette typologie des difficultés de la Bible est doublée, un peu plus loin, par la distinction de deux « matières » de la Bible : « Quant aux matieres, les unes sont charnelles, e les autres spirituelles. J'appelle charnelles celles qui peuvent être entendues par entendement humain, même sans esperit prophetique […] »[1180]. Castellion estime que le traducteur ne peut comprendre l'intégralité de l'écriture, en l'absence d'un « esprit prophétique ».

La conjonction de ces deux lignes mène Castellion à des choix linguistiques tout à fait originaux[1181]. D'une part, la distinction entre matières charnelles et spirituelles, selon Carine Skupien-Dekens, fait que Castellion « introduit […] ici une limite infranchissable entre ce qu'il estime pouvoir comprendre et donc traduire correctement, et ce qui est du ressort de l'Esprit Saint. C'est pourquoi il se refuse à gloser le texte de sa traduction et ses commentaires, rares, sont exclusivement réservés à la compréhension de choses "charnelles". Ainsi donc seule la *lettre*, seule part humaine de la Bible, peut être travaillée »[1182]. Mais du même coup, « à partir du moment où on peut concevoir que l'inspiration de l'Esprit ne porte pas sur la lettre, la langue devient maniable et perfectible »[1183]. Castellion dans son

---

[1176] Dans les *Livres de Salomon*, ouvrage cité, p. 256.
[1177] *La Bible*, Paris, Bayard, 2005, p. 107.
[1178] *Ibid*.
[1179] *Ibid*., p. 105.
[1180] *Ibid*.
[1181] Sur les choix linguistiques de Castellion, voir les travaux de Carine Skupien-Dekens, notamment *Traduire pour le peuple de Dieu: La syntaxe francaise dans la traduction de la Bible par Sebastien Castellion*, Genève, Librairie Droz, 2009, et le chapitre intitulé « Castellion et la langue cible » dans *La Genèse,* éditée, introduite et annotée par Jacques Chaurand, Nicole Gueunier, Carine Skupien Dekens, avec la collaboration de Max Engammare, Genève, Droz, 2003.
[1182] *La Genèse,* ouvrage cité, p. 49.
[1183] *Ibid*, p. 46.

« avertissement » élabore notamment une réflexion sur le choix du lexique, en montrant la part d'arbitraire lorsqu'il s'agit de traduire des textes dont l'identification des référents est souvent malaisée[1184].

Nous ne reviendrons pas sur les innovations lexicales de Castellion, caractéristique majeure de sa traduction de la Bible, qui sont analysées dans les travaux de Carine Skupien-Dekens, et également abordées de façon synthétique dans le chapitre consacré au seizième siècle dans *Les Bibles en français*[1185]. Nous verrons néanmoins dans quelle mesure la traduction du Cantique semble rendre compte des principes énoncés dans l'avertissement, et si la lettre de la traduction confirme le statut de texte profane que lui aurait conféré Castellion.

2- La traduction du Cantique des cantiques par Castellion, signe d'une lecture profane ?

Max Engammare analyse dans *Le Cantique des cantiques à la Renaissance* les raisons du conflit entre Castellion et Calvin au sujet, notamment, du Cantique des cantiques[1186]. Ce conflit a lieu au début de l'année 1544, alors que Castellion est principal du Collège de Rive. Castellion affirmerait d'après ses opposants « que le Cantique est un livre d'amour impudique que Salomon écrivit non guidé par le Saint Esprit »[1187]. Malheureusement, selon Max Engammare, il n'existe pas de sources de la main de Castellion qui confirment cette opinion sur le Cantique, mais uniquement les *Registres du Conseil* genevois en date du 28 janvier 1544 ; une attestation de Calvin[1188] ; plus tard des propos de Théodore de Bèze dans la *Vie de Jean Calvin* composée en 1564.

Pour Max Engammare, les traductions du Cantique données par Castellion dans sa Bible latine puis dans sa Bible française tendent à montrer que Castellion refuse le sens allégorique du Cantique, si ce n'est qu'il considère le Cantique comme purement profane.

La traduction du Cantique dans la Bible latine de 1551[1189] précède la traduction française. Elle se caractérise par une forme d'esthétique catullienne, tant dans l'emploi extrêmement prolixe de diminutifs (Max Engammare, dans l'introduction au Cantique de la traduction des livres de Salomon[1190], précise que la traduction latine du Cantique en compte quatre-vingt-dix), que dans la mention toute profane des divinités latines « Cupido[1191] » et « Orcus » en Ct 8,6. Nicole Gueunier note que Bèze lui-même s'adonne au penchant du beau style latin, ce qui prouve donc que Castellion n'est pas le seul à mettre le Cantique en latin avec une délectation toute littéraire :

> Et en 1584, Théodore de Bèze lui-même édita une paraphrase du *Cantique* en vers latins, où, entre autres mignardises, abondaient les diminutifs : *ocelluli, corculum, bellula, amicula, voculae, venustulae*…, ce que lui reprocha amèrement Gilbert

[1184] Nous commenterons le passage en question de l'avertissement dans la section du onzième chapitre consacrée à la traduction des *realia*.
[1185] Pierre-Maurice Bogaert (dir.), *Les Bibles en français : histoire illustrée du Moyen-Âge à nos jours*, Turnhout, Brepols, 1991, p. 82-86.
[1186] Max Engammare, ouvrage cité, p. 9-18.
[1187] *Ibid*., p. 10
[1188] Max Engammare cite un passage que l'on trouve dans les *Calvini opera* 11, cols. 674-676.
[1189] Sébastien Castellion, *Biblia, interprete Sebastiano Castalione. Unà cum ejusdem annotationibus*, Basileae, per Jacobum Parcum, sumptibus Joannis Oporini, 1551.
[1190] Max Engammare, dans *Les livres de Salomon*, ouvrage cité, p. 255.
[1191] Singulièrement, on retrouve la mention de « Cupido » dans la traduction française de Ct 8,6 : « car amour êt aussi puissant que la mort : Cupido êt dur comm'Enfer : ses traits sont allumés du feu du Seigneur ». La mention de « Cupido » est cependant tempérée par le « feu du Seigneur », qui semble renvoyer à la divinité dans une perspective monothéiste.

Génébrard dans l'*Admonitio ad Ministros Genevenses* précédant son propre commentaire du *Cantique*, publié, lui, en 1585.[1192]

Bèze lui-même, qui défendait une lecture allégorique du Cantique, adoptait un style, celui de la paraphrase en vers latin, qui se rapproche lui aussi des écrivains de l'antiquité païenne. Néanmoins, pour Nicole Gueunier, cette traduction catullienne du Cantique « pourrait témoigner d'une sorte de critique indirecte : traduire le *Cantique* dans le style d'une pastorale galante serait une autre façon, peut-être plus ou moins consciente, de mettre en doute la valeur religieuse d'un texte »[1193]. Bèze en tout cas tombe dans les travers – si travers ce sont – qu'il reprochait à Castellion.

Outre la présence surprenante dans le texte français du terme « Cupido » pour traduire אהבה ['ah^{a}b̲āh], un indice peut-être plus flagrant du refus de la lecture allégorique du Cantique par Castellion serait à trouver du côté des péritextes du Cantique, tant dans la version latine que dans la version française. En effet, comme le relève Max Engammare, « aucune annotation finale n'existe pour le Ct dans les trois éditions latines et dans la française »[1194] ; par ailleurs les noms des locuteurs, insérés de manière abrégée dans sa traduction par la mention de Sal. (Salomon) et Sul. (Sulamith), font référence au sens littéral du texte (perçu comme un dialogue amoureux de Salomon et Sulamith), et non aux diverses lectures allégoriques[1195].

Pour ce qui est du travail plus proprement linguistique de Castellion, il semble qu'il ait fort bien réalisé, dans le Cantique, le programme fixé dans l'avertissement : dans son cas, l'écart est très minime entre représentation de son projet dans les péritextes, et réalisation du projet dans la traduction.

Si l'on en croit les notes très précises proposées par Max Engammare à la suite de la traduction du Cantique dans l'édition des *Livres de Salomon*[1196], Castellion suit de près le texte massorétique, ne retenant les leçons de la Vulgate et la Septante qu'en de rares occasions. Ainsi, il ne traduit pas la plupart des noms propres contrairement à la « tentative obstinée de tout traduire »[1197] de la Septante. Il met « fleur de Saron » en 2,1 ; « par dessus les mons Bather » en 2,17…), à l'exception de 6,4 où il écrit « Tu es aussi belle qu'un tirse ». Ce faisant, il ne va pourtant pas dans le sens de la Septante qui traduit תרצה [tirṣāh] par « εὐδοκία ». La lecture du Cantique confirme la volonté, exprimée dans l'avertissement, de donner une version « entendible », dans un français débarrassé du recours au vocabulaire grec ou hébreu. Le vocabulaire choisi pour rendre les *realia* (parties du corps, végétation…) est marqué par une concrétude non dépourvue d'une teinte pastorale. Le choix de « tettins » pour traduire l'hébreu שדים [šāḏayim] s'écarte des choix de Lefèvre et d'Olivétan qui mettaient « mammelles », mot qui sera utilisé par la suite dans la plupart des Bibles françaises jusqu'au

[1192] Dans un article consacré au « *Cantique des cantiques* dans la Bible latine de Castellion », publié dans *Biblia. Les Bibles en latin au temps des Réformes*, Paris, PUPS, 2008, sous la direction de Marie-Christine Gomez-Géraud, p. 154.
[1193] Ibid.
[1194] Max Engammare, *Qu'il me baise des baisiers de sa bouche. Le Cantique des cantiques à la Renaissance, étude et bibliographie*, ouvrage cité, p. 13.
[1195] Qui pourtant transparaissaient dans le découpage dramatique du Cantique à l'époque de Castellion, y compris dans les Bibles Genevoises. Engammare rappelle dans l'introduction au Ct des *Livres de Salomon*, (ouvrage cité, p. 270-271), la mention des personnages dans l'Aldine de 1518, et la mention des locuteurs dans les éditions de 1535 et de 1538 d'Olivétan. Dans cette dernière, le découpage devient spirituel.
[1196] *Les Livres de Salomon*, ouvrage cité, p. 292-312.
[1197] L'expression est de Jacqueline Moatti-Fine, dans *Le Pentateuque d'Alexandrie*, Cécile Doigniez et Margerite Harl (dir.), texte grec et traduction, Paris, les éditions du Cerf, 2001, p. 72.

XIX^e siècle. Le mot de « tettins » quant à lui, qui est celui qu'emploie Marot dans les blasons « du beau tettin » et « du laid tettin », dénote davantage l'érotisme du texte. Castellion par ailleurs emploie quelques diminutifs hypocoristiques : « templettes » (1,11) ; « colombelle » (2,14) ; « brebiettes » (4,2), etc., qui vont dans le sens d'une lecture pastorale du texte. Le lexique employé par Castellion est ainsi teinté d'une légère couleur littéraire voire profane, même si cela ne suffit pas à décider de l'interprétation que le traducteur fait du Cantique. Le redoublement du titre (« Le Cantique des cantiques, c'est-à-dire la chanson des chansons ») peut donner au Cantique une coloration pastorale profane, mais il faut noter avec Max Engammare que dans la traduction de Castellion, pour traduire שיר [šir] « chanson est le plus fréquent, même en contexte religieux[1198] ».

En revanche, ce qui est plus tangible, c'est que les choix de Castellion s'opposent fréquemment tant à la leçon de la Vulgate qu'aux traductions de Lefèvre et d'Olivétan. Par exemple, les connotations traditionnellement associées aux couleurs dans la culture occidentale, et qu'on perçoit à travers les traductions, mais aussi les représentations iconographiques du Cantique, semblent s'estomper sous sa plume. Ainsi en 1,5 : « Vrai êt que je suis brunette : mais je suis autant jolie […] ». Castellion conserve d'un point de vue syntaxique la leçon de la Vulgate (« nigra sum sed formosa »), qui donne une valeur d'opposition au ו, au *waw* hébreu, mais il atténue l'idée sous-jacente que la joliesse et la noirceur sont contradictoires, en substituant au « nigra » (Olivétan met « brune » et Lefèvre « noire ») un « brunette » qui peut autant se rapporter à la couleur des cheveux que de la peau. Ailleurs au contraire, il utilise dans la description du bien-aimé au chapitre 5 l'expression « blanc et rousseau », sans semble-t-il qu'il faille comprendre « rousseau » de façon négative.

Par ailleurs, il choisit pour des expressions ayant eu une fortune exégétique certaine une traduction par laquelle il se démarque de la Vulgate et de ses prédécesseurs. Ainsi en 4,12 met-il « vergier enclos » là où Olivétan comme Lefèvre ont écrit « jardin enclos ». Du reste en Ct 4,12 la Vulgate avec son « hortus conclusus » donne une traduction tout à fait conforme à l'hébreu גן נעול [gan nā'ōl] la variante de Castellion ne peut pas être interprétée comme une volonté de coller au texte hébreu, mais plutôt comme une tentative de concilier esthétique générale donnée au Cantique, et refus de l'*hortus conclusus* associé à la Vierge.

3- Éléments de réception

Castellion – avec une graphie de son nom très variable – est cité dans les péritextes de plusieurs des éditions de notre corpus. En parlent les auteurs suivants : M. de la Terrasse (1617, [18]) ; Charles Hersent (1635, [22]) ; Calmet dans son *Commentaire littéral* (1724, [48]) ; J.-B. Delaborde (1842, [71]) ; Albert Réville (1860, [81]), l'Abbé *** (1865, [91]) ; Numa Bès (1872, [92]) ; Charles Bruston (1891, [111]) ; Paul Joüon (1909, [127]), Paul Claudel (1848, [150]).

Les traducteurs citant Castellion le font systématiquement pour critiquer sa position sur le Cantique. Il est notable que tous ces traducteurs à l'exception de Réville sont catholiques et revendiquent de traduire le Cantique à l'aune de son interprétation allégorique autorisée. La querelle sur le Cantique menant à l'expulsion de Genève de Castellion est mentionnée par Réville et Bruston. Le fait qu'il considère le Cantique comme profane (et que c'est une erreur) est tenu pour acquis par Hersent, Réville, Bès, Bruston, Joüon. Sa traduction est à condamner pour son impiété : c'est ce qu'affirme M. de la Terrasse en des termes très violents : « Car à quoy rappeler icy les blasphemes abominables d'un ennemy iuré des chastes

[1198] *Les Livres de Salomon*, ouvrage cité, p. 292.

intentions Castalion […] »[1199] . Calmet réexpose ces thèses sur un ton plus calme, mais qui néanmoins lient elles aussi la question du style et celle de la piété : « Dans le dernier siècle, Châtillon ayant traduit ce Livre avec une certaine affectation de termes trop tendres, & empruntez à des Auteurs profanes, qui peignent des passions dangereuses, son dessein fut fort desapprouvé par tous les Théologiens, même d'entre les Protestans. On crut que c'étoit manquer de respect pour un Ouvrage si sacré, & d'exposer aux railleries des impies, que d'u faire parler l'Epoux, & l'Epouse comme des personnages profanes, & passionnez »[1200]. Delaborde quant à lui déplore que Castellion, comme Voltaire et Grotius, ait commis une « traduction trop libre »[1201].

Il semble toutefois que ces traducteurs n'ont pas attentivement consulté la traduction de Castellion (du reste difficilement accessible en dehors de la Bibliothèque nationale jusqu'à sa réédition récente), mais qu'ils ont jugé de l'entreprise de Castellion d'après ce qu'ils ont appris de la querelle de Castellion et de Calvin, et en l'absence de sources de première main. Pour le reste, seul Calmet cite précisément la prise de parti de Génébrard contre Bèze[1202]. C'est sans doute parce qu'ils ont lu Calmet, et sans avoir consulté la traduction de Castellion, que les traducteurs reprochent à Castellion sa « traduction plus que légère »[1203], sa « traduction trop libre »[1204].

III- Traducteurs de la Bible de Port-Royal

Notre corpus comprend deux éditions du Cantique des cantiques publiées dans le cadre de la Bible de Port-Royal, due pour l'essentiel à Isaac Lemaistre de Sacy. La première[1205] (notice [41] dans le répertoire bibliographique) fait partie de la série des livres de l'Ancien Testament édités séparément chez Guillaume Desprez entre 1672 et 1693. Les livres de l'Ancien Testament y paraissent sous des titres très similaires (« X traduit en français avec une explication tirée des saints Pères & des Auteurs Ecclésiastiques », pour quelques livres on trouve « avec l'explication du sens littéral et du sens spirituel ») ; l'ordre de parution des livres n'est pas celui du canon catholique. Bernard Chédozeau note que Sacy « commence par les livres sapientiaux et, bien sûr, par Isaïe en raison de son importance christologique »[1206].

[1199] M. de la Terrasse, *Les Saintes pensées du sieur de la Terrasse sur le Sacré Cantique des cantiques de Salomon*, Lyon, chez Nicolas Jullieron, 1617, ici n.p. [18]

[1200] Augustin Calmet, *Commentaire litteral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament,* Paris, chez Emery, à Saint Benoist, Saugrain l'aîné, Pierre Martin, 1724. [48]

[1201] J.-B. Delaborde, *Le Cantique des cantiques*, traduit du latin de la Vulgate par J.-B. Delaborde, Paris, chez Debécourt, libraire 1842. [71]

[1202] « Théodore de Bèze, qui avoit été un des plus ardens adversaires de Châtillon, tomba lui-même quelques tems après dans le même défaut, en mettant en petits vers latins fort galans, le Cantique des Cantiques. Il y faisait parler l'Epoux, & l'Epouse d'une manière si peu sérieuse, qu'il s'attira l'indignation, & le mépris de tous les honnêtes gens. Gilbert Genébrard, qui n'entendoit point raillerie sur l'article, & d'ailleurs zélé défenseur de la Religion Catholique, s'éleva contre cet Ouvrage scandaleux de Beze, en releva tout le ridicule, en montra les fautes, le dénonça par une longue lettre qu'il en écrivit aux Ministres Calvinistes, & opposa aux vers badins, & impertinens de cet Auteur, d'autres vers sérieux, & élégans, & composa un savant commentaire de cet ouvrage », dans *Commentaire litteral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, ouvrage cité.

[1203] *Le Cantique des cantiques*, par l'Abbé ****, Paris, E. Repos, Libraire-Editeur, 1865. [91]

[1204] J.-B. Delaborde, ouvrage cité.

[1205] *Cantique des cantiques traduit en françois, avec une explication tirée des saints Pères & des Auteurs Ecclésiastiques*. A Paris, chez Guillaume Desprez, imprimeur et Lib. Ord. Du Roy, 1694, avec Approbations, et Privilège de sa Majesté. [39]

[1206] Bernard Chédozeau, dans *Les Bibles en français : histoire illustrée du Moyen-Âge à nos jours*, ouvrage cité, p. 147. L'importance christologique d'Isaïe est due au fait que c'est dans ce livre (Is 7,14) qu'est exprimée la prophétie de l'Emmanuel, qui pour les chrétiens annonce la naissance du Christ, et pour les catholiques affirme la virginité de sa mère.

Le Cantique des cantiques est le dernier livre de l'Ancien Testament à paraître, bien longtemps après les premiers livres de Salomon.

La seconde[1207] (notice [40] dans le répertoire bibliographique) correspond au tome de l'édition de la Bible intégrale qui contient le Cantique des cantiques, paru chez le même Desprez en 1700. Philippe Sellier résume ainsi le travail des continuateurs des travaux de Sacy (mort en 1684) : « Conformément à la pratique de Sacy lui-même, qui n'avait cessé de revoir et d'améliorer ses traductions, ses successeurs tinrent compte des menues objections adressées par les premiers lecteurs et remplacèrent de rares termes vieillis. Ils revirent les textes dans les langues originales et indiquèrent en note toutes les différences qui subsistaient entre ces originaux et la Vulgate »[1208]. C'est le tome VII qui contient la traduction du Cantique ; il comprend « Les proverbes de Salomon, l'Ecclesiaste, Le Cantique des cantiques, la Sagesse, l'Ecclesiastique ».

La traduction est identique dans ces deux éditions, mais les péritextes varient considérablement.

1- Le problème de l'identification du traducteur

L'identification de l'auteur de la traduction du Cantique des cantiques dans la Bible de Port-Royal pose problème. La Bible de Port-Royal est fréquemment désignée comme « Bible de Sacy »[1209], mais Isaac Lemaistre de Sacy n'en est pas l'auteur unique. Il est en effet mort en 1684, près de dix ans avant la parution des derniers livres de l'Ancien Testament, et, donc, du Cantique. Par ailleurs, Sacy, s'il est l'auteur de tout ou partie de la traduction, n'est pas l'auteur des « grandes explications » publiées après sa mort ; or on ne saurait réduire la Bible de Port-Royal à la seule traduction, faisant abstraction des explications, et de la place de la Vulgate éditée en vis-à-vis. Sacy est quoi qu'il en soit un personnage clé de l'entreprise traductive de Port-Royal, sur lequel on apportera quelques détails. D'après l'encart consacré par Chédozeau à Sacy dans *Les Bibles en français*[1210], Louis Isaac Le Maistre de Sacy, né en 1613, prêtre catholique, est un traducteur prolixe. Il traduit les *Hymnes* du latin, « Térence, qu'il épure, *L'imitation de Jésus-Christ* (1662), les *Psaumes* (1665), le *Nouveau Testament* dit "de Mons" (1667) »[1211]. L'entrée en traduction de Sacy ne s'est donc pas fait par le biais de la traduction biblique, mais par celui d'œuvres profanes, ou d'œuvres religieuses. Ce sont en tout cas des œuvres latines ; Sacy n'a pas d'expérience de la traduction depuis le grec et l'hébreu, et nous ne savons pas s'il maîtrisait ces langues.

Quand bien même la traduction de la Bible de Port Royal est fréquemment attribuée à Sacy, l'identité du traducteur du Cantique semble poser problème. Selon les conservateurs de la BnF, la Bible de 1700 est la traduction de la :

> Vulgate sixto-clémentine et trad. de Port-Royal due essentiellement à Isaac Lemaistre de Sacy, établie en liaison avec les Messieurs de Port-Royal, revue après sa mort en 1684 par Pierre Thomas Du Fossé et Henri-Charles Beaubrun notamment. Toutefois, la trad. du Cantique des cantiques est attribuée à I. Lemaistre de Sacy par B.

[1207] *La Sainte Bible contenant l'Ancien et le Nouveau Testament, En Latin & en François : Avec des notes courtes pour l'intelligence des endroits les plus difficiles de l'Ecriture Sainte*, Paris, chez Guillaume Desprez, 1700. [40]

[1208] Philippe Sellier, *Port-Royal et la littérature II. Le siècle de saint Augustin, La Rochefoucauld, Mme de Lafayette, Sacy, Racine, Paris*, Honoré Champion, 2000, p. 98.

[1209] Notamment par les auteurs d'éditions du Cantique qui reprennent cette traduction, dans des éditions illustrées par exemple.

[1210] Bernard Chédozeau, *Les Bibles en français*, ouvrage cité, p. 148.

[1211] *Ibid*.

> Chédozeau, dans *Les Bibles en français du moyen âge à nos jours*, Turnhout, 1991, p. 148 mais à P. Thomas Du Fossé par P. Sellier, éditeur de la trad. de la bible d'I. Lemaistre de Sacy, Paris, 1990. Les notes courtes sont de P. Thomas Du Fossé pour le Pentateuque et principalement de H.-C. Beaubrun pour le reste de la Bible. La trad. de l'A.T. et des quatre Évangiles avait déjà paru, avec des commentaires, sous forme de livres séparés entre 1672 et 1697. Les 2 vol. du Pentateuque sont une nouvelle émission de l'éd. séparée parue sous le titre « Les Cinq livres de Moïse » en 1696.[1212]

Revenons sur le débat qu'évoque la notice du catalogue de la BnF. Bernard Chédozeau, dans ses différentes contributions à l'histoire de la Bible de Port-Royal[1213], attribue à Sacy la traduction de l'ensemble de la Bible de Port Royal. Dans *Les Bibles en français* il ne mentionne pas spécifiquement le Cantique des cantiques. La traduction de l'Ancien Testament, d'après Chédozeau, aurait été pour l'essentiel rédigée pendant les années passées par Sacy à la Bastille, entre 1666 et 1668 : « Il faut bien distinguer dans cet ouvrage la *traduction* même, qui semble être essentiellement de Sacy encore que bien des points en aient été discutés avec les autres port-royalistes, et qui auraient été achevée pour l'essentiel durant les années d'emprisonnement à la Bastille ; et les *explications* […] »[1214]

Philippe Sellier, éditeur de la traduction de Port-Royal dans l'édition récemment publiée chez Laffont[1215], attribue quant à lui la traduction du Cantique à Pierre Thomas du Fossé[1216]. Il écrit ainsi dans l'introduction au Cantique : « Port-Royal, tout en s'insérant dans la tradition de l'herméneutique catholique, a été déconcerté par la hardiesse des métaphores érotiques. Aussi est-ce le seul livre dont Sacy n'ait fourni aucune traduction achevée. Il appartiendra à son successeur, Pierre Thomas du Fossé, de donner en 1689 la version publiée dans la Bible de Port-Royal[1217]. » Il ne mentionne pas ses sources, mais fait référence à une première édition en 1689 de cette traduction. Notre corpus comprend deux traductions publiées en 1689, dont le titre est très proche de la traduction de Port-Royal (*Explication du Cantique des cantiques, tirée des Saints Péres & des Autheurs Ecclésiastiques, par D. M B. S.*[1218], et *Le Cantique des cantiques traduit en François : Avec une explication du sens litteral*

[1212] Catalogue de la BnF, notice FRBNF30784606, correspondant à l'édition en 16 tomes de la Bible de Port Royal, parue chez Desprez en 1700, et conservée à la BnF sous la cote A 5882 (1-16).

[1213] Voir également Jean-Robert Armogathe (dir.), *Le Grand Siècle et la Bible*, collection Bible de tous les temps, Paris, Éditions Beauchesne, 1989, chapitre « La Bible catholique en français », p. 348 ; Chédozeau dans *Port-Royal et la Bible. Un siècle d'or de la Bible en France, 1650-1708* (Paris, Nolin, 2007) écrit encore, p. 61 : « Sacy n'a publié lui-même que peu de livres, onze au total : Pr, Ecc, Is, 1R et 2R, les petits prophètes, Gn, Ex, Lv les Psaumes de 1665 et probablement Eccli, paru en 1684 (mais achevé d'imprimer du 9 septembre). Il les a publiés en douze ans, de 1672 à 1684 ; en un laps de temps plus court, de 1684 à 1693, du Fossé et ses amis publieront les autres livres de l'Ancien Testament. Ainsi surgit une seconde question, celle de l'attribution des divers livres. Le problème se pose en termes différents selon qu'il s'agit de la *traduction* (qui semble bien être dans sa totalité de Sacy lui-même), des *préfaces* (importantes mais de qualité inégale) ou des *explications*, dues à plusieurs auteurs. »

[1214] *Ibid*.

[1215] *La Bible, traduction de Louis-Isaac Lemaître de Sacy*, préface et textes d'introduction établis par Philippe Sellier, Robert Laffont, 1990.

[1216] Dominique Millet-Gérard, si l'on en croit la bibliographie de son ouvrage (*Le Signe et le sceau. Variations littéraires sur le Cantique des cantiques*, Genève, Droz, 2010, p. 355), attribue également la traduction du Cantique à Pierre Thomas du Fossé.

[1217] *Ibid*., p. 798.

[1218] Anonyme, *Explication du Cantique des cantiques, tirée des Saints Péres & des Autheurs Ecclésiastiques, par D. M B. S*., Paris, chez Guillaume Desprez, 1689. [35] La notice FRBNF30143995 du catalogue de la BnF, d'après une note manuscrite sur la page de titre, attribue l'ouvrage à Michel Bourdaille, ce que confirme la consultation de *Prélude au siècle des Lumières 1680-1715* de Conlon : le document en question est cité p. 535 (références 4315 et 18849) et confirme l'identité de l'auteur, Michel Bourdaille. Nous remercions Christophe Langlois de nous avoir communiqué cette référence.

et spirituel. Tiré des Saints Peres, & des Auteurs Ecclesiastiques. Divisé en deux parties[1219]), mais dont la lecture montre rapidement qu'elles sont différentes de la traduction qui paraîtra en 1694. Philippe Sellier revient dans *Port-Royal et la littérature* sur la question de l'auteur de la traduction du Cantique. Il y affirme que Sacy n'a pas traduit le Cantique : « Nous avons la chance de posséder à ce sujet une lettre fort explicite de Sacy, datée du 25 novembre 1660, marque que les souffrances du traducteur ont duré une quart de siècle et l'ont même conduit à l'aphasie, puisque le livre sulfureux sera en définitive traduit par Pierre Thomas du Fossé »[1220]. Il ne mentionne pas pour autant de preuves du fait que Thomas du Fossé ait effectivement traduit le Cantique.

2- Le projet de traduction : « on a mieux aimé donner un peu plus à la fidélité qu'à la clarté »[1221]

La traduction est effectuée sur le latin de la Vulgate, qui figure dans l'une et l'autre éditions port-royalistes incluses dans notre corpus. Manifestement le traducteur suit la Vulgate, d'après la confrontation dans l'édition même avec le texte latin, mais surtout parce que le découpage des chapitres et versets est celui de la Vulgate sixto-clémentine, et qu'il est manifeste que le traducteur suit les leçons de la Vulgate, sans apparemment consulter les autres versions anciennes.

Dans les deux cas, le texte du Cantique est présenté en vis-à-vis de la Vulgate, qui figure dans la colonne intérieure en italiques, le texte français occupant la colonne extérieure en police romaine. En revanche, la place des péritextes varie. Dans l'édition séparée de 1693, l'«explication » alterne chapitre par chapitre avec la traduction ; elle est disposée en pleine page. Dans la Bible de 1700 en revanche, on ne retrouve pas l'explication de 1693, mais des notes de bas de pages, très abondantes, à tel point qu'elles occupent en général la majeure partie de la page. Dans les deux cas, explications comme notes s'attachent à développer le sens allégorique du Cantique ; plus rarement, des points lexicaux sont abordés[1222].

Pour le reste, le texte français des deux versions est strictement le même. Le noms des locuteurs (« l'époux » et « l'épouse ») est mentionné ; les chapitres et versets sont numérotés selon l'ordre de la Vulgate ; des alinéas rendent la disposition en verset visible. Des italiques sont employées afin de rendre perceptible ce qui a été ajouté au latin. Il s'agit le plus fréquemment de chevilles grammaticales introduites dans les tournures attributives où « comme » est utilisé pour expliciter les comparaisons[1223]. Mais les italiques viennent également souligner l'introduction de mots ou de groupes de mots, venant développer le texte

---

[1219] Anonyme, *Le Cantique des cantiques traduit en François : Avec une explication du sens litteral et spirituel. Tiré des Saints Peres, & des Auteurs Ecclesiastiques*, Lyon, Benoist Bailly, 1689. [36] La notice FRBNF3004001 du catalogue de la BnF pour l'exemplaire conservé sous la cote A 6264 attribue la traduction à François Aurat.

[1220] *Port-Royal et la littérature II. Le siècle de saint Augustin, La Rochefoucauld, Mme de Lafayette, Sacy, Racine*, ouvrage cité, p. 103. Philippe Sellier précise « cette lettre a été publiée par G. Delassault, dans son Choix de lettres inédites de Louis-Isaac Le Maistre de Sacy (1650-1683), Paris, Nizet, 1959, p. 81-83.

[1221] L'expression, de Sacy, est citée par Sellier dans *Port-Royal et la littérature*, ouvrage cité, p. 106.

[1222] Ainsi dans la Bible de 1700, à propos du premier verset du premier chapitre : « Les Interpretes remarquent, que la propre signification du mot Hebreu est *l'amour*, & qu'il signifie mammelles, seulement par metaphore. L'Epouse dit donc à l'Epoux celeste, qu'il y a plus de douceur dans son amour, que dans toutes les liqueurs les plus agreables, tel qu'est le vin le plus excellent. Cela peut marquer aussi que la parole de Dieu, dans l'ancien et le nouveau Testament, forme comme deux sources ». La référence à l'hébreu n'a pas de raison d'être purement philologique, mais sert à introduire un point d'exégèse. Le sens littéral du latin est par ailleurs balayé : il s'agit de « mammelles, seulement par metaphore ».

[1223] Ainsi en Ct 1,2 : « Vôtre Nom est *comme* une huile qu'on a répandue », là où la Vulgate ne comporte que « oleum effusum nomen tuum ».

de la Vulgate afin qu'il soit plus intelligible. Des adjectifs viennent préciser l'emploi d'un mot[1224]. En Ct 3,2, une incise permet de rendre plus explicite la chronologie de la prise de parole[1225]. La plupart des ajouts n'ont pas de grande conséquence sur la compréhension du texte. Par ailleurs, au moins un ajout manifeste par rapport au latin n'est pas mis en italiques : il s'agit de Ct 5,4. On lit dans la version française : « Mon bien-aimé passa la main par l'ouverture de la porte, & mes entrailles furent émües au breuit qu'il fit », ce qui témoigne d'une part de l'ajout des mots « de la porte » qui viennent désambiguïser le latin *foramen*, et d'autre part d'une interprétation de « ad tactum ejus » comme désignant les coups frappés à cette même porte qu'on vient d'ajouter au texte français. Ici le traducteur veille manifestement à interdire toute interprétation érotique de *foramen* et de *tactum*, ce qui du reste n'a rien d'original pour ce verset. Les italiques ne sont donc pas employées avec un systématisme total pour mentionner les ajouts par rapport au latin. Peut-être le traducteur – à moins que la mise en relief des ajouts par les italiques ne soit le fait de l'imprimeur – n'a-t-il pas véritablement conscience d'ajouter un mot en Ct 5,4, dans la mesure où expliciter « trou de la porte » est parfaitement courant dans les traductions françaises[1226].

L'utilisation des italiques est du reste un des éléments qui nous permettent de reconstruire le projet de traduction à l'œuvre dans les traductions port-royalistes[1227]. Il faut sans doute considérer leur emploi à l'aune de la conception du respect des textes sacrés tel qu'on le trouve exprimé dans l'avertissement de la Bible de 1700 :

> Comme la traduction de l'Ecriture sainte est un ouvrage qui demande la dernière exactitude, on a tâché dans cette nouvelle édition de profiter des avis que différentes personnes ont donnez pour la rendre encore plus littérale & plus exacte. Et l'on est bien asseuré qu'on suit en cela l'esprit de l'autheur célébre, à qui Dieu avoit mis dans le cœur d'entreprendre ce travail immense de la traduction & de l'explication de la Bible.[1228]
> […]
> Et ce seroit défigurer cette beauté souveraine, d'y ajoûter quelques couleurs étrangères, sous pretexte de la rendre plus agréable à l'esprit humain. Son adorable simplicité, qui dès le commencement de l'Eglise a triomphé de la sagesse & de l'éloquence des plus savans d'entre les payens, est plus digne encore de nos adorations.[1229]

Lorsqu'il s'agit de traduire la parole de Dieu, il s'agit donc d' « exactitude » ; rien ne peut être « ajoûté », fût-ce pour rendre la Bible « plus agréable à l'esprit humain ». C'est sans doute vrai d'un point de vue macrostructurel : les textes bibliques sont bel et bien traduits, et non paraphrasés ; la glose ne s'insère pas dans la traduction même. Cependant, les italiques montrent la frontière même de cet impératif d'exactitude. Elles rendent visible le fait que les traducteurs ne se contentent pas d'une exactitude qui rendrait un mot latin pour un mot français, tout en considérant qu'ajouter des mots qui ne sont pas dans le latin est un écart par

[1224] En Ct 1,5, « je n'ay pas gardé ma *propre* vigne » ; en Ct 1,9, « votre col est comme de *riches* colliers » ; la Vulgate ne comporte pas les mots ajoutés en italique.
[1225] « Je me leveray, *ay-je dit ensuite*, je feray le tour de la ville ».
[1226] Ainsi on lit chez Corbin (1643, [23]) « Mon bien-aimé a mis sa main par l'ouverture de la porte » ; Lefèvre d'Etaples et à sa suite la Bible de Louvain mentionnent le « pertuis », évitant ainsi la mention explicite d'un trou ou d'une ouverture. Nous reviendrons dans le douzième chapitre sur les traductions de Ct 5,4, dans la section consacrée à la prise en compte de l'érotisme du texte.
[1227] Puisque cette pratique est commune à la traduction des ensembles des livres bibliques dans la Bible de Port-Royal.
[1228] Dans *La Sainte Bible contenant l'Ancien et le Nouveau Testament*, en Latin & en François, 1700, ouvrage cité, folio v, recto.
[1229] *Ibid*., folio vii, recto.

rapport à l'exactitude due à la parole divine. Cela montre comment les traducteurs se positionnent dans la perspective, impossible pour eux à tenir, d'une traduction du mot par le mot. Impossible à tenir du fait, sans doute, d'un impératif d'intelligibilité qui s'articule d'une part autour d'une conception du message divin, et d'autre part autour d'une idée de la langue française.

Michel de Certeau, dans un article intitulé « L'idée de traduction de la Bible au XVII^e siècle »[1230], oppose la conception que Lemaistre de Sacy se fait de la traduction à celle de Richard Simon. Que le traducteur du Cantique dans la Bible de Port-Royal soit Thomas du Fossé ou Lemaistre de Sacy importe peu ici : les analyses de Certeau, particulièrement importantes pour saisir le projet de traduction à l'œuvre dans la Bible de Port-Royal, s'appliquent dans tous les cas. Michel de Certeau écrit ainsi :

> Une *traductibilité* est donc garantie par une théorie de la langue, où se reconnaît d'ailleurs la projection d'une théologie. […][1231]
> A la base de la conception que Le Maîstre de Sacy se fait de la traduction, il y a une option qui, d'emblée, le distingue de Richard Simon : l'un cherche comment être le témoin d'un Livre-sujet ; l'autre, comment traiter un livre-objet. Sacy vise le « sens » de l'Auteur c'est-à-dire l'Esprit de Dieu ; Simon, le sens du texte, c'est-à-dire une organisation littéraire et sémantique. Chez l'un, la foi est investie dans le rapport à l'Ecriture-Sainte ; pour l'autre, elle est gardée par la tradition de l'institution ecclésiale. A la même époque, le même livre donne lieu à deux pratiques divergentes. […][1232]
> Traduire, ce sera maintenir ce rapport, naviguer entre les lumières et les ténèbres, travailler à la transparence du message mais sans effacer les traces obscures de son auteur. Ce respect spirituel de la lettre est d'autant plus difficile qu'une insurmontable ambiguïté s'attache aux opacités du texte. D'une part, il *doit* y avoir *de* l'obscurité (principe général relatif à la nature de l'auteur), mais d'autre part, en chaque cas particulier, comment savoir si l'obscurité relève de ce principe ou d'une simple ignorance (grammaticale, lexicale, historique) de la lettre ? En fait, n'est-ce-pas le déficit du savoir qui localise dans le texte les marques de l'Esprit ? […][1233]
> Il n'y a pas de solution (le traducteur est toujours coupable), mais seulement des palliatifs. Ils consistent à réintroduire de l'obscurité sur les bords de la clarté, à créer un *tremblé* de la traduction même. Ce sera en adjoignant à la version retenue les sens différents dont l'original est susceptible, ou en faisant apparaître un feuilletage de l'original par la traduction des variantes hébraïques, grecques ou latines du même passage. Dans la mis en page, une combinaison spatiale du texte *central* et des *marges* (ou notes) compense l'excessive clarté du discours continu par une proliférante pluralisation sémantique ou critique. Ces alentours microbiens instaurent une « pluri-isotopie » du texte. Ils rendent au « vouloir dire » de l'auteur son inaccessibilité. Par l'encadrement érudit de sa traduction, par ces bas-côtés de notes marginales, Sacy ajoute une *indétermination*, mais *secondaire* par rapport à la détermination qu'il a imposée au texte. L'ombre adjacente d'une polysémie remplace donc l'obscurité propre du texte.[1234]

Si l'on suit Michel de Certeau, Sacy (et, d'après l'examen de la traduction du Cantique, on pourrait en dire autant de Thomas du Fossé, si tant est que ce dernier soit

[1230] Michel de Certeau, « L'idée de traduction de la Bible au xvii^e siècle », dans *Recherches de Sciences Religieuses*, n°66, 1978, p. 73-91.
[1231] *Ibid*., p. 77.
[1232] *Ibid*., p. 80.
[1233] *Ibid*., p. 83.
[1234] *Ibid*., p. 84.

l'auteur de la traduction qui nous intéresse plus directement) est mû par une conception de la traduction qui s'articule autour d'une tension entre d'un part une « théorie de la langue, où se reconnaît d'ailleurs la projection d'une théologie », qui suppose à l'origine une parole divine intelligible (la linguistique du XX^e siècle parlerait de « message »), et entendible à travers son incarnation dans une langue humaine ; et d'autre part les difficultés bien concrètes posées par le texte. D'où un double dispositif selon Michel de Certeau : d'une part, une traduction caractérisée par sa clarté ; d'autre part des péritextes venant insuffler dans la page une « pluri-isotopie », dans le sens où le texte traduit s'accompagne de son explication en bas de page, du latin en vis-à-vis, etc. De fait, les péritextes, et notamment les notes de bas de page dans la Bible de 1700, viennent mettre en péril l'intelligibilité univoque de la traduction, en venant par exemple noter les différences de l'hébreu. Ainsi la note précisant en Ct 2,1 : « Hebr. une rose (pour lis) ». Au final, s'agit-il d'une rose ? d'un lis ?

Il nous semble possible de prolonger encore la réflexion de Michel de Certeau, dans la mesure où le « feuilletage » dont parle Michel de Certeau nous paraît participer de la « détermination » imposée au texte ; l'utilisation des italiques en est un signe. En effet, ces italiques mettent en relief un nouveau niveau de discours, celui la voix du traducteur s'insérant ainsi dans la traduction de la parole divine, à des fins de clarification. Ainsi, le « feuilletage », la superposition des voix et des langues dans le corps du livre vient œuvrer tant pour la mise en lumière du texte (dans sa traduction) que pour le respect de sa part d'obscurité (dans le lourd appareil critique).

Il ne faudrait pas pour autant voir là une visée consciente et propre à Lemaistre de Sacy (ou à du Fossé, en l'occurrence) puisque l'usage des italiques et des notes de bas de pages n'étaient en rien propre à la Bible de Port-Royal. Peut-être faut-il davantage voir là l'expression d'une position informulée commune aux traducteurs, surtout catholiques, de l'époque[1235], dans la perspective de l'apparition et du développement des théories du génie de la langue française[1236]. D'où l'impératif implicite de clarté de la langue française, quelle que soit l'obscurité du texte source.

3- Éléments de réception

Il serait intéressant de mener une étude de réception approfondie de la traduction du Cantique dans la Bible de Port-Royal, dans la mesure où cette Bible a apparemment été la traduction catholique la plus diffusée jusqu'au début du XX^e siècle. Ses très nombreuses rééditions, qui pour certaines varient considérablement par rapport aux ouvrages parus chez Desprez à la fin du XVII^e siècle[1237], mériteraient à elles seules une étude. Le fait que la traduction de Sacy ait servi pour accompagner des éditions illustrées du Cantique pourrait être exploré.

Le cadre de notre étude ne nous permet cependant pas de tels développements, aussi nous contentons nous de relever les mentions de la traduction de la Bible de Port-Royal au sein des publications qui constituent notre corpus. Il s'agit des ouvrages dus aux auteurs suivants : Nicolas Le Gros (1739, [51]) ; Abbé Jean-Baptiste Glaire (1835, [65]) ; Mallet de Chilly (1854, [76]) ; Théodore Paul (1863, [89]) ; traducteurs de la Bible de Lausanne (1868, [78]) ; P. Giguet (1865-1872, [92]) ; nouvelle édition de l'abbé Glaire (1873, [95]) ; Docteur

[1235] D'après Philippe Sellier, Marolles est le premier à avoir utilisé un tel système d'italiques dans sa traduction du Nouveau Testament de 1649.

[1236] Sur ce point, voir le huitième chapitre de notre étude.

[1237] Ainsi l'édition de Pierre Sellier pour les éditions Bouquins, qui nous rend la Bible de Port-Royal facilement accessible actuellement, est une édition de la traduction seule ; l'appareil critique est supprimé ; de nouvelles introductions sont rédigées par Sellier ; les italiques disparaissent du texte traduit.

B*** N*** (Barthélémy Nègre, 1873, [96]) ; Frédéric Godet (1873, [97]) ; Eugène Ledrain (1886-1899, [105]) ; Eugène Réveillaud (1895, [113]) ; Félix Colomb-Brun (1922, [135]).

Quelques observations à propos des traducteurs faisant référence à la Bible de Port-Royal. Singulièrement, on trouve parmi eux une bonne proportion d'auteurs de traduction intégrales de la Bible : Le Gros, Glaire, Giguet, Ledrain et les traducteurs de la Bible de Lausanne. On peut supposer que le fait de s'engager dans une traduction intégrale de la Bible nécessite de se positionner vis-à-vis des Bibles déjà existantes. Quelques absents cependant : Renan ne mentionne pas la traduction de Sacy (alors que la liste des auteurs qu'il consulte est considérable), Reuss dans les péritextes du Cantique ne le cite pas, non plus que Segond. Faut-il y voir une volonté de ces traducteurs protestants de ne pas accorder de poids à une traduction catholique, de la Vulgate qui plus est ? Il ne faudrait pas généraliser ce jugement, puisque la Bible de Lausanne et Godet mentionnent Sacy.

Une autre singularité est la vision globalement positive exprimée par les traducteurs qui font référence à Sacy. Le Gros, traducteur janséniste, explique son recours aux « textes originaux » grecs et hébreux par la volonté de ne pas empiéter sur le territoire de Sacy traducteur de la Vulgate : « Comme on n'a point voulu que ceux qui avoient le privilège de la Bible de M de Saci pussent se plaindre qu'on leur eût fait le moindre tort, on a pris le parti de traduire sur les textes originaux »[1238]. Glaire explique la genèse de son projet de traduction en précisant que « Nous avions d'abord pensé à reproduire la version de Sacy, avec de nombreux changements », avant de finalement opter pour une nouvelle traduction[1239]. Ledrain lui aussi vante la traduction de Sacy, tout en exposant que ce sont les caractéristiques mêmes de cette traduction qui légitiment une démarche de re-traduction : « Personne plus que moi n'admire la traduction de Sacy. Quelle bonne et ferme langue française ! celle que l'on savait parler à Port-Royal, et qui indique la bonne santé de l'esprit ! Mais si la version de Sacy reste comme monument littéraire du dix-septième siècle, et mérite, à ce titre, de ne point périr, elle est loin de nous rendre la *Bible juive*. C'est une traduction faite sur la Vulgate et dans laquelle l'auteur a mis la marque de son temps, non celle d'Israël »[1240]. De fait, il semble que si la traduction de Sacy est citée, ce soit davantage pour la qualité classique de sa langue que pour son rôle dans l'histoire de la Bible. Son jugement reste globalement positif, ce qui n'est pas le cas de tous. Les traducteurs de la Bible de Lausanne estiment que Sacy a trop adapté la Bible au goût de son époque : « En attendant, nous croyons avec l'illustre Bossuet, critiquant la version de Sacy, qu'il trouvait seulement trop polie, et avec M. Villemain, de l'Académie française, parlant d'une traduction de Démosthènes, à son gré trop francisée, nous croyons que la Bible, cette œuvre antique, doit, pour satisfaire même l'homme de goût, conserver son parfum et son cachet d'antiquité »[1241]. Giguet au contraire critique « la traduction très-prosaïque de Le Maistre de Sacy. De nos jours seulement, on en a reconnu l'insuffisance ; plusieurs se sont mis à l'œuvre, et de louables travaux ont ouvert au public, étranger aux langues anciennes, avec une forme plus attrayante qu'autrefois, le plus inestimable trésor »[1242]. Réveillaud enfin critique l'emploi de « gloses » « arbitraires » dans la traduction du Cantique. Fait-il ainsi

[1238] Nicolas Le Gros, *La Sainte Bible, traduite sur tes Textes originaux, avec les differences de la Vulgate*, Cologne, au dépens de la Compagnie, 1739. [51]
[1239] J.-B. Glaire, *La Sainte Bible selon la vulgate, traduite en français avec des notes*, Paris, A. Jouby et Roger, 1873. [95]
[1240] Eugène Ledrain, *La Bible*, traduction nouvelle d'après les textes Hébreu et Grec, Paris, Alphonse Lemerre, éditeur, 1886-1899, p. vii. [105]
[1241] *La Sainte Bible. Ancien Testament. Nouvelle version du texte hébreu. III Les Hagiographes. Job, Psaumes, Proverbes, Ecclésiaste, Cantique des cantiques*, Lausanne, Georges Bridel Éditeur, 1868. [78]
[1242] Dans *La Sainte Bible*, traduction de l'Ancien Testament d'après les Septante, et du Nouveau Testament d'après le texte grec par P. Giguet, revue et annotée par le révérend père J.-A. Duley, de l'ordre des frères prêcheurs. Paris, Librairie Ve Poussielgue et fils, 1865-1872 [92]

référence aux emplois des italiques ? Quoi qu'il en soit, quand la traduction de la Bible de Port-Royal est critiquée, c'est avec une modération certaine, pour en critiquer la qualité stylistique générale (trop d'adaptation au goût de l'époque, essentiellement) ; ses positions exégétiques ne sont pas attaquées. Quels que soient les louanges qu'attribuent les nouveaux traducteurs du Cantique à la version de Port-Royal, ils estiment pourtant justifié de proposer une nouvelle traduction. Ledrain, à la fin du XIX^e^ siècle, loue les qualités de la langue de Sacy, mais estime qu'elle est davantage témoin du temps du traducteur, et de la langue française classique, que des textes originaux : une nouvelle traduction est nécessaire, malgré les qualités de celle qui est alors la Bible française la plus lue des catholiques. On notera bien que c'est toujours Sacy et non du Fossé qui est mentionné dans les péritextes des traductions ultérieures du Cantique : l'attribution de la traduction du Cantique à du Fossé semble récente et diffusée dans le seul cercle des spécialistes ; elle n'a pas pénétré chez l'ensemble des lecteurs de la Bible de Port-Royal.

IV- Voltaire, entre parodie et critique biblique

1- Genèse du Précis du Cantique des cantiques

Voltaire a consacré au Cantique des cantiques un opuscule, intitulé *Précis du Cantique des cantiques*[1243], paru en 1759. Voltaire n'a pas attendu de rédiger ce *Précis du Cantique des cantiques* pour soumettre la religion au feu de sa verve. Sa pièce *Mahomet*[1244] est publiée en 1741. Cependant, il ne s'est guère intéressé à la traduction et au commentaire des textes bibliques avant la publication du *Précis*. Le *Précis du Cantique des cantiques* et le *Précis de l'Ecclésiaste* constituent par ailleurs un tournant dans la prise en compte par Voltaire des textes bibliques : entre 1759 et sa mort en 1778, il publie plusieurs œuvres dans lesquelles émerge ce qu'on peut considérer comme l'expression d'une critique biblique.

Voltaire n'accorde pas beaucoup de crédit aux traducteurs en général. En témoignent ces propos sur les traducteurs, parus en 1749 dans *Connaissance des beautés et des défauts de la poésie et de l'éloquence dans la langue française* :

> La plupart des traducteurs gâtent leur original, ou par une fausse ambition de le surpasser, qui les rend infidèles, ou par une plate exactitude, qui les rend plus infidèles encore.
> On dit que Mme de Sévigné les comparait à des domestiques qui vont faire un message de la part de leur maître, et qui disent souvent le contraire de ce qu'on leur a ordonné. Ils ont encore un autre défaut des domestiques : c'est de se croire aussi grand seigneur que leur maître, surtout quand ce maître est fort ancien ; et c'est un plaisir de voir à quel point un traducteur d'une pièce de Sophocle, qu'on ne pourrait pas jouer sur notre théâtre, méprise *Cinna* et *Polyeucte*.
> Il est certain qu'on ne devrait traduire les poètes qu'en vers. Le contraire n'a été soutenu que par ceux qui, n'ayant pas le talent tâchaient de le décrier ; vain et malheureux artifice d'un orgueil impuissant. J'avoue qu'il n'y a qu'un grand poète qui soit capable d'un tel travail ; et voilà ce que nous n'avons pas encore trouvé. Nous n'avons que quelques petits morceaux épars çà et là dans des recueils ; mais ces essais

[1243] Voltaire, *Précis de l'Ecclésiaste et du Cantique des cantiques en vers,* avec le texte en François & des remarques de l'Auteur. Édition très correcte, avantage que les précédentes n'ont pas. A Paris, 1759. [57]
[1244] Voltaire, *Le Fanatisme, ou Mahomet le prophète*, Amsterdam, chez Etienne Ledet, 1743 ; première édition donnée par Voltaire.

> nous font voir qu'avec du temps, de la peine et du génie, on peut, parmi nous, traduire heureusement les poètes en vers.[1245]

Voltaire est d'avis, d'une part, que la poésie doit être traduite en vers ; et que, d'autre part, seul un poète est à même de traduire la poésie. Partant de là, les bonnes traductions sont rares ; c'est ce que déplore Voltaire, qui écrit que « la plupart des traducteurs gâtent leur original ». Il est intéressant de noter qu'il considère que la « plate exactitude » rend les traducteurs « plus infidèles encore ». Ce qui semble se dessiner en creux, c'est que la fidélité ne saurait exister si la traduction ne prend pas en compte les impératifs du bon goût.

Le *Précis du Cantique des cantiques* et le *Précis de l'Ecclésiaste*, paru la même année, sont les deux seules traductions bibliques de Voltaire. Cette particularité au sein de l'œuvre voltairienne porte à s'interroger sur les motivations de cette unique tentative traductive, consacrée à des textes aussi spécifiques que le Cantique et l'Ecclésiaste. Voltaire, de par sa formation chez les jésuites[1246], a une excellente maîtrise du latin, il peut lire la Vulgate dans le texte, et la traduire. En revanche il ne sait pas l'hébreu. L'analyse de sa traduction du Cantique le fait apparaître, de même que la *Lettre de M. Eratou a M. Clocpitre, aumônier de S.A.S.M. le Landgrave*, publiée en 1761, dans laquelle Eratou, traducteur du *Cantique* (on reconnaît derrière cet énième pseudonyme de Voltaire l'anagramme d'Arouet), revient sur la réception de sa traduction. Il y écrit en effet :

> Si les amours respectables de l'époux et de l'épouse commencent par ces mots : « Isaguni minsichot piho kytobem dodeka me yayin : Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche, car sa gorge est meilleure que du vin, » c'est que l'auteur de ce cantique n'était pas né à Paris.[1247]

Cet extrait de la *Lettre d'Eratou* atteste dans une certaine mesure des sources employées par Voltaire. La retranscription en alphabet latin du premier verset du Cantique est curieuse : on reconnaît derrière « Isaguni minsichot piho kytobem dodeka me yayin » les mots du premier verset, mais la retranscription est inexacte, et laisse à penser que Voltaire ne sait pas lire l'alphabet hébreu, qu'il ne cherche pas à adopter une transcription ou une translittération systématique de l'hébreu. La lettre ק *qof* est ainsi rendue par un « g » dans « isaguni » et un « ch » dans « minsichot », l'une et l'autre graphie ne correspondant à aucune prononciation possible de ק, traditionnellement transcrit par « q ». La lettre yod utilisée comme mère de lecture pour marquer le « i » long est rendue par un « y » puis par un « e » dans « kytobem ». Rien de systématique dans cette transcription, qui laisse supposer que Voltaire a vraisemblablement écrit une prononciation entendue, et que, délibérément ou non, il n'a pas cherché à gommer les inexactitudes dans sa retranscription, qui garde ainsi son effet fantaisiste[1248].

[1245] Cité par André Versaille dans *Dictionnaire de la pensée de Voltaire par lui-même*, Paris, 1994, p. 1236.

[1246] Voir Bertram Eugene Schwarzbach : « Au collège Louis-le-Grand, où le futur Voltaire avait été mis en pension, le P. Jean Hardouin, éditeur de Pline et érudit redoutable, qui découvrait partout de façon extravagante des textes faussés, exerçait les fonctions de bibliothécaire et dirigeait les *Mémoires de Trévoux*. Il n'était pas un des maîtres avec lesquels le jeune Arouet avait pu se lier d'amitié, mais sa réputation devait marquer l'enseignement de cette institution », dans, « La critique biblique dans les Examens de la Bible et dans certains autres traités clandestins », *La Lettre Clandestine*, n° 4, 1995 [rééd. Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1999], p. 577-612, ici p. 601.

[1247] Voir la Lettre de M. Eratou a M. Clocpitre, aumônier de S.A.S.M. le Landgrave, *Œuvres complètes de Voltaire*, Edition Garnier frères, 1877, p. 497.

[1248] Le verset en hébreu est le suivant :

יִשָּׁקֵנִי מִנְּשִׁיקוֹת פִּיהוּ, כִּי טוֹבִים דֹּדֶיךָ מִיָּיִן.-

Selon nos principes de translittération, nous le transcrivons ainsi : [yišāqēni minnšiqōt pihū ki-ṭōb̲im dōd̲eyk̲a miyayin].

Pour le reste, Voltaire n'a au moment de la publication du *Précis* pas encore beaucoup écrit sur la Bible. Le *Précis* semble être un moment important dans sa réflexion sur le sujet ; le Cantique fait d'ailleurs partie des exemples qu'il réutilisera dans ses écrits ultérieurs visant à montrer l'ineptie de l'Ancien Testament.

La genèse du *Précis* est due à une demande de Madame de Pompadour, d'après l'avertissement de l'éditeur dans les *Œuvres complètes* publiées chez Garnier en 1877 :

> Mme de Pompadour, tout en continuant *la même vie*, voulut alors se faire dévote. Elle n'allait plus au spectacle, faisait maigre trois jours de la semaine pendant tout le carême, *mais sous la condition qu'elle n'en seroit point incommodée*. Elle voulut avoir des psaumes mis en vers par Voltaire qui n'eût point égard à cette demande. Mais ce fut pour cette dame qu'il composa le *Précis de l'Ecclésiaste* et le *Précis du Cantique des cantiques*.[1249]

Que cette anecdote soit réelle ou pas, voilà qui place le *Précis* sous les auspices d'une religiosité toute particulière, la « dévotion » de la Pompadour semblant parfaitement superficielle, ce d'autant plus qu'elle s'accompagne d'une commande de psaumes en vers à un écrivain dont la piété n'est pas la caractéristique principale. Les deux précis de l'Ecclésiaste et du Cantique sont de fait publiés complètement en dehors des systèmes religieux, d'une part parce qu'ils ne sont pas soumis à l'approbation et encore moins munis de l'*imprimatur*, d'autre part parce que la position adoptée par Voltaire marque ses distances par rapport à la lecture allégorique. Le *Cantique des cantiques* est perçu comme un témoignage unique de la poésie des anciens Hébreux ; la lecture allégorique du texte, permettant sa compréhension théologique, n'est évoquée que par prétérition à la fin de l'avertissement :

> On s'est abstenu, sur-tout, de toucher aux sublimes & respectables allégories que les plus graves Docteurs ont tirées de cet ancien Poëme, & on s'en est tenu à la simplicité non moins respectable du Texte.[1250]

Voltaire fait du *Cantique des cantiques* une lecture profane qui n'a rien de nouveau ; Théodore de Mopsueste ou Castellion ayant, bien avant Voltaire, estimé que le Cantique était un texte profane. Par ailleurs, existent depuis plus d'un siècle en 1759 des traductions et paraphrases du Cantique en vers, fondées sur une lecture poétique du texte, auquel on s'intéresse pour sa valeur littéraire, quand bien même elles s'accompagnent en général d'une reconnaissance de la validité de la lecture allégorique. Voltaire en ce sens n'a rien véritablement inventé, cependant le traitement auquel il soumet le Cantique est tout à fait particulier.

2- Présentation du Précis du Cantique des cantiques

Le texte du *Cantique* est précédé d'un bref avertissement. L'ouvrage met ensuite en vis-à-vis ce que Voltaire appelle le « texte », qui est une traduction en prose d'extraits de la Vulgate, et sa version versifiée. Sur la page de gauche figurent en haut une version en prose des passages du *Cantique* que Voltaire a choisi de traduire, et, sur certaines pages, des « remarques ». Se succèdent ainsi six blocs de « texte » et six « remarques ». L'ensemble des pages de gauche se présente donc comme une traduction simple accompagnée d'un appareil critique. La page de droite propose une version en vers, sans appareil critique, mais avec la

[1249] Dans *Œuvres complètes de Voltaire*, Paris, Garnier, 1877, p. 495.
[1250] *Ibid*.

mention du nom des locuteurs. L'avertissement faisait état d'une lecture dramatique du texte, puisque Voltaire y écrit qu'« on y voit même une esquisse de la Poésie dramatique des anciens Grecs » ; de fait la version versifiée suggère un appareil dramatique : s'il n'y a pas de mention de scènes ou de décors, en revanche le texte s'ouvre par une sorte de mention des *dramatis personae*, qui sont : « Le Chaton, la Sulamite, les Compagnes de la Sulamite, & les Amis du Chaton, qui ne parlent pas ».

Voltaire publie un « précis » du *Cantique des cantiques*, c'est-à-dire qu'il ne traduit que des extraits du texte. L'avertissement le justifie en ces termes :

> On a rassemblé les principaux traits de ce Poëme, pour en faire un petit ouvrage régulier, qui en conservât tout l'esprit. Les répétitions & le désordre, qui étoient peut-être un mérite dans le style Oriental, n'en sont point dans le nôtre.[1251]

Voltaire exprime ici un sentiment partagé par de nombreux traducteurs et commentateurs du *Cantique*, dont bon nombre ont exprimé une certaine perplexité devant un texte qui compare, par exemple, le nez de la femme aimée à la Tour du Liban[1252], ou qui répète à plusieurs reprises des formules identiques ou similaires[1253]. Cependant le respect manifesté devant le texte sacré a prévenu les traducteurs de retrancher ou d'ajouter quoi que ce soit au texte de départ. Voltaire quant à lui émende considérablement le texte. Il annonce dans l'avertissement avoir éliminé du texte les « répétitions » et « désordres » qui déparent le style français ; en réalité il va bien au-delà, dans la mesure où il ne conserve qu'un quart environ du texte original. Voltaire applique ici à un texte biblique un argument hérité de la querelle des Anciens et des Modernes. Les partisans des Modernes utilisent, dans la querelle d'Homère notamment, des arguments très proches de Voltaire pour critiquer le peu de conformité des textes anciens aux exigences du goût. Fontenelle écrit ainsi à propos d'Homère :

> On vint peu à peu à reconnaître le ridicule de ces licences qu'on accordait aux poètes. Elles leur furent donc retranchées les unes après les autres ; et à l'heure qu'il est, les poètes, dépouillés de leurs anciens privilèges, sont réduits à parler d'une manière naturelle.[1254]

Si l'on se fonde sur le texte en prose du *Précis du Cantique des cantiques*, on voit qu'il correspond aux versets suivants dans le texte de la Vulgate :

- **Première section** : versets 1,1 ; 1,2 ; 1,8 ; 1,14
- **Deuxième section** : versets 1,4 ; 1,5
- **Troisième section** : versets 1,7 ; 6,7 ; 6,8 (tronqué)
- **Quatrième section** : versets 1,12 ; 2,5 ; 2,6 ; 5,2 (tronqué)
- **Cinquième section** : versets 3,1 ; 5,5 ; 5,6
- **Sixième section** : versets 5,8 ; 5,9 ; 5,10 ; 5,11 (tronqué) ; 5,12 (tronqué) ; 5,13 (tronqué) ; 5,14 (tronqué) ; 6,10 ; 7,4(tronqué) ; 7,7 ; 7,9 (tronqué) ; 5,1 (tronqué) ; 7,10 ; 7,11 ; 7,12 (tronqué)

[1251] Voltaire, *Précis de l'Ecclésiaste et du Cantique des cantiques en vers, ouvrage cité*, p. 23.
[1252] Ct 7,5.
[1253] Voire Ct 2,7 ; 3,5 ; 8,4.
[1254] Fontenelle, *Digression sur les Anciens et les Modernes*, 1698, cité p. 308 dans *La querelle des Anciens et des Modernes, XVII^e - XVIII^e siècles*, précédé de *Les Abeilles et les araignées*, essai de Marc Fumaroli, suivi d'une préface de Jean-Robert Armogathe, édition établie et annotée par Anne-Marie Lecoq, Paris, Gallimard, 2001.

Sur un total de 116 versets dans la version latine, seuls 31 versets sont cités, dont 10 sont tronqués. On peut donc considérer qu'à peu près un quart seulement du texte est traduit, ce qui est très peu, d'autant que le *Cantique* est un des livres bibliques les plus courts. L'édition originale du *Précis*, appareil critique inclus, ne compte ainsi que quinze pages. De plus les passages traduits ne sont pas cités dans l'ordre où ils figurent dans le texte d'origine. Les versets du premier chapitres se retrouvent dans l'ordre suivant : 1, 2, 8, 14, 4, 5, 7 et 12, disséminés dans les quatre premières sections qui reproduisent également des extraits du deuxième, du cinquième et du sixième chapitres. Le premier, le cinquième et le septième chapitres sont ceux dont le plus grand nombre de versets sont traduits (respectivement 8, 9 et 6 versets) ; en revanche, le quatrième et le huitième chapitres ne sont pas traduits du tout. Cela peut surprendre quand on sait que ce sont des chapitres qui contiennent plusieurs des passages les plus célèbres et les plus commentés du *Cantique* : au quatrième chapitre, la longue description de la femme, dont les parties du corps sont comparées aux éléments du paysage palestinien ; au huitième chapitre, le célèbre verset qui proclame que « l'amour est fort comme la mort, et que le zèle de l'amour est inflexible comme l'enfer[1255] ».

La raison de cette épuration, telle que l'annonce Voltaire, est une raison esthétique : les « répétitions » et les « désordres » en ont été supprimés. Cependant Voltaire dépasse le jugement esthétique des partisans des Modernes, dans la mesure où c'est bien davantage que les quelques répétitions du Cantique que Voltaire retranche du texte, et où le choix des versets traduits révèle une lecture du texte originale, et hétérodoxe. Si l'on observe le « texte » donné en prose sur la page de gauche, on remarque en effet que Voltaire a compilé des versets à la tonalité plutôt érotique. Ainsi la première section :

> Le Chaton dit, qu'il me baise, ou qu'elle me baise des baisers de sa bouche ; car vos mammelles sont meilleures que le vin : elles ont l'odeur du meilleur baume, & votre nom est une huile répandue. Ma chere amie, je vous compare aux chevaux attelés au char du Roi Pharaon. Ah ! que vous êtes belle ! vos yeux sont comme des yeux de colombes.[1256]

Ou encore le texte de la cinquième section :

> J'ai cherché, pendant la nuit, celui que mon cœur aime ; je l'ai cherché, & je ne l'ai pas trouvé… Mon bien-aimé a passé sa main par le trou, & mon ventre a tressailli à ce tact. J'ai ouvert la porte à mon bien-aimé, mais il n'y étoit plus : mon ame s'est liquéfiée ; je l'ai cherché, & je ne l'ai point trouvé.[1257]

On peut supposer à la lumière de la première section que c'est la Vulgate qui est traduite. On sait que Voltaire ne lisait pas l'hébreu, en revanche en bon ancien élève des Jésuite, il est parfaitement à même de traduire la Bible latine. De fait, la traduction « car vos mammelles sont meilleures que le vin » a un réel fondement philologique, puisque la Vulgate dit « *quia meliora ubera tua vino* ». Voltaire ici ne cite pas les versions de la Vulgate qu'il devait connaître, en l'occurrence, la version de Port-Royal[1258] et le commentaire littéral de

[1255] Ct 8,6, dans la traduction de la Bible de Port-Royal.
[1256] Voltaire, *Précis de l'Ecclésiaste et du Cantique des cantiques en vers*, ouvrage cité, p. 24.
[1257] *Ibid*.
[1258] La traduction du Cantique éditée dans la Bible de Port-Royal a paru séparément : *Cantique des cantiques traduit en françois, avec une explication tirée des saints Pères & des Auteurs Ecclésiastiques*, Paris, 1694.

dom Calmet[1259] : le « texte » de la page de gauche est bel et bien une traduction nouvelle, à la fois dans le sens où elle est inédite, et dans le sens où elle rompt avec des habitudes d'atténuation de toute possible interprétation érotique des passages en question.

De fait, Voltaire n'atténue pas le sous-entendu érotique possible dans la formulation « mon bien-aimé a passé sa main par le trou, & mon ventre a tressailli à ce tact ». C'est de fait une traduction tout à fait correcte du latin « *dilectus meus misit manum per foramen et venter meus intremuit ad tactus eius* ». Cependant, l'usage chez les traducteurs français est de préciser la nature du « trou » en question, pour que le lecteur n'aille pas s'imaginer quelque chose qui trancherait avec la gravité de la lecture allégorique. À titre de comparaison, la Bible de Port-Royal propose : « Mon bien-aimé passa sa main par l'ouverture de la porte, et mes entrailles furent émues au bruit qu'il fit ». En d'autres termes, Voltaire, dans sa version en prose, fait une traduction extrêmement proche du texte de la Vulgate. Cependant, cette exactitude dans la traduction est biaisée par le fait que Voltaire sélectionne précisément bon nombre des passages les plus érotiques du *Cantique*, ceux où l'on peut distinguer l'allusion à l'acte sexuel, et ceux plus généralement où sont évoquées les « mammelles ».

La version versifiée n'est pas à proprement parler une traduction du *Cantique*. C'est davantage une adaptation en vers de la traduction en prose, dont elle suit les développements, mais en insérant dans le texte un certain nombre d'éléments qui ne sont pas dans l'original.

Le premier de ces éléments, c'est le nom des locuteurs. Préciser le nom des locuteurs dans une traduction du *Cantique* n'a rien de nouveau : il existe depuis l'Antiquité des éditions latines portant les mentions de *sponsus* et *sponsa* ; la Bible de Port-Royal et les Bibles catholiques en général mentionnent la répartition des paroles entre *l'époux* et *l'épouse*, de nombreuses paraphrases développent à travers le nom des locuteurs la lecture allégorique du texte en faisant dialoguer, par exemple, chez Charles Hersent[1260], le verbe Eternel, l'Eglise, l'Ange, etc. Chez Voltaire, il y a deux locuteurs, le Chaton et la Sulamite. Il s'en justifie dans l'avertissement :

> Les deux interlocuteurs sont le *Chaton* & la *Sulamite*. *Chaton* est le mot hébreu qui signifie l'*Amant* ou le *Fiancé*. La *Sulamite* est le nom propre de la *Fiancée*.

Le nom de Sulamite est tout à fait fondé philologiquement. Le texte hébreu massorétique emploie en effet au verset 7:1 le terme שולמית [šūlammit], qui est rendu dans la Vulgate par *Sulamiten*, accusatif de *Sulamitis*. C'est ainsi qu'est interpellée la jeune fille. Voltaire utilise la transcription habituelle à son époque en français. En revanche, appeler le fiancé « le Chaton », voilà qui est inédit. Ce mot correspond à une retranscription phonétique presque possible d'un mot hébreu qui existe de fait : le mot hébreu חָתָן [ḥāton] qui selon les circonstances signifie gendre, fiancé. Ce mot n'est cependant pas utilisé dans le *Cantique*, où c'est plutôt le mot דודי [dōdi] qui signifie mon ami, mon amant, qui est employé. On peut se demander où Voltaire a été chercher ce mot de « Chaton » qui, s'il renvoie à un mot hébreu existant, me paraît avoir été employé dans un but parodique. Calmet cite ce mot à propos d'un autre livre biblique, sans évidemment le transcrire en français par « Chaton » : il est possible que les notes philologiques du *Commentaire littéral* de Calmet soient la source dont s'est servi Voltaire. Schwarzbach écrit :

[1259] Augustin Calmet, *Commentaire litteral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament,* Paris, 1724. [48] Le tome cinquième (paru en 1726) contient L'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, la Sagesse, l'Ecclésiastique et Isaïe.

[1260] Charles Hersent, *La Pastorale Saincte, ou Paraphrase du Cantique des cantiques de Salomon Roy d'Israël, selon la lettre & selon les sens allégorique & Mystique. Avec une ample introduction,* Paris, 1635. [22]

> Encore plus ignorant, mais nonobstant plus ambitieux, Voltaire tentait de faire de la philologie en amateur avec des étymologies, et le folklore comparé, comme le faisaient les "comparatistes", ses prédécesseurs, tels que le pasteur Samuel Bochart, l'évêque Pierre-Daniel Huet, l'abbé Antoine Banier et même Fourmont, avec des résultats variables mais parfois assez intéressants.[1261]

Ici, non seulement Voltaire « tente de faire de la philologie en amateur avec les étymologies », mais il se joue de la méthode philologique pour aboutir à une dénomination proprement burlesque du personnage masculin. Dans un dialogue amoureux, appeler le personnage masculin le « Chaton » a un effet comique certain, qui vient par dessus le marché renforcer le côté précieux et burlesque donné par Voltaire à sa version versifiée du *Cantique*.

En effet, quand on compare la version en prose, très proche du latin, à la version versifiée, on se rend bien compte que les aménagements stylistiques dépassent les chevilles à peu près inévitables dans toute transposition de la prose au vers. Produire une version versifiée plus longue que la traduction littérale en prose n'a rien de bien original. Voltaire, comme d'autres avant lui, opère dans la version seconde une explicitation des métaphores. Ce qui cependant est nouveau, c'est la tonalité teintée de grivoiserie des mots de la Sulamite. Ce glissement vers la grivoiserie, vers l'univers de l'érotisme oriental, se retrouve en différents endroits du *Précis* ; l'exemple le plus fragrant en est peut-être dans ce passage qui correspond aux versets 7 et 8 du sixième chapitre :

Il y a soixante Reines, quatre-vingt Concubines & de jeunes filles sans nombre. Tu es seule ma Colombe, ma Parfaite. Les Reines & les Concubines sont renfermées[1262].	Salomon dans son palais A cent femmes, cent maîtresses, Seul objet de leurs tendresses, Et seul but de tous leurs traits. Mille autres sont renfermées Dans ce Palais des plaisirs, Et briguent par leurs soupirs, L'heureux moment d'être aimées. Je ne possède que toi ; Mais ce sérail d'un grand Roi, Ces compagnes de sa couche, Ces objets si glorieux N'ont point d'attrait qui me touche ; Rien n'approche sous les cieux, D'un sourire de ta bouche, D'un regard de tes beaux yeux[1263].

L'expansion, dans le passage de la traduction en prose à l'adaptation en vers est ici frappante. D'une part, le nombre de vers correspondant à deux lignes de prose est particulièrement important. D'autre part, le nombre des reines et concubines du roi Salomon est lui aussi accru, puisque des soixante reines et quatre-vingt concubines, on passe à « cent femmes, cent maîtresses » et « mille autres ». La « remarque » qui figure sur la page de gauche du texte revient sur la question du nombre des femmes de Salomon pour nous en proposer un chiffre encore différent :

[1261] Bertram Eugene Schwarzbach, « La critique biblique dans les Examens de la Bible et dans certains autres traités clandestins », *La Lettre Clandestine*, n° 4, 1995 [rééd. Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1999], p. 577-612, ici p. 595.
[1262] Voltaire, *Précis de l'Ecclésiaste et du Cantique des cantiques*, ouvrage cité.
[1263] *Ibid*.

> Les soixante Reines et les quatre-vingt Concubines semblent prouver que ce n'est pas Salomon qui composa le Cantique, puisque Salomon avait trois cents femmes et sept cents Concubines, suivant le Texte sacré. Peut-être n'avoit-il alors que soixante femmes. Il se peut aussi que l'Auteur parle ici d'un autre roi que Salomon. On s'en rapporte aux sages & illustres commentateurs.[1264]

Le sérail est certes suggéré dans le texte original ; et par ailleurs l'Ancien Testament évoque en I Rois 11,13 les nombreuses femmes de Salomon. Mais Voltaire va plus loin et glisse au passage une évocation toute sensuelle du sérail. En cela, il s'accorde à l'imaginaire de ses contemporains, puisque les XVII^e^ et XVIII^e^ siècles sont les siècles de l'apparition dans la littérature européenne de l'imaginaire du sérail, que ce soit dans les turqueries de Molière[1265], les *Lettres Persanes* (1721) ou encore la traduction des *Mille et une Nuits* de Galland (1704-1717). Voltaire, délibérément, donne ici simultanément dans l'orientalisme et dans un érotisme discret, évoquant les « cent maîtresses » attendant « l'heureux moment d'être aimées ». Voltaire donne bien dans une certaine mesure dans la parodie, dans la lignée par exemple du *Virgile travesti* de Scarron, publié en 1648. En cela aussi il s'ancre davantage dans le camp des Modernes, alors que d'un autre côté des paraphrastes (Cotin, Hersent notamment) mettent l'accent sur la qualité et l'exemplarité poétique du texte, donnant ainsi une lecture de ce texte biblique plus proche des arguments des Anciens. Quoique le *Cantique* ne soit en aucun cas une épopée, on peut considérer que la version en vers opère sur la traduction en prose une forme de travestissement burlesque. Cette dimension parodique reste cependant légère, la tonalité globale du texte restant globalement celle de l'idylle.

3- Place du Cantique dans l'œuvre de Voltaire : d'une traduction parodique à la critique biblique

L'éloge que fait Voltaire du Cantique est pour le moins paradoxal, et semble marquer les prémisses de tout une critique de la Bible qui, dans les différents essais de Voltaire, mais avant tout dans *La Bible enfin expliquée*, s'appliquera après 1759 à montrer que les nombreuses fautes de goût et contradictions du texte biblique sont la preuve de son manque de vérité. La parution du *Précis du Cantique des cantiques* et du *Précis de l'Ecclésiaste* suscite les foudres de la censure : dès septembre 1759, le parlement de Paris condamne le *Précis de l'Ecclésiaste* et du *Cantique des cantiques* à être lacéré et brûlé au pied du grand escalier du Palais. Dans la *Lettre de M. Eratou*, Voltaire feint de croire que c'est le Cantique lui même, non la traduction qu'il en donne, qui est attaquée par « quelques ignorants qui font les entendus ».

> Les chastes amours, la propagation de l'espèce humaine, ne faisaient point rougir ; on ne célébrait point l'adultère en chanson : on ne mettait point sur un théâtre d'opéra les amours les plus lascif, avec approbation d'un censeur et la permission du lieutenant de police de Jérusalem.
> […]
> Vous qui insultez à l'antiquité sans la connaître ; vous qui n'êtes savants que dans la langue de l'opéra de Paris, du barreau de Paris, et des brochures de Paris ; vous qui voulez que l'esprit divin emprunte votre style, osez lire le livre d'Ezechiel ; vous serez scandalisés que Dieu ordonne au prophète de manger son pain couvert d'excréments humains, et qu'ensuite il change cet ordre en celui de manger son pain avec de la fiente de vache. Mais sachez que dans toute l'Arabie déserte on mange quelque fois de

[1264] *Ibid*.
[1265] Voir notamment *Le Bourgeois Gentilhomme*, 1670.

> la bouse de vache ; surtout que les plus vils excréments et le bourgeois le plus fier qui achète un office sont absolument égaux aux yeux du Créateur, et même aux yeux du sage ; que rien n'est ni dégoûtant, ni vil, ni odieux devant la sagesse, sinon l'esprit d'ignorance et d'orgueil, qui juge de tout suivant ses petits usages et ses petites idées.[1266]

Ce passage est un des extraits préférés de Voltaire lorsqu'il s'agit de critiquer la Bible. Il est vrai que le texte, tel que Voltaire le cite, peut choquer ; il n'est pas véritablement conforme au texte hébreu. La traduction de Segond, postérieure à Voltaire, qui en général suit de près le texte hébreu, met en Ézéchiel 4,12 « Tu mangeras des gâteaux d'orge, que tu feras cuire en leur présence avec des excréments humains » ; puis au verset 15 « Voici, je te donnerai des excréments de bœuf au lieu d'excréments humains, et tu feras ton pain dessus ». Cela dit la traduction de Port-Royal, faite sur la Vulgate[1267] et publiée en 1698, est plus proche de ce que cite Voltaire : « Ce que vous mangerez sera comme un pain d'orge cuit sous la cendre. Vous le couvrirez devant eux de l'ordure qui sort de l'homme » et plus loin : « Allez, je vous donne de la fiente de bœuf, au lieu de ce qui sort du corps de l'homme, et vous en mettrez avec votre pain ». C'est davantage à cette lecture, d'après le latin de la Vulgate, que se réfère Voltaire. On peut supposer que Voltaire avait connaissance de la traduction de Port-Royal, qui a été largement diffusée.

Cet extrait de la *Lettre d'Eratou* est intéressant pour sa la tonalité mi-sociologique, mi-parodique. D'un côté, il justifie la particularité du style par l'ancienneté du texte et la différence des mœurs à l'époque où le Cantique a été rédigé. Les mœurs de l'époque étaient tellement pures que, dit-il, « les chastes amours, la propagation de l'espèce humaine, ne faisaient point rougir ». C'est là un argument que l'on retrouve fréquemment dans les justifications de la nature érotique du Cantique : si les lecteurs parisiens sont choqués, c'est qu'ils lisent le Cantique à travers le prisme d'une société corrompue. D'autre part, il explique les éléments surprenants du Cantique par une comparaison avec d'autre passages de la Bible, en l'occurrence ici d'Ézéchiel, en recourant à des faits ethnologiques des temps présents. On vient de voir comment, dans cette citation, Voltaire ne se fonde pas tant sur le texte original que sur des traductions en l'occurrence erronées. Quant à la mention des peuples de l'Arabie déserte se nourrissant de fiente de vache, on peut légitimement se demander si elle est fondée sur des documents ethnographiques sérieux. L'usage des bouses de vache séchées comme combustible est en revanche attestée. Cette démarche ethnologisante qui consiste à trouver dans les mœurs orientales, palestiniennes ou arabes, la justification des coutumes décrites dans l'Ancien Testament, est un procédé tout à fait moderne, qui sera abondamment repris par ceux d'entre les traducteurs du XIX^e^ siècle qui estiment que le Cantique est un texte profane, voire par les auteurs de traductions confessionnelles cherchant à identifier les référents auxquels les textes bibliques font allusion. Mais chez Voltaire ici, l'argument semble choisi à dessein : il est tellement curieux et choquant qu'il peine à convaincre le lecteur de sa validité. Dans la lettre d'Eratou, la justification du Cantique est donc à double tranchant. Elle repose sur une argumentation qui formellement est assez représentative de la critique biblique émergente, mais qui par l'aspect burlesque de l'exemple choisi, n'a que peu de crédibilité.

Voltaire est revenu sur le cas du Cantique des cantiques, cette fois non plus pour justifier la traduction qu'il en avait donnée, mais pour utiliser ce livre comme exemple servant

[1266] Dans la *Lettre de M. Eratou a M. Clocpitre, aumônier de S.A.S.M. le Landgrave*, dans *Œuvres complètes* de Voltaire, Edition Garnier frères 1877, p. 497.

[1267] La traduction de la Vulgate est ambiguë. On y lit en Ézéchiel 4,15 : « et dixit ad me ecce dedi tibi fimum boum pro stercoribus humanis et facies panem tuum in eo ». Le traducteur de la Bible de Port-Royal a ici un peu surtraduit l'expression « facies panem tuum in eo » en l'explicitant.

à illustrer ses propos sur l'Ancien Testament. De longs passages sont notamment consacrés au *Cantique des cantiques* dans l'article « Salomon » du *Dictionnaire philosophique*[1268], dans un article intitulé « De la littérature des Hébreux »[1269] , et dans *Dieu et les hommes*[1270]. Ces trois écrits sont très rapprochés dans le temps, et de fait la deuxième moitié des années 1760 voit s'accroître la part de la critique biblique dans l'œuvre de Voltaire, qui publie également en 1767 les *Questions de Zapata*. Par rapport au *Précis* de 1759 et à la « lettre d'Eratou », le ton change sensiblement. On ne trouve plus guère de parodie et de dérision dans l'analyse du *Cantique*. L'article « De la littérature des Hébreux »[1271] est écrit suite à la publication par Robert Lowth de *De sacra Poesi Hebraeorum*[1272]. Dans cet article, Voltaire revient plus particulièrement sur le style du Cantique :

> Le langage des Hébreux, comme celui de toutes les nations orientales, est remarquable par la force et la hardiesse des images et des figures ; mais il faut avouer que ce peuple n'avait aucune idée de ce que nous appelons goût, délicatesse, convenance. Leurs allusions fréquentes à la grossesse, à l'accouchement, et à d'autres infirmités du beau sexe, choquent étrangement notre goût et nos mœurs. […] Voyez le *Cantique des cantiques*, ce poème plein de douceur et de grâces. Le début présente un tableau charmant […] Mais lorsque l'amant compare le cou de sa bien-aimée à la tour de David, ses yeux au soleil et à la lune, ses cheveux à un troupeau de chèvres, etc., cela ne peut être agréable dans aucune langue.[1273]

Même jugement dans *Dieu et les hommes* :

> La suite de l'*Histoire juive* n'est qu'un tissu de forfaits consacrés. Salomon commence par égorger son frère Adonias. Si Dieu accorda à ce Salomon le don de la sagesse, il paraît qu'il lui refusa ceux de l'humanité, de la justice, de la continence, et de la foi. Il a sept cents femmes et trois cents concubines. Le cantique qu'on lui impute est dans le goût de ses livres érotiques qui font rougir la pudeur. Il n'y est parlé que de tétons, de baisers sur la bouche, de ventre qui est semblable à un monceau de froment, d'attitudes voluptueuses, de doigts mis dans l'ouverture, de tressaillements ; et enfin il finit par dire : « Que ferons nous de notre petite sœur ? Elle n'a point encore de tétons ; si c'est un mur, bâtissons dessus ; si c'est une porte, fermons-là. » Telles sont les mœurs que lui imputent avec respect les misérables rabbins et des théologiens chrétiens encore plus absurdes.[1274]

Voltaire, dix ans après la publication du *Précis du Cantique des cantiques*, semble se faire une idée toute différente de la qualité du texte. Il écrivait dans l'avertissement de 1759 que le *Cantique* est « le Poëme le plus tendre, & même le seul de ce genre qui nous soit resté de ces temps reculés ». Voilà qui tranche avec l'avis exprimé dans *L'examen important*, où il écrit que « Le cantique […] est dans le goût de ses livres érotiques qui font rougir la pudeur ». Voltaire aurait-il changé d'avis sur le *Cantique des cantiques* ? Il nous semble que ce n'est pas tant son jugement qui a évolué que la méthode avec laquelle il aborde le texte. Était-il complètement sérieux quand il affirmait à la parution du précis que le *Cantique* est le « Poëme le plus tendre » ? Le traitement teinté de parodie qu'il fait subir au texte, l'absurdité de la comparaison avec le passage d'Ezéchiel faisant du prophète un coprophage, nous

[1268] Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, 1764.
[1269] Voltaire, « De la littérature des Hébreux », dans *Gazette littéraire de l'Europe »*, 1764.
[1270] Voltaire, *Dieu et les hommes*, 1769, *in Œuvres complètes de Voltaire,* Oxford, 1994, tome 69.
[1271] Voltaire, « De la littérature des hébreux », dans ouvrage cité.
[1272] Roberth Lowth, *De sacra Poesi Hebraeorum* (De la poésie sacrée des Hébreux), Oxford, 1753.
[1273] Cité par André Versaille dans *Dictionnaire de la pensée de Voltaire par lui-même*, Paris, 1994, p. 686.
[1274] Voltaire, *Dieu et les hommes*, ouvrage cité, p. 359.

poussent à croire que l'argumentation de Voltaire dans la « lettre d'Eratou », est marquée d'ironie et de mauvaise foi. Le traitement que Voltaire fait subir au texte biblique, dans le *Précis*, est tout à la fois poétique (puisqu'il s'agit de composer des vers français qui se tiennent), critique (puisqu'il s'agit de rendre le texte à ce que Voltaire considère comme son origine profane) et parodique. Les propos tenus sur le *Cantique* dans les écrits des années 1760 sont en revanche orientés vers une critique des textes bibliques nettement moins univoque, et s'inscrivent dans une dynamique qui porte Voltaire à rédiger sa *Bible enfin expliquée*, dans laquelle il insiste fortement sur les discordances des textes bibliques entre eux, voulant par là en montrer l'invraisemblance des récits de l'Ancien Testament. La démarche de Voltaire est donc une « critique » au sens désormais courant du terme : c'est un discours de reproche et de remise en question des textes sacrés, et non une critique au sens de Richard Simon ou de Cappel. Son avis sur le Cantique semble en dernière instance bien être celui qu'il exprime dans le *Dictionnaire philosophique* :

> Il est vrai que c'est une rapsodie inerte, mais il y a beaucoup de volupté. […] C'est une églogue juive. Le style est comme celui de tous les ouvrages d'éloquence des Hébreux, sans liaison, sans suite, plein de répétitions, confus, ridiculement métaphorique ; mais il y a des endroits qui respirent la naïveté et l'amour.[1275]

4- Éléments de réception

Les traducteurs qui citent Voltaire le font la plupart du temps pour marquer leur distance, voire leur répulsion, pour le *Précis du Cantique des cantiques*. D'après nos relevés, les traducteurs suivants font référence à Voltaire, explicitement ou pas, tant il est fréquent que Voltaire soit évoqué sans être nommé, tout en étant clairement reconnaissable. Nous citons leur nom, et entre parenthèses l'année de parution de leur traduction, suivie du numéro de la notice dans notre répertoire bibliographique. Citent donc Voltaire : l'Abbé Armand de Gérard (1767, [68]) ; Louis Verdure (1823, [63]) ; Marcellus (1840, [69]) ; Alphonse Darnault (1849, [75]) ; M. Mallet de Chilly (1854, [76]) ; Charles Fretin (1855, [77]) ; Robert-Etienne Thuret (1860, [82]) ; André-Daniel Savary (1860, [84]) ; Pasteur Théodore Paul (1863, [89]) ; Abbé anonyme, (1865, [91]) ; F.-P. Vivier (1892, [112]) ; Eugène Réveillaud (1895, [113]) ; Alfred de Montvaillant (1899, [119]), Abbé Jean Steinmann (1961, [165]) ; Paul Claudel (1948, [150]) ; Georges Las Vergnas (1964, [169]).

C'est « pour venger la Religion de l'odieuse sortie que fit un Auteur célebre contre ce Livre saint il y a quelques années »[1276] que l'Abbé Armand de Gérard fait paraître son « interprétation » du Cantique. L'ancien proviseur de collège Louis Verdure n'a pas traduit le Cantique directement pour le venger de Voltaire, mais du moins il lui a tenu à cœur de « rendre le texte dans toute sa pureté, et tel qu'il est consigné dans les livres saints », pénétré qu'il était « d'aversion pour ceux qui se sont avilis par des parodies monstrueuses et indignes de tout écrivain, excepté de celui qui n'aspire qu'à la plus malheureuse célébrité »[1277]. De fait la plupart des traducteurs qui citent Voltaire dans leurs péritextes le font pour dénoncer la lecture profane que fait Voltaire du texte, alors qu'ils justifient la piété, la pureté, la

[1275] Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, article « Salomon », p. 514 dans *Œuvres complètes de Voltaire*, tome 36, Voltaire Foundation, Oxford, 1994.
[1276] Armand de Gérard, *Le Cantique des cantiques, idylle prophétique, le Pseaume XLIV, et la célèbre Prophétie d'Emmanuel, fils de la Vierge, aux chapitres VII, VIII et IX d'Isaïe, Interprétés sur l'Hébreu, dans le sens littéral*, La Rochelle, chez P. Mesnier, 1767. [58]
[1277] Louis Verdure, *Le Cantique des cantiques de Salomon, traduit en vers latin, avec le français en regard*, Châteauroux, imprimerie de Migné, 1823. [63]

conformité au dogme de leur propre traduction. Les reproches qui sont adressés à Voltaire s'attaquent autant, si ce n'est davantage à l'impiété de l'écrivain, qu'à la qualité linguistique ou littéraire de sa traduction. Verdure déplore la « cynique impiété d'un trop célèbre philosophe » ; Marcellus veut « réfuter les madrigaux impies et indécemment doucereux de Voltaire »[1278], Darnault déplore les « rimes licencieuses auxquelles manquent la verve et l'originalité de ses contes »[1279], l'abbé anonyme publiant en 1865 est encore plus virulent puisqu'il pense que Voltaire a « souillé [le Cantique] des infâmes déjections d'une muse sacrilège et cynique »[1280]. Claudel quant à lui évoque « les ignominies où se délectent non seulement un Voltaire, mais encore bon nombre d'exégètes échauffés »[1281]. Quand la forme adoptée par Voltaire est critiquée, c'est, dans ces exemples, toujours à travers le prisme de l'impiété, sauf chez Thuret qui écrit « Voltaire a fait en vers un précis du Cantique des Cantique. Je me serais bien gardé d'entrer en lice avec un pareil concurrent, s'il eût traité son sujet d'une manière plus sérieuse : mais ce poète n'a fait, dans son précis, qu'une très-jolie idylle française où l'on retrouve à peine quelques traits de l'original et où la couleur locale manque presque entièrement »[1282]. Mallet de Chilly est encore celui dont l'avis est le plus impartial, puisqu'il constate avec raison l'incomplétude de la version de Voltaire : « Voltaire a donné aussi une espèce de traduction en vers […] ce n'est qu'une paraphrase écourtée, qui est écrite avec cette facilité ironique que chacun lui connaît. En la lisant, on n'a qu'une idée incomplète du poëme que nous avons traduit »[1283].

Voltaire parmi les traducteurs ultérieurs ne trouve donc à peu près aucun admirateur déclaré. Singulièrement, ce sont avant tout les traducteurs catholiques, affirmant l'adéquation de leur propre traduction aux dogmes catholiques et surtout à une moralité et une décence dont les modalités linguistiques ne sont pas précisées, qui attaquent ainsi Voltaire. On trouve ainsi trace, dans les péritextes des publications de notre corpus, du statut tout particulier conféré à Voltaire, incarnation du philosophe impie donc dans une certaine mesure avatar diabolique, dans la France catholique du XIX^e^ siècle. Il est ainsi singulier de trouver dans les péritextes, après la parution du Cantique de Renan, une conjonction des mentions de ces deux traducteurs du Cantique, l'un comme l'autre étant en effet caractérisés, encore que dans des modalités fort diverses, par un rapport aux textes sacrés contraire au dogme catholique. Une des raisons de la retraduction du Cantique est alors la volonté de défendre ce livre biblique contre l'influence néfaste de ses précédents traducteurs impies.

Après un regain à la fin du XIX^e^ siècle, peut-être lié à la parution de la traduction de Renan, la référence à Voltaire disparaît à peu près complètement des péritextes des traductions du Cantique au XX^e^ siècle : soit qu'elle soit progressivement oubliée, soit, plus vraisemblablement, que Voltaire ait perdu son aura sulfureuse.

[1278] Marcellus, *Le Cantique des cantiques de Salomon, traduit et paraphrasé en forme de cantates sacrées*, Lyon, Librairie catholique de Perisse frères, 1840, p. xxxij. [69]

[1279] Alphonse Darnault, *Le Cantique des cantiques de Salomon*, traduit littéralement de l'hébreu, et précédé de Considérations sur la poésie biblique, Nantes, imprimerie L. Guéraud, 1849, p. 46. [75]

[1280] *Le Cantique des cantiques*, par l'Abbé ****, Paris, E. Repos, Libraire-Editeur, 1865, p.10. [91]

[1281] Paul Claudel, « Paul Claudel interroge le Cantique des cantiques », in *Le Poëte et la Bible II 1945-1955*, Paris, NRF Gallimard, 2004, p. 17. [150]

[1282] Robert-Etienne Thuret, *Le Cantique des cantiques*, chant oriental traduit de Salomon, Metz, Typographie de Jules Verronais, 1860, p. 4. [82]

[1283] Mallet de Chilly, *Le Cantique des cantiques de Salomon, et les Lamentations de Jéré*mie, Orléans, imprimerie d'Alex. Jacob, 1854. [76]

V- Ernest Renan et l'application des méthodes de la philologie allemande.

1- Horizon du traducteur

Le parcours biographique et bibliographique d'Ernest Renan a été abondamment décrit, et la documentation sur l'identité et la formation de Renan est facilement accessible[1284]. Nous nous bornerons donc à rappeler les faits suivants. Ernest Renan, né dans une famille extrêmement modeste de Tréguier en 1823[1285], entre au petit séminaire de Saint-Nicolas-du-Chardonnet, puis en 1843 séminaire de Saint Sulpice. Il reçoit les sacrements mineurs en 1844[1286], mais quitte le séminaire dès 1845. Si son séjour à Saint Sulpice l'a convaincu que sa place n'était pas dans une église catholique dont la théologie dogmatique ne lui convient pas, il avait toutefois reçu l'enseignement marquant de l'hébraïsant abbé Arthur-Marie Le Hir[1287], et découvre les travaux des philologues allemands, notamment de Wilhelm Gesenius[1288].

Les premières œuvres de Renan paraissent à la fin des années 1840 ; en 1860, lorsque paraît sa traduction du Cantique des cantiques, il a déjà publié une quinzaine de titres, dont certains d'importance. Son œuvre s'articule autour des deux pôles des sciences religieuses[1289] et de la philologie[1290], et notamment des langues sémitiques[1291]. Le premier ouvrage consacré par Renan à un texte Biblique est *Le Livre de Job : étude sur l'âge et le caractère du poème*[1292], qui paraît en 1859. Cet ouvrage est en quelque sorte le frère du *Cantique des cantiques : étude sur l'âge et le caractère du poème*[1293] : leurs titres sont extrêmement similaires ; ils sont publiés chez le même éditeur à un an d'intervalle. Peu après la publication de ces ouvrages, Renan, le 11 janvier 1862, est élu au Collège de France à la chaire d'hébreu, de chaldéen et de syriaque[1294].

La traduction n'est pas l'activité principale de Renan. Il ne publiera en tout que trois traductions de textes bibliques (Job et le Cantique donc, puis, beaucoup plus tard, l'Ecclésiaste[1295], en 1882). S'il est spécialiste de philologie sémitique, il n'est pas pour autant

---

[1284] Citons entre autres l'ouvrage de Maurice-Ruben Hayoun, *Renan, La Bible et les juifs*, Paris, Arléa, 2008 ; l'article de Günther Pflug „Ernest Renan und die deutsche Philologie", dans *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert II*, Mayotte Bollack und Heinz Wismann (dir.), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.

[1285] Sur l'enfance d'Ernest Renan, voir *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, Paris, Calmann Lévy, 1883.

[1286] Sur la formation d'Ernest Renan, voir le premier chapitre, intitulé « De Tréguier à Paris », dans l'ouvrage cité de Maurice-Ruben Hayoun.

[1287] Auteur de la traduction du Cantique des cantiques reprise par la Bible Lethielleux : *Le Cantique des cantiques, avec traduction spéciale sur l'hébreu et commentaire*, Paris, P. Lethielleux, libraire-éditeur, 1890. [109]

[1288] Renan utilise notamment le dictionnaire de Gesenius, dans son édition de Leipzig de 1835 ; le *Thesaurus philologicus criticus linguae hebraeae et chaldaeae* figure dans le fond Renan de la BnF sous la cote Z RENAN 526.

[1289] Ernest Renan, *Des religions de l'antiquité et de leurs derniers historiens*, Paris, impr. de J. Claye, 1853, extrait de la Revue des Deux Mondes, 15 mai 1853.

[1290] Ernest Renan, *De l'origine du langage*, Paris, Joubert, 1848.

[1291] Ernest Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*. Première partie, Histoire générale des langues sémitiques, Paris, Impr. impériale, 1858.

[1292] Ernest Renan, *Le Livre de Job : étude sur l'âge et le caractère du poème*, traduit de l'hébreu par Ernest Renan, Paris, Michel-Lévy frères, 1859.

[1293] Ernest Renan, *Le Cantique des Cantiques*, traduit de l'hébreu avec une étude sur le plan, l'âge et le caractère du poème, Paris, Michel Lévy frères, 1860. Nouvelle édition : Paris, Arléa, 1990.

[1294] Voir Maurice-Ruben Hayoun, ouvrage cité, p. 32.

[1295] Ernest Renan, *L'Ecclésiaste*, traduit de l'hébreu, avec une étude sur l'âge et le caractère du livre, Ernest Renan, Paris, Calmann Lévy, 1882.

bibliste en tant que tel, même s'il a évidemment une grande familiarité avec les textes bibliques. Il ne traduit pas en tant qu'exégète ou théologien, mais en tant que philologue animé d'une volonté scientifique, positiviste.

Il est relativement facile de reconstituer les outils bibliographiques dont s'est servi Ernest Renan dans son travail de traducteur. D'une part, Renan cite très abondamment ses sources, étayant son discours de mentions parfois presque envahissantes des ouvrages dont il réfute ou reprend les thèses. Nous reviendrons plus tard sur les auteurs évoqués dans son ouvrage consacré au Cantique. D'autre part, Renan a légué sa bibliothèque à la BnF où elle constitue désormais le fond Renan ; il existe de plus un catalogue de cette bibliothèque, établi peu après sa mort, et édité par les éditions Calmann Lévy[1296]. Ce catalogue nous permet de vérifier si Renan possédait de fait les ouvrages qu'il cite, et de nous faire une idée des différents ouvrages qui composaient sa bibliothèque, notamment des dictionnaires et grammaires qu'il possédait au moment de sa mort – ce qui donne une notion un peu faussée de l'horizon du traducteur, puisque la traduction du Cantique a été rédigée plus de trente ans avant sa mort. Quoi qu'il en soit, on constate dans la bibliothèque de Renan la présence d'un très grand nombre de grammaires hébraïques, dont plusieurs sont en allemand, et plusieurs traduites de l'allemand ; du dictionnaire de Gesenius ; de l'ouvrage de Lowth sur la poésie sacrée des Hébreux[1297] dans sa traduction française de 1812 ; d'ouvrages consacrés par les philologues allemands au Cantique des cantiques et à l'Ancien Testament en général[1298]. Par ailleurs, la bibliothèque de Renan fait une large place aux langues et civilisation orientales, du bassin méditerranéen à la Chine.

2- Sources de la traduction et de l'étude d'Ernest Renan

L'ouvrage consacré par Renan au Cantique des cantiques fait énormément référence aux commentaires et travaux antérieurs. Cela témoigne à la fois de la vastitude de la documentation de Renan, et de sa volonté d'appuyer ses démonstrations sur les travaux antérieurs, même si c'est souvent pour les réfuter. Fréquemment, l'appel aux travaux antérieurs se fait par l'énumération des noms des auteurs ayant publié sur le Cantique. Voilà quelques exemples de la façon dont Renan cite les ouvrages sur lesquels il s'appuie :

> On conçoit quelles difficultés doit offrir l'ensemble du poème, pour avoir réduit des hommes comme Herder, Paulus, Eichhorn[1299], W. Jones, de Wette[1300], à admettre une hypothèse aussi désespérée[1301] [celle selon laquelle le *Cantique* est une collection de chants et non un tout cohérent]

[1296] *Catalogue de la bibliothèque de M. Ernest Renan*, Paris, Calmann Lévy, éditeur, 1893. Ce catalogue est conservé à la BnF et consultable grâce à la microfiche M 8877.

[1297] Robert Lowth, *Leçons sur la poésie sacrée des Hébreux*, par M. Lowth,. Traduites pour la première fois du latin en français, Lyon, imprimerie de Ballanche, 1812. Renan possède une réédition de 1839.

[1298] Notamment ceux d'Ewald (*Die poetischen Bücher des alten Bundes erklärt*, Göttingen, 1837, *Das Hohelied Salomos*, Göttingen, Deuerlich, 1826), de Wette (*Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in der Bibel*, 1852).

[1299] J. G. Eichhorn, *Einleitung in das Alte Testament, von Johann Gottfried Eichhorn*, dritte Ausgabe, Leipzig, Weidmann, 1803.

[1300] W. M. L. de Wette, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel Alten und Neuen Testamentes, von Dr. Wilhelm Martin Leberecht de Wette*, Berlin, G. Reimer, 1833-1834. Figure dans la bibliothèque de Renan (notice 784).

[1301] Ernest Renan *Le Cantique des Cantiques*, ouvrage cité, p. 38

J'admets avec Ammon, Ewald[1302], Hitzig[1303], qu'il faut supprimer dans le verset 10 le mot לדודי qui n'y forme aucun sens[1304].

Entre ceux qui attribuent *Le Cantique des cantiques* à Salomon, et ceux qui, comme Eichhorn, Rosenmüller[1305], Berthold, Loester, Hartmann, Gesenius[1306], le croient des derniers temps de la littérature hébraïque[1307] […]

Nous persistons donc avec Herder, Ewald, de Wette, B. Hitzel, Hitzig, à placer la composition du *Cantique* peu de temps après le schisme[1308] […]

Semler, J. D. Michaelis[1309], Herder insistèrent pourtant victorieusement sur ce point[1310].

Anton, Ammon, Staeudlin, Lindemann et surtout Velthusen[1311] développèrent l'idée de Jacobi[1312] [sur l'existence d'un personnage berger]

Un système qui avait déjà séduit Richard Simon, conserva de nombreux adhérents : Herder, Doederlein[1313], Hufnagel, Kleuker, Eichhorn et presque jusqu'à nos jours, Dopke, Magnus et de Wette[1314].

Les belles études de MM. Umbreit[1315] (1820), Ewald (1826), Hitzig (1855), tout en laissant encore place à bien des incertitudes, ont obtenu la presque unanimité des suffrages et victorieusement établi le plan du *Cantique* et son vrai caractère. […] On peut citer parmi ceux qui ont adhéré à leur opinion MM. B. Hitzel, Boettcher, E. Meier, Veth, Hoekstra, Réville. Cette opinion est devenue, en quelque sorte, classique en Allemagne, en Hollande et en Angleterre[1316].

Ailleurs, il évoque encore de façon isolée, Blaubach[1317], Mc Pherson[1318], Seetzen, Alan Weber[1319], Ed. Cunitz[1320], Hengstenberg[1321]. Il cite abondamment Ewald et Hitzig, revenant sur

---

[1302] G. H. A. Ewald, *Das Hohelied Salomo's übersetzt, mit Einleitung, Anmerkungen und einem Anhang über den Prediger, von Dr. Georg Heinrich August Ewald*, Göttingen, P. Deuerlich, 1826. Figure dans la bibliothèque de Renan (notice 670).

[1303] *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament. Sechzehnte Lieferung*. Das Hohe Lied erklärt von D. Ferdinand Hitzig, Professor der Theologie in Zürich. Die Klagelieder erklärt von D. Otto Thenius, K. S. Consistorialrath und Pfarrer zu Neustadt-Dresden, Leipzig, Verlag von S. Hirzel, 1855. Figure dans la bibliothèque de Renan (Hitzig: notices 691 à 694).

[1304] Ernest Renan, ouvrage cité, p. 69.

[1305] E. F. K. Rosenmüller, *Handbuch für die Literatur des biblischen Kritik und Exegese, von Ernst Friedr. Karl Rosenmüller*, Göttingen, Van den Hoek und Ruprecht, 1797-1800.

[1306] Les ouvrages de Gesenius sont très présents dans la bibliothèque de Renan (notices 997 à 1000 notamment).

[1307] Ernest Renan, ouvrage cité, p. 125.

[1308] Ernest Renan, ouvrage cité, p. 139.

[1309] J. D. Michaelis, *Einleitung in die göttlichen Schriften des Alten Bundes*, Hamburg, Bohn, 1787.

[1310] Ernest Renan, ouvrage cité, p. 155.

[1311] J. C. Velthusen, *Das Hohelied begleitet mit einem vollständigen Commentar und historisch kritischen Untersuchungen von Johann Caspar Velthusen*, Braunschweig, im Verlag der Fürsterlichen Waisenhausbuchhandlung, 1786.

[1312] Ernest Renan, ouvrage cité, p. 156

[1313] J. C. Döderlein, *Salomons Prediger und Hohel Lied Neu übersetzt mit kurzen erläuternden Anmerkungen von D. Johann Christoph Döderlein*, Iena, verlegens Christ. Heinr. Cuno's Erben, 1784.

[1314] Ernest Renan, ouvrage cité, p. 156.

[1315] W. C. Umbreit, *Lied der Liebe, das älteste und schönste aus dem Morgenlande*. Neu übersezt und ästhetisch erklärt durch Dr. Friedr. Wilh. Carl Umbreit, Göttingen, bei Bandenhöck und Ruprecht, 1820.

[1316] Ernerst Renan, ouvrage cité, p. 157.

[1317] Blaubach, *Das Hohe Lied*, Berlin, 1855.

[1318] McPherson, *Cantici Canticorum structura architectonica*, Berlin, 1857. Figure dans la bibliothèque de Renan (notice 719).

des questions de détail, mais étant globalement d'accord avec eux. Cela porte le total à un nombre de trente-cinq philologues évoqués. La plupart du temps, les références bibliographiques ne sont pas précisées par Renan. Rien ne permet *a priori* de déterminer à quel point il connaissait et avait lu les ouvrages des auteurs en question, et dans quelle mesure il citait des compilations comme par exemple l'*Histoire critique de l'interprétation du Cantique des cantiques* de Cunitz, qu'il évoque. Ce qui est certain, c'est qu'il a lu les ouvrages de Hitzig et de Ewald, qu'il cite précisément, et dont on sait qu'ils figuraient dans sa bibliothèque. Quant aux autres, le simple fait qu'il les mentionne montre, d'une part, un intérêt certain pour la critique biblique qui à l'époque est essentiellement allemande mais aussi anglaise ou néerlandaise ; d'autre part, qu'il inscrit son ouvrage dans ce champ disciplinaire. Renan, dans l'« étude » qui accompagne sa traduction, affirme ainsi son admiration pour ce que la philologie a apporté aux études bibliques :

> La grande école exégétique qui se forma en Allemagne, vers la fin du dernier siècle, posa enfin la condition essentielle d'une bonne interprétation du *Cantique*, en écartant absolument le sens mystique, ou du moins en montrant avec évidence que l'auteur n'avait en vue aucun autre sens que celui que comporte la lettre.[1322]
> Le vaste travail de philologie et de critique qui, dans la première moitié de notre siècle, a fait faire de si grands progrès à la connaissance de l'ancienne littérature hébraïque, a pleinement confirmé, en la modifiant sur plusieurs points de détail, l'hypothèse de Jacobi et de Velthusen.[1323]

Si Renan est un admirateur de la philologie allemande, c'est que la France est dans le domaine des études bibliques restée en arrière. Le décalage entre la France et les pays protestants où la critique biblique n'a pas été contrecarrée est patent. Renan, philologue et germaniste, œuvre beaucoup pour l'introduction en France de la critique biblique telle qu'elle est pratiquée en Allemagne. De fait, avec la publication coup sur coup de *Job* et du *Cantique des cantiques*, il apporte en France une nouveauté certaine dans le champ des études bibliques : sa méthode n'est pas théologique ; elle se fonde sur les textes bibliques en tant que témoignage historique et littéraire de l'Orient ancien, qu'elle étudie à travers une étude avant tout philologique.

3- « Le Cantique des cantiques, avec une étude sur le plan, l'âge et le caractère du poème ».

L'organisation même de l'ouvrage consacré par Renan au Cantique témoigne du statut que le philologue accorde à ce texte biblique. Comme le relève Dominique Millet-Gérard, « *Le Cantique des cantiques* de Renan se présente comme une « édition critique » - ce que traduit le titre : « Le Cantique des Cantiques traduit de l'hébreu avec une étude sur le plan, l'âge et le caractère du poëme »[1324]. La traduction est précédée d'une dédicace « À M. le baron de Bunsen » et d'une préface de quelques pages. Des pages 15 à 33 dans l'édition Arléa se trouve une première version du *Cantique* ; des pages 35 à 90 la première partie de l'« étude

[1319] Alan Weber, *Histoire de la littérature indienne*. Nous n'avons pu identifier plus précisément cette publication.
[1320] Ed. Cunitz, *Histoire critique de l'interprétation du Cantique des cantiques*, Strasbourg, 1834.
[1321] E. W. Hengstenberg, *Das Hohelied Salomonis, ausgelegt von E. W. Hengstenberg, Dr. und Professor der Theologie zu Berlin*, Berlin, Verlag von Ludwig Dehmiske, 1853.
[1322] Ernest Renan, ouvrage cité, p. 155.
[1323] *Ibid*., p. 157.
[1324] Dominique Millet-Gérard, *Le Signe et le sceau. Variations littéraires sur le Cantique des Cantiques*, Genève, Droz, 2010, p. 271.

sur le plan, l'âge et le caractère du poème » ; des pages 91 à 114 une version du *Cantique* avec divisions scéniques ; enfin des pages 115 à 164 les deuxième et troisième parties de l'étude. Cet ouvrage comprend donc deux versions du *Cantique*, qui en réalité reprennent littéralement la même traduction, mais diffèrent par leur compréhension générique. Renan s'en explique dans la préface :

> La même considération m'a forcé d'adopter pour l'arrangement de la traduction un parti qui d'abord surprendra peut-être, mais dont on reconnaîtra, j'espère, l'utilité. La traduction se trouve en ce volume imprimée deux fois, une première fois sans aucune addition explicative et sous une forme qui ne laisse rien présager quant au plan du poème, les seules coupes qu'on y trouve étant celles qui frappent au premier coup d'œil un lecteur attentif, et ces coupes d'ailleurs n'ayant qu'un caractère provisoire ; une seconde fois avec les coupes et les explications qui résultent de la discussion à laquelle je me suis livré dans l'étude sur le plan du poème.[1325]

La première version porte en titre le premier verset : « Le Cantique des cantiques de Salomon ». Elle comprend seize « morceaux » (le terme est de Renan) numérotés en capitales romaines de I à XVI. Les numéros des chapitres et des versets sont mentionnés dans la marge ; c'est la numérotation de la tradition hébraïque qui est utilisée. Les seize morceaux comprennent parfois un, parfois plusieurs paragraphes, qui ne correspondent pas nécessairement au découpage des versets. La traduction est rédigée en prose, respectant parfaitement les usages du français classique en terme de grammaire et de ponctuation. Le nom des locuteurs n'est pas précisé ; aucun signe diacritique (guillemets, tirets…) n'est utilisé pour marquer l'alternance des locuteurs, mais on remarque, notamment aux versets I 14-17, que les changements de paragraphe correspondent aux changements de locuteurs. La traduction comporte des notes de bas de page assez peu nombreuses, venant la plus part du temps éclairer le lecteur sur les *realia* mentionnés dans le texte.

La première partie de l'« étude sur le plan, l'âge et le caractère du poème » est intercalée entre la première traduction et la deuxième version comportant une structure dramatique. Elle reprend l'un après l'autre les seize « morceaux » que Renan distingue dans le texte. Renan y explique essentiellement la structure narrative du Cantique, en identifiant les locuteurs et les situations dans lesquelles ils se trouvent. La traduction n'est pas véritablement commentée : si l'hébreu est cité, c'est davantage pour discuter du sens de tel ou tel passage que pour commenter les choix linguistiques du traducteur.

La seconde version reprend exactement le texte de la première, mais en apportant des aménagements formels considérables. Renan en effet voit dans le *Cantique* un drame, dont il donne lui-même le plan général dans l'étude :

> Si nous tirons les conséquences de l'analyse qui précède, nous arriverons à diviser *Le Cantique des cantiques* en cinq actes complets, plus un épilogue qu'on peut à volonté détacher du poème.
>
Le premier acte s'étend de	I, 2 à II, 7.
Le 2e acte s'étend de	II, 8 à III, 5.
Le 3e acte s'étend de	III, 6 à V, 1.
Le 4e acte s'étend de	V, 2 à VI, 3.
Le 5e acte s'étend de	VI, 4 à VIII, 7.
L'épilogue s'étend de	VIII, 8 à VIII, 14.[1326]

Une étude plus précise nous montre les subdivisions scéniques suivantes :

[1325] Ernest Renan, *Le Cantique des cantiques*, ouvrage cité, p. 11.
[1326] *Ibid*., p. 85.

- Acte premier : « la scène est censée représenter Salomon au milieu de son sérail ».
    - Scène 1ère : 1,2 à 1,6.
    - Scène II : 1, 7 à 1,11.
    - Scène III : 1,12 à 2,7.
- Acte II : pas de mention du décor.
    - Scène 1ère : 2,8 à 2,17.
    - Scène II : 3,1 à 3,5.
- Acte III :
    - Scène première : « La scène se passe dans les rues de Jérusalem » : 3,6 à 3,11.
    - Scène II : « La scène se passe dans le harem » : 4,1 à 4,6.
    - Scène III : « Le soir » : 4,7 à 5,1.
- Acte IV : scène unique, pas de mention du décor. 5,2 à 6,3.
- Acte V : « La scène se passe au harem ».
    - Scène première : 6,4 à 6,9.
    - Scène II : 6,10 à 7,11
    - Scène III : 7,12 à 8,4.
    - Scène IV : « Le voyage à Jérusalem est censé s'effectuer » : 8,5 à 8,7.
- Epilogue : « La scène se passe à Sulem, dans un pavillon au fond d'un jardin » : 8,8 à 8,14.

Ce découpage scénique est à peu de choses près identique aux seize morceaux de la première version : les deux premiers morceaux forment la première scène, les deux suivants la deuxième, pour le reste, l'articulation du texte est la même.

Comme dans bien des œuvres théâtrales du XIXe siècle, Renan fait précéder le texte du drame proprement dit de la liste des « personnages » ainsi que d'un argument qui narre l'action de chaque scène. La liste des personnages est la suivante :

La Sulamite, jeune fille du village de Sulem, tribu d'Issachar.
Berger, amant de la Sulamite.
Le roi Salomon.
Frères de la Sulamite
Femmes du harem de Salomon
Dames de Jérusalem
Bourgeois de Jérusalem
Gens de la suite de Salomon, personnages muets
Paranymphes du berger,
Le Chœur
Sage tirant la moralité du poème[1327].

Le nombre des personnages est conséquent ; il tranche par rapport aux répartitions des prises de paroles distribuées entre l'épouse et l'époux, ou le bien-aimé et la bien-aimée. Cependant certaines paraphrases des XVIIe siècle et XVIIIe siècle comportent elles aussi un grand nombre de personnages. L'innovation principale de Renan est ailleurs. La grande nouveauté de son interprétation, c'est la distinction de deux personnages masculins.

La version d'Ernest Renan se distingue des premières versions théâtrales par deux aspects principaux. C'est une version résolument profane : la compréhension allégorique du texte, suivant la tradition exégétique chrétienne, est abandonnée. Mais surtout, cette version se fonde sur une relecture narrative du texte, qui suppose l'apparition d'un deuxième personnage

[1327] *Ibid*., p. 86.

masculin. C'est là le nœud du drame qu'est, selon cette lecture du texte, le *Cantique* : le roi Salomon a enlevé la Sulamite, une belle jeune femme, à son amant le berger, pour la faire entrer dans son harem, d'où son amant la délivre. La justification de cette trame dramatique et de cette redistribution des personnages repose chez Renan sur des arguments philologiques, en premier lieu le système de vocatifs et d'appellations. Notons l'extrême nouveauté formelle de cette traduction, qui induit une véritable rupture dans l'histoire de la traduction du Cantique des cantiques.[1328]

Avant d'aborder brièvement l'influence marquante de la traduction de Renan sur certaines des traductions ultérieures, quelques mots sur le style de cette traduction. La conception qu'a Renan de la tâche du traducteur est énoncée succinctement, à propos de l'existence dans son ouvrage de deux versions successives du Cantique :

> Si je m'étais borné à la première forme, j'aurais manqué au devoir le plus essentiel du traducteur, qui est de donner au lecteur un texte qui s'explique de lui-même. Si je n'eusse donné que la seconde forme, on m'eût reproché avec raison d'imposer mon hypothèse avec ma traduction ; il eût été difficile de faire abstraction des coupes et des indications scéniques ; le texte nu ne se fût pas suffisamment dégagé. Au contraire, dans le parti que j'ai adopté, la liberté du lecteur est pleinement respectée ; il peut, si bon lui semble, en ne lisant que la première version, chercher à bâtir une hypothèse meilleure que celle que j'ai proposée.[1329]

Alors qu'il justifie l'existence de deux versions successives, est exprimée une conception du rôle du traducteur. Renan affirme que « le devoir le plus essentiel du traducteur, [qui] est de donner au lecteur un texte qui s'explique de lui-même ». On peut se demander si cette conception du « devoir le plus essentiel du traducteur » préexistait chez Renan à sa volonté de donner deux versions du Cantique, ou si elle venait à point nommé pour justifier une présentation surprenante de la traduction. En effet, la succession de deux traductions n'est pas en tant que telle une nouveauté, mais il s'agit généralement de donner une traduction littérale suivie d'une traduction non littérale (comment la qualifier alors ? Traduction définitive ? Traduction littéraire ?), ou encore, dans le cas des paraphrases, de faire précéder l'explication allégorique d'une traduction simple du texte source. L'originalité de Renan est qu'il ne modifie pas la lettre de sa traduction, mais qu'il l'insère dans un système péritextuel dramatique, sans lequel il manquerait, selon lui, au devoir de « donner au lecteur un texte qui s'explique de lui-même ». Notons toutefois que son appareil dramatique n'est pas la seule façon de rendre raison dans la traduction d'un original formellement et génériquement obscur : Herder, dont il récuse la compréhension du Cantique comme recueil de poésies, donne une traduction qui s'explique d'elle-même, en tant qu'elle rend lisible la division du texte reçu en un certain nombre de poèmes[1330]. On peut considérer par ailleurs que cette volonté de donner une version claire, voire clarifiante d'un texte considéré obscur dans l'état où il est reçu, participe pleinement de la démarche philologique, positiviste de Renan.

Du reste, cette volonté de fournir dans la traduction « un texte qui s'explique de lui-même » se fait dans le cadre d'une publication qui se présente comme justifiée par la nouvelle

---

[1328] Sur ce point, consulter également le neuvième chapitre de notre étude, consacré à la question du genre littéraire du Cantique des cantiques.

[1329] *Ibid*., p. 11.

[1330] *J G. Herder, Lieder der Liebe. Die ältesten und schönsten aus Morgenlande, nebst 44 alten Minneliedern, Leipzig, Weygand*, 1778. Voir également John D. Baildam, *Paradisal Love : Johann Gottfried Herder and the Song of Songs*, dans *Journal for the study of the Old Testament*, supplement series, 298, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999. Baildam édite, outre la traduction parue en 1778, une traduction du Cantique datant de 1776, dans laquelle Herder divise le Cantique en vingt-deux poèmes, auxquels il donne des titres.

traduction, mais dans laquelle la place de l'étude sur « le plan, l'âge et le caractère du poème » est fondamentale. Renan ne propose aucunement une explication théologique du Cantique : sa démarche consiste à remonter aux conditions de production du poème, et au sens qu'il a eu au moment de sa création. La question de la datation dépasse les problématiques purement historiques. Maurice-Ruben Hayoun le formule en ces termes :

> On a dit plus haut que Renan plaçait vers les X^e^ et IX^e^ siècles les débuts du poème ; il est possible que les matériaux les plus anciens remontent à cette haute époque, mais, dans sa composition achevée, le Cantique est bien plus proche de nous. Tout en étant un excellent philologue sémitisant, Renan n'en avait pas moins quelques préjugés tenaces. Ce qu'il visait en fait, en assignant une date aussi haute au poème, c'était de l'éloigner de la période du piétisme et du rabbinisme triomphants. Il le dit lui-même : *Jamais nous ne croirons que des compositions toutes profanes comme notre poème, comme le livre de Job aient été le fruit d'une époque de rabbinisme et de petitesse d'esprit, telles que furent celles d'Esdras et même de Josias et de Jérémie*. Le Cantique, ajoute Renan, est un livre profane, mais ce n'est pas un livre frivole.[1331]

Tout en refusant à Salomon la paternité de l'ouvrage que lui attribue la tradition chrétienne, Renan récuse les arguments philologiques montrant la postériorité du Cantique par rapport à l'époque de Salomon, à travers des arguments d'ordre divers, historiques pour certains (la ville de Thersa étant citée[1332], le Cantique date de l'époque où elle fut la capitale du royaume d'Israël[1333]), stylistico-idéologiques pour d'autres :

> La fraîcheur, la naïveté, la jeunesse du poème achèvent de nous persuader que *Le Cantique* est de l'époque où le génie d'Israël fut le plus vif et le plus dégagé.[1334]

Renan ce faisant déplace la question de la datation. Il s'agit avant tout de reconstituer, à travers la détermination de l'époque de la composition de l'œuvre, les conditions morales et stylistiques qui justifient l'existence dans le corpus biblique d'un texte à ce point peu théologique, et néanmoins parfaitement moral.

4- Éléments sur la réception de la traduction de Renan

La traduction de Renan, et l'étude théorique qui l'accompagne, sont fondamentales dans l'histoire de la traduction du Cantique des cantiques, dans la mesure où elles ont eu un impact important sur les traducteurs du Cantique qui ont suivi. Renan après 1860 est peut-être le traducteur qui est le plus cité dans les péritextes des traductions du Cantique, que ce soit pour vanter sa traduction ou pour la critiquer – la critique étant le plus souvent dirigée contre l'interprétation historique et générique que fait Renan de ce texte biblique, davantage que contre la lettre de sa traduction.

D'après nos relevés, les traducteurs suivants font référence explicitement à la traduction de Renan (nous citons leur nom, et entre parenthèses l'année de parution de leur traduction, suivie du numéro de la notice dans notre répertoire bibliographique) : Joseph Salvador (1860, [83]) ; Théodore Paul (1863, [88]) ; Leblanc d'Ambonne (1863, [83]) ; l'Abbé *** (1865, [91]) ; Numa Bès (1872, [94]), Barthélémy Nègre (1873, [96]) ; Frédéric Godet (1873, [97]) ; Reuss (1874, [98]) ; Jean Aicard (1885, [102]) ; Albert Fornelles (1885,

[1331] Maurice Ruben Hayoun, *Renan, la Bible et les juifs*, ouvrage cité, p. 224.
[1332] Ct 6,4.
[1333] Renan, ouvrage cité, p. 128-129
[1334] *Ibid*, p. 133.

[103]) ; Jean Lahor (1885, [104]) ; Charles Bruston (1891, [111]) ; Eugène Réveillaud (1895, [113]) ; Société de Pasteurs et de Théologiens (1898, [107]) ; Alfred de Montvaillant (1899, [119]) ; E.-A. Fraisse (1903, [121]) ; Jean de Bonnefon (Paul Joüon (1909, [127]) ; René Dussaud (1919, [131]) ; Félix Colomb-Brun (1922, [135]) ; Edouard Montet (1930, [138]) ; Emile Junès (1932, [141]) ; Guillaume Pouget et Jean Guitton (1934, [144)] ; A. Butte, (1947, [149]) ; Paul Claudel (1948, [149]) ; Buzy (1950, [153]) ; Dhorme (1959, [161]) ; Dom Jacques Winandy (1960, [164]) ; Jean Steinmann (1961, [165]) ; Georges Las Vergnas (1964, [169]) ; Calame et Lalou (1999, [225]) ; Paul Dehem (2004, [240]) ; Jacques Cazeaux (2008, [245]), Nissim Benezra (non daté, [249]).

C'est essentiellement dans les décennies qui suivent la parution de sa traduction du Cantique que Renan est le plus cité, et le rythme des mentions de Renan s'espace significativement au XX^e^ siècle. L'importance de Renan dans la sphère intellectuelle de son époque transparaît dans les propos de Jean Aicard, qui fait mention à Renan dans la préface de l'ouvrage qu'il consacre au Cantique, et qui écrit :

> Quand je m'aperçus, plus tard, que j'avais, sans le savoir, pris parti dans une formidable querelle, je demeurai très confus, surtout en présence de M. Renan, que j'ai la joie d'admirer comme tout le monde, et l'honneur de rencontrer quelquefois.[1335]

La traduction de Renan, selon Aicard, est à l'origine d'une « formidable querelle », qui pousse les traducteurs ultérieurs à Renan à prendre parti vis-à-vis de la traduction, et plus généralement de l'interprétation que donne Renan au Cantique. Cette « querelle » a plusieurs degrés. Les plus forts antagonismes portent sur le positionnement religieux de Renan. Sur ce point, catholiques et protestants s'accordent pour critiquer l'approche philologique de Renan. Pour le pasteur Théodore Paul, Renan fait partie de « ces nouveaux et habiles adversaires des saintes Ecritures »[1336]. L'Abbé anonyme traducteur du Cantique en 1865 s'interroge : « Comment se fait-il qu'un Renan, et avant lui un Théodore de Mopsueste, et les Anabaptistes, n'aient craint de regarder ce divin livre comme une création purement profane et même immorale et scandaleuse ? »[1337] (il s'interroge à tort, puisque Renan affirme la nature morale du texte, en dehors de toute interprétation allégorique). La traduction de Renan suscite même quelques publications en réaction. Renan, après Castellion, après Voltaire, est le déclencheur d'un nouveau débat autour d'une éventuelle nature profane du Cantique des cantiques. Singulièrement, ces moments de débat trouvent leurs racines dans la parution d'une nouvelle traduction, mais ce n'est pas tant la lettre de la traduction que ses péritextes, que l'interprétation développée par le traducteur, qui met en valeur la nature profane du texte traduit.

La plupart des traducteurs citant Renan le font pour d'autres raisons : il s'agit de se positionner par rapport au découpage dramatique introduit en France par Renan. Si les traducteurs trouvaient la version de Renan idéale, ils ne retraduiraient pas : même ceux qui optent pour un découpage dramatique se distinguent de Renan, à des degrés variés. Fraisse exprime son admiration pour ceux qui ont introduit la lecture dramatique du Cantique : « Il faut jeter des fleurs aux pieds des Ewald, des Renan, des Réville et des autres savants critiques qui y ont puisé la belle *comédie de la bergère*, dans un temps où l'on ne savait en tirer que des rêveries bonnes pour des extatiques. Mais je pense qu'en l'étudiant plus avant et en essayant de mieux saisir la pensée de l'auteur, on arrive sans effort à y trouver un sens plus profond et d'une plus haute portée »[1338]. Il conserve un découpage dramatique, qu'il

[1335] Jean Aicard *L'Eternel Cantique*, Paris, Librairie Fischbacher, 1885, p. 9. [102]
[1336] Théodore Paul, *Étude sur le Cantique des cantiques,* Genève, Librairie Beroud, 1863, p. 5. [89]
[1337] Anonyme, *Le Cantique des cantiques*, par l'Abbé ****, Paris, E. Repos, 1865. [91]
[1338] E.-A. Fraisse, *Essais de critique. La clé du Cantique des cantiques*, Paris, Librairie Fischbacher, 1903. [121]

complexifie cependant. La plupart des traducteurs néanmoins font référence à Renan pour critiquer son système dramatique. Ainsi Jean Lahor, qui récuse également la lecture allégorique du texte : « Personne certainement aujourd'hui n'oserait reconnaître un poème religieux en ce poème d'amour si ardemment sensuel, et quant au petit drame, que, dans sa traduction élégante, voulut y lire après plusieurs Allemands, un des plus grands poètes de notre époque, nous ne l'y voyons pas davantage »[1339].

De fait le système dramatique de Renan est très complexe, et se fonde sur des arguments historiques et philologiques qui sont des détails montés en épingle. Joüon écrit ainsi : « Ce système, brillamment soutenu par Ewald, fut adopté, avec certaines modifications, par Renan (1860), Kämpf (1877), Oettli (1889), Bruston (1892), Rothstein (1893), Harper (1902), etc. – Stickel (1888) crut découvrir dans le poème un second couple d'amants. Les partisans de la théorie dramatique ont montré une ingéniosité extrême à échafauder leur drame, mais ils sont obligés de lire tant de choses entre les lignes pour trouver une histoire romanesque d'amour et cette histoire est si invraisemblable en elle-même, et si en dehors des mœurs de l'Orient, que leurs adversaires naturalistes ont cent fois raison de la rejeter »[1340]. D'autres en France que Renan ont néanmoins adopté un système dramatique ; il est tout à fait remarquable que ces traducteurs ne fassent, eux, que peu référence à Renan. Ainsi Victor Vian[1341], ou plus récemment Faessler et Carillo[1342], qui sont les derniers en date à avoir utilisé l'hypothèse dramatique à deux personnages masculins, ne citent-ils aucunement Renan, dont ils connaissent pourtant plus que vraisemblablement le travail, notamment Vian dont la traduction suit exactement la même répartition entre locuteurs que Renan.

Notons que les Bibles intégrales ne mentionnent pas la traduction de Renan. Peut-être peut-on expliquer cela par le fait que les éditions séparées du Cantique s'inscrivent par principe, dans la mesure où il s'agit d'un texte très fréquemment traduit, dans une confrontation avec les traductions préexistantes ; les traducteurs des Bibles intégrales en outre ne peuvent consulter l'ensemble des traductions séparées préexistantes. Seule la Bible de Reuss s'attarde longuement sur le Cantique, dont les principales traductions allemandes et françaises sont comparées, afin de déterminer s'il s'agit d'un livre théâtral.

Outre les mentions de la traduction de Renan dans les péritextes des traductions ultérieures du Cantique, mentionnons encore la publication d'ouvrage et d'articles écrits en réaction au Cantique de Renan. Renan semble d'ailleurs avoir été sensible à ce genre de publications : figure dans sa bibliothèque un exemplaire de l'essai de l'Abbé Meignan, *M. Renan et le Cantique des cantiques*[1343], dans lequel Meignan attaque aussi bien la lecture dramatique de Renan que la lecture littérale qu'il donne du Cantique, tout en soulignant qu'il n'a rien inventé puisqu'il s'inspire en grande part d'Ewald.

[1339] Jean Lahor, *Le Cantique des Cantiques*, traduction en vers d'après la version de M. Reuss, Paris, Alphonse Lemerre, éditeur, 1885. [104]

[1340] Paul Joüon, *Le Cantique des Cantiques, commentaire philologique et exégétique*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1909, p. 59. [127]

[1341] Victor Vian, *Le Cantique des cantiques*, Marseille, Camoin frères, 1861. [85]

[1342] Marc Faessler et Francine Carillo, *L'Alliance du désir. Le Cantique des cantiques révisité*, Genève, Labor et fides, 1995. [216]

[1343] Abbé Meignan, *M. Renan et le Cantique des cantiques*, Paris, Charles Douniol, libraire-éditeur, 1860. L'Abbé Meignan est également l'auteur d'un essai intitulé *M. Renan réfuté par les rationalistes allemands*, publié chez Douniol en 1863.

VI- Eugène Ledrain, premier traducteur non-confessionnel de l'intégralité de la Bible

1- Identité et formation d'Eugène Ledrain

D'après la notice biographique FRBNF12791525 du catalogue de la BnF, Eugène Ledrain est « Archéologue et orientaliste. – Prêtre de l'Oratoire puis conservateur adjoint du département des Antiquités au Louvre ». Il est spécialiste d'épigraphie hébraïque et assyrienne. Parmi ses œuvres conservées à la BnF, bon nombre sont en effet des études épigraphiques[1344] ; on y trouve également des ouvrages décrivant les fonds du musée du Louvre et des bibliothèques nationales[1345] ; des dictionnaires de langues sémitiques anciennes[1346] ; et également une *Histoire d'Israël*[1347]. Cet ouvrage, antérieur de sept ans au début de la publication de sa Bible, ne se fonde pas tant sur les documents épigraphiques qu'était pourtant en mesure d'analyser Eugène Ledrain, que sur une relecture de l'Ancien Testament, perçu comme une chronique du peuple d'Israël. Le texte biblique y est amplement cité, et vient appuyer la chronologie proposée par Ledrain. Cet ouvrage, qui implique une relecture extensive de la Bible, est sans doute à considérer dans la genèse du projet de traduction intégrale de la Bible.

Jusqu'ici, les traducteurs individuels ayant pris en charge une traduction intégrale de la Bible étaient liés aux Églises. Ledrain quant à lui n'est pas par métier théologien, et ne semble pas avoir eu de pratique de traduction en dehors de son travail d'épigraphiste, et de sa traduction de la Bible. Il continue au long des années qui voient la publication des différents tomes de sa Bible à publier des articles ou des ouvrages d'épigraphie : on peut supposer qu'il a cumulé le travail de traduction avec sa tâche habituelle de conservateur du Louvre. D'après la notice biographique de la BnF, il a été prêtre, mais il semble avoir perdu la foi – du moins, il a quitté la prêtrise ; sa traduction n'est pas confessionnelle.

Cette première dans l'histoire de la traduction de la Bible est passée relativement inaperçue : près d'un siècle plus tard, les éditeurs de la Bible de Pierre de Beaumont[1348] (1981) écrivent en effet : « La Bible de Pierre de Beaumont, qui est sans doute le premier laïc à avoir entrepris cette longue tâche (il y a consacré dix-sept années) va permettre aux français la découverte d'un livre essentiel à leur culture »[1349].

Il faut cependant modérer la nouveauté de cette traduction de la Bible par un laïc. Il existe déjà en 1886 des traductions de livres bibliques non seulement dues à des laïcs, mais également pouvant être considérées comme des traductions non-confessionnelles. Ledrain a une formation, une pratique professionnelle qui n'est somme toute pas extrêmement éloignée de celle d'Ernest Renan dans le domaine biblique, ou plus largement des philologues du second XIX^e^ siècle. Là où il se détache d'un Renan, dont il partage en partie les convictions et les méthodes, c'est dans le fait qu'il s'attaque à la traduction de l'ensemble de toute la Bible.

[1344] Ainsi « Inscriptions palmyréniennes inédites », en 1888, ou *Inscriptions cunéiformes archaïques du musée du Louvre*, Paris, 1903.
[1345] Par exemple *Les monuments égyptiens de la Bibliothèque nationale*, Paris, F. Vieweg, 1879-1881.
[1346] Eugène Ledrain, *Dictionnaire des noms propres palmyréniens*, Paris, E. Leroux, 1886 ; Dictionnaire de la langue de l'ancienne Chaldée, Paris, E. Leroux, 1898.
[1347] Eugène Ledrain, *Histoire d'Israël*, Paris, Alphonse Lemerre Editeur, 1879.
[1348] *La Bible*, présentée par Pierre de Beaumont, Lac Beauport, Québec, Éditions Anne Sigier, 1981.
[1349] *Ibid*., p. 9.

2- La traduction du Cantique des cantiques : projet et réalisation

La Bible de Ledrain[1350] comporte un avertissement d'une dizaine de pages qui explicite la démarche du traducteur. Le projet de traduction de Ledrain se construit dans l'articulation de la conception de la Bible comme corpus littéraire et du refus des dogmes religieux.

Dans l'avertissement, Ledrain articule deux positions : les livres bibliques n'ont pas de vérité historique[1351], mais ils ont une valeur littéraires et morale. Il récuse donc « la vieille apologétique » dont il qualifie la volonté de démontrer « la vérité historique de ces derniers livres juifs » comme « la plus puérile et la plus vide des entreprises. C'est absolument comme si l'on voulait, à tout prix, trouver des personnages réels, portant leur vrai nom, dans certains romans de George Sand et dans *La Morte*, de M. Octave Feuillet »[1352].

Ledrain dans l'avertissement déploie ainsi tout un réseau terminologique précisant la nature littéraire, fictionnelle des livres bibliques. Il emploie les expressions de « charmant récits », de « œuvres purement morales », de « contes gracieux, fruits de l'imagination juive », de « chefs d'œuvre de l'esprit humain ». Cela le conduit à une définition pour le moins peu conventionnelle de la Haggada :

> Pour rendre une vérité morale, ou pour produire dans l'âme un effet déterminé les Juifs avaient recours à ce qu'ils ont appelé *l'aggada*, du verbe *igguid, annoncer*. C'était un procédé très commun en Israël, et qui, du reste, n'est pas étranger à la littérature la plus moderne. Tout roman où l'auteur se propose pour objet de développer ou de prouver, sous la forme vivante du récit, une idée philosophique, rentre dans la même catégorie que Jonas, Job, Ruth et l'histoire de Suzanne.[1353]

Ledrain considère ainsi la *aggada* comme récit fictionnel, comme « roman » même. Notons tout de même que ce qu'on considère habituellement comme *aggada* (on écrira plutôt haggada), c'est l'enseignement rabbinique à caractère non juridique, et notamment les récits de la sortie d'Egypte (Haggada de Pessah notamment) : il ne s'agit pas des textes du corpus biblique, et non nécessairement de récits.

Cela dit, pour Ledrain, c'est précisément cette perception du corpus biblique comme collection d'ouvrages à caractère purement littéraire qui permet de sauver la Bible, d'en justifier la valeur, face aux attaques par exemple de Voltaire[1354]. Pour Ledrain,

> Considérer comme des œuvres purement morales, comme des contes gracieux, fruits de l'imagination juive, ces sortes d'histoires, c'est en réalité les sauver du ridicule, et leur donner une place distinguée parmi les chefs d'œuvre de l'esprit humain. Quoi de plus délicieux que l'embarquement de Jonas, la tempête, le séjour dans le monstre marin, l'entrée dans Ninive « la ville grande pour Iahvé lui-même ! » Peu de littératures possèdent un coin aussi ravissant.[1355]

Cette lecture du corpus biblique comme recueil d'œuvres littéraires n'est possible en dehors d'un cadre non-confessionnel, affirmant que les textes bibliques ont des auteurs

---

[1350] Eugène Ledrain, *La Bible*, traduction nouvelle d'après les textes Hébreu et Grec par Eugène Ledrain, Paris, Alphonse Lemerre, éditeur, 1886-1899.

[1351] C'est là une affirmation curieuse si l'on considère que son *Histoire d'Israël* se fonde en grande partie sur les récits bibliques.

[1352] Eugène Ledrain, *La Bible*, ouvrage cité, p. ii.

[1353] *Ibid*.

[1354] Pour Voltaire, par exemple, le Cantique des cantiques est une « rhapsodie inerte » (*Dictionnaire philosophique*, article « Salomon », p. 150 dans l'édition de 1770.

[1355] Eugène Ledrain, *La Bible*, ouvrage cité, p. iii.

humains non inspirés. Ledrain, dans son avertissement, précise le contexte religieux dans lequel il écrit : « Et maintenant, qu'on ne me méprenne point sur la pensée qui m'a fait entreprendre ce long travail. Je n'ai voulu ni attaquer ni servir les religions. »[1356]. Qu'il ne les attaque pas, c'est discutable ; en tout cas, il critique la notion même de religion pour ce qui est du judaïsme (« c'est une race plutôt qu'une église »[1357] et qui ne peut « entrer dans une catégorie dogmatique quelconque »[1358]) et du protestantisme plongé dans un « état d'illogisme et de perpétuel malaise »[1359] par la multiplicité de ses « communions » et par le fait que la lecture individuelle de la Bible a pour support « la libre pensée ». Ledrain conclut ainsi :

> Restent donc en face l'un de l'autre le catholicisme et la liberté. Mais, dans la question biblique, le premier fléchit déjà. Après avoir enseigné que, dans le texte, les mots eux-mêmes sont inspirés, il en est venu à n'admettre l'inspiration que pour la pensée, non pour les mots.[1360]

Ledrain, pourrait-on en conclure, s'intéresse « aux mots », contre une vision catholique de la traduction, qui dans la tradition paulinienne privilégie l'esprit, le « message » à la lettre. La position traductrice de Ledrain allie donc au refus du parti-pris confessionnel une profession de foi linguistique, un retour à la lettre hébraïque. Si l'on suit les propos qu'il tient dans l'avertissement, on ne peut cependant pas faire de Ledrain un tenant de la lettre seule. Ledrain écrit ainsi :

> Des versions françaises de la Bible ont été tentées depuis Sacy par des savants qui sont entrés en communication directe avec le texte hébreu ; mais, pour faire passer dans notre langue toute l'ardente littérature juive, les connaissances philologiques ne suffisent pas. Qui les possède seules ne peut fournir qu'une traduction pâle et tout à fait infidèle. Comment redire les paroles d'Isaïe et d'Ezéchiel sans avoir eu ses lèvres touchées comme les leurs par les vifs charbons de l'inspiration poétique ?[1361]

Ledrain considère que le corpus biblique est une œuvre uniquement humaine, dont les auteurs n'ont pas été inspirés par la divinité faisant par leur truchement passer un message d'ordre spirituel. Il fait tout de même appel au concept d'inspiration, mais il s'agit alors d'une « inspiration poétique », d'ordre littéraire. Partant de là, une traduction philologique, fondée sur la science du traducteur, sa connaissance parfaite de l'hébreu, sa maîtrise des outils sémantiques et syntaxiques, ne suffit pas. Le traducteur doit lui-même être inspiré. Voilà ressurgir sous la plume d'un traducteur non-confessionnel des propos que l'on est davantage habitué à trouver chez les traducteurs s'en remettant à l'esprit saint afin de garantir la « fidélité » au message divin. Du reste, ce terme capital de « fidélité » est lui aussi utilisé par Ledrain. Son corollaire, la notion de trahison, est également présent dans l'avertissement : « J'ai essayé, pour ma part, de trahir le moins possible les grands écrivains d'Israël »[1362]. La question du respect de l'esprit au-delà de la lettre est donc présente chez Ledrain, en dehors de toute perspective religieuse, et s'assortit d'un rappel de la nature littéraire des textes bibliques. L'avertissement du reste est très évasif quand aux moyens employés par le traducteur pour rendre « l'ardente littérature juive » : on ne trouve chez Ledrain ni considérations sur ce que pourrait être le génie de l'hébreu, ni exposé des méthodes

[1356] Eugène Ledrain, *La Bible*, ouvrage cité, p. v.
[1357] *Ibid*.
[1358] *Ibid*.
[1359] *Ibid*, p. vi.
[1360] *Ibid*, p. vii.
[1361] *Ibid*, p. viii.
[1362] *Ibid*, p. ix.

employées pour rendre en français le style de l'original. Il faut donc se confronter aux textes dans la traduction qu'il en donne pour se faire une idée des choix de traduction mis en œuvre pour réaliser son projet de traduction.

La parution de la Bible de Ledrain se fait en dix tomes[1363], chez l'éditeur Alphonse Lemerre à Paris. Elle est consultable à la Bibliothèque nationale sous la cote BnF A 20304 (1-10). Le Cantique des cantiques est le premier livre traduit dans le tome VII, premier des deux tomes consacrés aux « Œuvres morales et lyriques ». Ce tome paraît en 1891, cinq ans après le début de la parution de la Bible.

Ce sont des critères essentiellement génériques qui ordonnent l'ordre de parution des livres bibliques, et qui recomposent ainsi le corpus biblique en « livres historiques » (selon une appellation conforme à la tradition catholique, mais qu'il faut comprendre chez Ledrain comme livres retraçant l'histoire d'Israël, et en proposant le « roman »), « livres législatifs », « œuvres morales et lyriques » (correspondant aux livres généralement dits « livres poétiques et sapientiaux »), prophètes, Evangiles. Il ne s'agit donc ni de l'ordre habituel des différents types de Bibles chrétiennes, ni de l'ordre de la Bible hébraïque. Notons par ailleurs la présence dans la Bible de Ledrain des livres deutérocanoniques, absents de la Bible hébraïque et considérés apocryphes par la plupart des Bibles protestantes : Sapience (Sagesse de Salomon), Ecclésiastique, Judith, Tobie, qui donc ne sont pas traduits de l'hébreu, mais du grec des Septante. L'ordre de publication des livres dans la Bible de Ledrain semble ainsi déterminé par la considération de la Bible comme corpus littéraire.

La mise en page de la Bible de Ledrain tranche par rapport à la présentation des Bibles de l'époque. Le texte est disposé en pleine page, sans colonnes. Les chapitres sont numérotés, mais pas les versets, et il n'y a pas d'alinéa en début de verset. Ledrain distingue apparemment entre livres en vers et livres en prose. En effet dans les livres historiques et législatifs le texte est disposé en blocs de prose correspondants aux différents chapitres ; les livres considérés poétiques[1364] quant à eux ne sont pas rendus en vers réguliers, mais la disposition en lignes rappelant le vers libre les distingue formellement et les identifie comme poétiques. Cette mise en page tranche par rapport aux traductions intégrales de la Bible publiées au XIX^e^ siècle, essentiellement par le fait que les versets ne sont pas numérotés. Ledrain dans les péritextes ne s'exprime pas sur ce choix ; on peut penser qu'il a considéré que la numérotation des versets ne fait pas partie du texte original. De plus, supprimer la numérotation des versets, c'est aussi souligner la littérarité, la continuité du texte, ce qui s'accorde bien à son projet de traduction. En tout cas, l'absence de numérotation des versets

[1363] Le contenu des tomes de la Bible de Ledrain est le suivant :

Tome Premier : Les Juges – II et II Samuel – I Rois. 1886

Tome deuxième : II Rois – Esdras – Néhémie – I et II Chroniques – I et II Maccabées 1887

Tome III : L'hexateuque. Genèse – Exode 1887

Tome IV : L'hexateuque ii. Lévitique – Nombres – Deutéronome – Josué 1888

Tome V : Les prophètes I. Isaïe – Jérémie – Lamentations 1889

Tome VI : Les prophètes II. Ezéchiel – Les douze petits prophètes – Baruch – Daniel – Epître de Jérémie 1890

Tome VII : Œuvres morales et lyriques I. Cantique des cantiques – Ecclésiaste – Proverbes – Sapience – Ecclésiastique – Ruth – Esther – Tobie – Judith 1891

Tome VIII : Œuvres morales et lyriques II. Psaumes – Job 1893

Tome IX : Evangiles. Epitres de Jean – Apocalypse 1896

Tome X : Actes – Epitres 1899.

[1364] Parmi les livres composant les « œuvres morales et lyriques », sont traduits en lignes ou vers libres le Cantique des cantiques, les Proverbes, l'Ecclésiastique, Job et les Psaumes ; sont traduits en prose l'Ecclésiaste, la Sapience, Ruth, Esther, Tobit et Judith.

surprend le lecteur, en se démarquant de l'horizon d'attente qui est celui, encore maintenant, d'un lecteur de Bible, pour qui le texte est disposé en versets.

Le Cantique des cantiques fait partie des livres qui sont traduits en lignes ou vers libres. Le texte est disposé en lignes assez courtes (de quatre à une quinzaine de syllabes, et en général moins de dix syllabes), groupées en courts blocs, correspondant parfois au découpage en versets, sans pour autant que cela soit systématique. Souvent les blocs de lignes commencent par un tiret, signe d'une nouvelle prise de parole ; les noms des locuteurs ne sont cependant pas mentionnés et ne sont pas mis autrement en évidence que par cette utilisation de la typographie.

Les péritextes de la Bible de Ledrain n'ont formellement rien de très original. Chaque ensemble de livres est précédé d'une préface ; une introduction précède certains livres ; des notes de bas de pages relativement rares précisent le sens d'un mot ou la discordance des versions anciennes. Du Cantique des cantiques, il est question dans la préface aux « Œuvres morales et lyriques » :

> Le *Cantique* chanté dans les noces, surtout en Galilée, nous décrit minutieusement, sans en rien oublier, – mais sans jamais blesser notre délicatesse, – tous les charmes de la bien-aimée. Une seule fois, – et c'est celle-là, – on a pu célébrer, comme il convient, les précieux organes de l'amour et de la génération. Pourquoi donc Voltaire a-t-il trouvé si mauvais qu'aux mariages d'Israël on ait loué la source sacrée d'où s'alimente le fleuve humain ?[1365]

Ledrain consacre également une sorte de note introductive au Cantique, figurant en note de bas de page au début de sa traduction, l'appel de note étant placé à la suite du titre. Dans cette note, il précise quels sont pour lui le genre et l'unité du poème, puis il expose ses principaux choix de traduction :

> Le Cantique n'est pas un simple recueil de chansons isolées, sans lien entre elles. Il y règne une certaine unité, la marque au moins d'un seul collecteur. […] Les partisans du drame et ceux qui tiennent cette œuvre pour des chansons d'amour de bouviers distinctes les unes des autres font donc pareillement fausse route, ou plutôt n'ont vu qu'une partie de la vérité. Il est probable, en effet, que des chansons et des refrains populaires ont servi pour cette églogue rustique ; mais on a eu soin de leur donner un lien.
> Pour rendre le plus exactement possible le ton du Cantique, j'ai dû souvent avoir recours à des mots naïfs, à des tournures de notre seizième siècle. J'ai adopté, en un mot, la forme de la bonne chanson populaire, retenant un grand nombre de vieilles expressions et de vieilles tournures […]. Dans la langue actuelle, et même dans celle du dix-huitième siècle, le Cantique perd toute grâce et ne se ressemble plus à lui-même.

La traduction du Cantique correspond-elle au projet de traduction exprimé par Ledrain dans les péritextes ? D'après Christian Cannuyer, la Bible de Ledrain se caractérise par le fait qu' « il s'agit surtout d'un essai philologique et littéraire, souvent d'un littéralisme très respectueux du texte hébreu »[1366]. Ce littéralisme s'illustre de façon particulièrement frappante dans la traduction des noms propres de personne et de lieux. Cela saute aux yeux dès le début du Cantique, dont le premier verset, qui fait office de titre, est rendu ainsi :

[1365] Dans le tome VII, *Œuvres morales et poétiques*, Paris, 1891, p. iii.
[1366] Christian Cannuyer, *Les Bibles en français : histoire illustrée du Moyen-Âge à nos jours*, ouvrage cité, p. 207.

Ledrain en effet n'utilise pas la graphie française habituelle pour rendre שלמה [šᴱlōmōh]. Dans le Cantique, on trouve ainsi les termes suivants : Ieroushalaim, Schelomô, Scharon, Pareö, Guileäd, Libanon, Schoulammite, Dammessek. Dans ce livre, comme dans l'ensemble de la Bible, Ledrain en effet opte pour une transcription phonétique (et non une translittération) du texte massorétique pour rendre les noms propres. On peut considérer cela comme un effet de littéralisme, et en tout cas, de même que l'absence de numérotation des verset, cela va dans le sens d'une rupture avec les habitudes de lecture. En tout cas, il est l'un des tous premiers traducteurs à faire ainsi (il a été cependant précédé par Cahen).

Alors que dans d'autres livres, le vocabulaire choisi restait très marqué par la réception chrétienne du texte hébreu, via la Vulgate et la terminologie catholique[1367], dans le Cantique, il semble que Ledrain ait effectivement travaillé dans le sens qu'il indique dans la note où il explique avoir employé des « tournures de notre seizième siècle ». Cela commence avec le premier verset, « Chanson des chansons » qui permet en effet de donner une coloration archaïsante au texte, tout en rompant avec la traduction traditionnelle par « cantique des cantiques », qui sert pourtant de titre au livre. Pour le reste, Ledrain utilise des mots à la sonorité archaïque, et notamment « ma grand'amie » employé systématiquement pour traduire רעיתי [raʻᴱyāti], certains étant du reste peut-être des néologismes : « accompare » en 1, 9 ; « pointillements » en 1,10, etc. Il affectionne particulièrement les diminutifs : « Ne considérez pas que je suis brunette » en 1,5 ; « notre lit c'est l'herbette verte » en 1,16. Enfin la syntaxe est elle aussi archaïsante, avec un emploi invasif des participes présents (« Les fils de ma mère, s'étant fâchés contre moi » en 1,5 ; « les renardeaux gâtant les vignes » en 2,15), des tours abandonnés à l'époque de Ledrain (« Ma colombe, ès fentes de la roche,/ ès cachettes d'escarpement » en 2,14).

Ledrain semble donc bien remplir le cahier des charges qu'il définit dans la note introductive : le Cantique des cantiques, considéré comme un poème dû, sinon à un auteur unique, du moins à un seul compilateur qui l'a infusé de son propre style, est traduit dans une langue qui vise à recréer une atmosphère d'idylle campagnarde, dans le style de la « bonne chanson populaire » de la Renaissance française. Dans cette mesure, il semble qu'il faille relativiser le jugement qu'ont porté sur Ledrain les rares critiques à avoir abordé sa traduction de la Bible. Le littéralisme de Ledrain, à la lecture de sa traduction du Cantique des cantiques, semble ainsi se concentrer sur le choix de retranscrire les noms hébreux plutôt que d'adopter leurs équivalents français habituels ou de les traduire ; cela produit un effet de couleur locale qui, de fait, était nouveau à l'époque de la parution de sa Bible. Pour le reste, sa traduction du Cantique va bien davantage dans le sens d'une transposition du texte dans le style de la poésie française de la Renaissance, que dans celui d'un calque de l'hébreu. Il semble, avec sa traduction du Cantique, ne pas être à la hauteur du souhait formulé dans l'avertissement : sa crainte « d'avoir diminué en quoi que ce soit la passion désordonnée des gestes [des grands écrivains d'Israël] et l'âpreté de leurs voix » semble en effet se réaliser à l'épreuve de sa traduction, puisque l'âpreté du texte français qu'il propose est toute relative. Cela dit, peut-être est-ce là la définition de l'inspiration qu'il appelait de ses vœux dans le même avertissement : Ledrain dans sa traduction du Cantique fait lui-même œuvre de poète, de styliste, et superpose délibérément sa voix à celle de l'auteur du texte hébreu, sans aucune volonté de transparence ou d'effacement du traducteur.

[1367] Ledrain traduit ainsi en Gn 1,2 חשך [ḥōšeḵ] par « ténèbres » et רוח [rūaḥ] « esprit », comme avant lui Port-Royal, notamment. Une traduction littérale rompant avec les habitudes de traduction, et le vernis théologique, pourrait proposer, respectivement, « obscurité » et « souffle ».

VII- Paul Claudel, entre traduction littérale et exégèse

La traduction du Cantique des cantiques par Paul Claudel, qui fait partie intégrante de *Paul Claudel interroge le Cantique des cantiques*[1368], a été largement analysée par les critiques[1369] qui se sont intéressés à cette œuvre tout à fait particulière. Nous nous attarderons donc moins longtemps sur son cas que sur celui des autres traducteurs. Néanmoins nous tenterons de montrer la spécificité de cette traduction au sein de notre corpus.

1- « Paul Claudel interroge le Cantique des cantiques » : description du texte

L'ouvrage consacré par Claudel au Cantique des cantiques paraît en 1948 ; d'après les dates mentionnées dans le texte lui-même, Claudel y a travaillé au moins depuis 1943. C'est une œuvre de la vieillesse – Claudel est né en 1868. Claudel a déjà fait l'expérience de la traduction, biblique ou non. Pascale Alexandre-Bergue a montré comment Claudel, au tout début de sa carrière, a en quelque sorte amorcé son œuvre dramaturgique par la traduction de l'*Orestie* d'Eschyle[1370]. D'après elle, Claudel a également ponctuellement traduit quelques poèmes de l'anglais. Par ailleurs, comme le relève Marie-Ève Bénoteau, en 1948 « Claudel a déjà publié trois recueils de traduction de psaumes : *Prière pour les paralysés suivie des quinze psaumes graduels* (Horizons de France, 1944), *Les Sept Psaumes de la pénitence* (Le Seuil, 1945) et *Paul Claudel répond les Psaumes* (Ides et Calendes, 1948). »[1371] Le cas des traductions bibliques de Claudel est plus complexe. Claudel écrit lui-même dans la préface des *Sept Psaumes de la Pénitence* :

> En vérité il me semble que je n'avais pas à traduire ces psaumes comme on traduit une page de Thucydide ou une ode d'Anacréon. Il ne s'agit pas d'un texte que l'on s'efforce de faire passer le plus exactement et le plus élégamment possible d'une langue dans une autre. En fait de langue je ne veux connaître que celle de l'Esprit Saint qui depuis le jour de la Pentecôte ne demande qu'à rendre éloquente celle des pauvres enfants que nous sommes.[1372]

Nous verrons dans la suite de ce chapitre comment cette « réponse »[1373] aux textes sacrés du « vieux poète épris de la Vulgate »[1374] est mise en œuvre dans la traduction du Cantique, avec des moyens stylistiques et linguistiques qui ont pour but de transcrire cette « langue de l'Esprit Saint ». Les mots que nous citons sont légèrement postérieurs à *Paul*

[1368] Paul Claudel, *Paul Claudel interroge le Cantique des cantiques*, Paris, Egloff, 1948. [150]

[1369] La *Revue des Lettres modernes* a ainsi consacré tout son n° 15, édité par Michel Malicet, à *Claudel et le Cantique des cantiques* (Paris, Minard, 1989). Plus récemment, Dominique Millet-Gérard fait dans *Le Signe et le sceau. Variations littéraires sur le Cantique des cantiques*, Genève, Droz, 2010, la part belle à cette œuvre claudélienne.

[1370] Voir Pascale Alexandre-Bergue, *Traduction et création chez Paul Claudel*, L'Orestie, Paris, Champion, 1997.

[1371] Paul Claudel, *Paul Claudel répond les Psaumes*, Neuchâtel, Éditions Ides et Calendes, 1948.

[1371] L'expression est de Marie-Ève Bénoteau dans « Traduire les Psaumes : Claudel et Chouraqui », dans *Bulletin de la Société Paul Claudel*, n°197, p. 26-39.

[1372] Paul Claudel, *Psaumes*, traductions latines 1918-1953 texte établi et annoté par Renée Nantet et Jacques Petit ; avant-propos de Pierre Claudel ; préface de Guy Goffette, Paris, Gallimard, 2008, p. 21.

[1373] Voir Paul Claudel, *Paul Claudel répond les Psaumes*, ouvrage cité.

[1374] L'expression est de Marie-Ève Bénoteau, dans l'article cité.

Claudel interroge le Cantique des cantiques. Néanmoins la méditation des textes bibliques est une constante de l'œuvre et de la démarche de Paul Claudel bien avant la publication de *Paul Claudel répond les Psaumes* et de *Paul Claudel interroge le Cantique des cantiques*. Par ailleurs, Dominique Millet-Gérard montre comment le Cantique hante les œuvres claudéliennes depuis déjà longtemps lorsque paraît *Paul Claudel interroge le Cantique des cantiques* : elle en souligne les résonances dans *La Cantate à trois voix*[1375], et plus généralement, montre l'intersection des thématiques, voire du lexique du Cantique et des œuvres claudéliennes, notamment dans le « Cantique de Mesa » au troisième acte de *Partage de Midi*[1376].

Paul Claudel interroge le Cantique des cantiques paraît en 1948 aux éditions Egloff. La préface est datée de « Milan, semaine sainte 1947 ». L'ouvrage est muni d'un *imprimatur* de L. Waeber et d'un *Nihil obstat* de Charles Journet daté du 26 décembre 1947, à Fribourg, accompagné de la précision suivante :

> Nous avons lu l'ouvrage intitulé « Le Cantique des Cantiques », donné non comme une explication théologique ou exégétique, mais comme un poëme. Sous des sens accomodatices, sans doute licites, mais dont il garde la responsabilité, l'auteur y rejoint l'interprétation commune, qui lit le texte biblique en pensant à l'âme fidèle, à la Vierge, à l'Eglise. Rien par conséquent ne s'oppose à cette publication.

L'ouvrage comporte une préface de Claudel, le « poëme » à proprement parler, puis en « annexe », des « pièces justificatives »[1377]. Le poëme – c'est ainsi que Claudel appelle son texte[1378] – suit en apparence l'ordre du Cantique. Il est divisé en huit chapitres, organisés chacun en deux parties. D'abord, le texte du Cantique est cité intégralement, le latin de la Vulgate en italiques alternant, verset par verset, avec la traduction française de Claudel, en romaines. Ensuite figure le commentaire[1379] de Claudel, selon l'ordre du texte, des numéros au début de certains paragraphes indiquant le verset commenté. La traduction est parfois reprise dans le commentaire ; elle y figure alors en italiques, elle n'est pas toujours identique à la traduction jouxtant la Vulgate. Ce n'est pas ici notre propos d'examiner le fonctionnement du commentaire claudélien ; nous ne l'aborderons que dans la mesure où il nous permet de rendre compte des grandes lignes de sa traduction.

[1375] Paul Claudel, *Cette heure qui est entre le printemps et l'été*, Paris, NRF, 1913. Voir Dominique Millet-Gérard, ouvrage cité, p. 27.

[1376] Voir Dominique Millet-Gérard, ouvrage cité, p. 321 sq.

[1377] Il s'agit des « réponses à un questionnaire », rédigées par « M.O., professeur au séminaire de Fribourg » ; de « Le texte hébreu de l'Ancien Testament », extrait de l'Encyclopaedia britannica et montrant le manque de fiabilité du travail des massorètes ; de « Le mysticisme juif », vantant notamment la traduction de Vulliaud, connue « trop tard » par Claudel ; de « La traduction française de l'Ancien Testament », critiquant les versions françaises courantes, et enfin de « Le mysticisme chrétien et l'interprétation figurée de l'écriture ».

[1378] Voir Claudel, *Paul Claudel interroge le Cantique des cantiques*, ouvrage cité, p. 9 (il s'agit de la première page de la préface) : « Il ne s'agit ici nullement d'un commentaire, il s'agit d'un poëme, du regard avec un ardent intérêt attaché par un poëte de la terre sur un autre poëme dont on lui dit que l'auteur est le Saint-Esprit.

[1379] Nous appelons le texte de Claudel « commentaire » afin de distinguer formellement la traduction et le commentaire du Cantique ; ce ne sont pas là les termes de Claudel, qui appelle l'ensemble « poëme ».

2- Claudel critique des traductions françaises de la Bible

Dans les péritextes, dans son commentaire même, Claudel exprime son opinion sur les traductions de la Bible en général, et du Cantique en particulier[1380], fondée à la fois sur la préférence donnée à la Vulgate sur le texte hébreu, et sur une poétique de la traduction[1381].

La préface est le premier lieu où s'expriment ces jugements, dans la mesure où c'est là que l'auteur expose les raisons d'être de son « poëme ». Comme beaucoup de traducteurs et commentateurs – et ce alors même que son ouvrage est tout à fait original – Claudel évoque dans la préface les traducteurs et commentateurs qui l'ont précédé, non tant cependant pour critiquer les traductions du Cantique dont ils sont les auteurs que pour dénoncer ceux qui eurent « l'audace de nier ou d'exténuer la valeur spirituelle du Cantique »[1382]. Sont alors cités Théodore de Mopsueste, Castilion[1383], Bossuet, Ernest Renan, sur le cas duquel il s'attarde davantage, Voltaire. Dans les annexes en revanche figure un texte intitulé « La traduction française de l'Ancien Testament », dans lequel il expose ses théories sur la traduction de la Bible. D'une part, Claudel y réaffirme son attachement à la Vulgate, justifié par le manque de fiabilité du texte massorétique. Il écrit :

> Or l'autorité du texte hébreu actuel n'est aucunement supérieure, comme l'indique l'auteur protestant cité plus haut, à celle des Septante (et de la Vulgate). Bien au contraire ! En tenant uniquement compte du point de vue scientifique, cette dernière est beaucoup plus grande, puisque leur version, confirmée par l'usage de plusieurs siècles, remonte à deux siècles *avant* Jésus-Christ. Tandis que l'édition massorétique (*avec la grave addition des accents et des voyelles*) est du dixième siècle *après* Jésus-Christ[1384].

Sur ces bases, Claudel en appelle à une nouvelle « traduction française sérieuse basée sur les versions des Septante et de la Vulgate, dont elle serrerait le texte de près dans le langage d'aujourd'hui, et où les variantes hébraïques seraient simplement mentionnées en note »[1385] – dans une dynamique inverse des versions existantes, notamment celle de Crampon :

> Le lecteur français s'habitue ainsi à l'idée que le texte hébreu massorétique est le seul authentique et indiscutable, et c'est d'un œil distrait, sinon méprisant, qu'il effleure les notes au bas de la page qui mentionnent les variantes des Septante et de la Vulgate, *souvent de la plus haute importance*.[1386]

[1380] L'article de Jacques Houriez, « La lecture claudélienne du *Cantique des cantiques* » (*Graphè*, n°8, 1999, p. 163-183) permet de recenser au moins une partie des traductions intégrales ou du seul Cantique auxquelles Claudel avait eu accès. On y apprend notamment que Claudel utilisait la Bible latine de Fillion (p. 164) ; qu'il possédait les traductions de Crampon et de Segond ; après la rédaction de *Paul Claudel interroge le Cantique des cantiques*, il se procurera encore la Bible de Maredsous ; il est en contact avec de nombreux exégètes du Cantique dont le Père Steinmann, André Feuillet, André Chouraqui, qui n'ont d'ailleurs pas encore publié leurs travaux sur le Cantique en 1948.

[1381] Sur la poétique de la traduction claudélienne, voir l'ouvrage de Pascale Alexandre-Bergue, *Traduction et création chez Paul Claudel. L'Orestie*, ouvrage cité, notamment le chapitre 6 : « La traduction selon Claudel » et le chapitre 7 : « Le calque claudélien ou les paradoxes de la littérature ».

[1382] Paul Claudel, Paul Claudel interroge le Cantique des cantiques, ouvrage cité, p. 14.

[1383] La graphie est celle employée par Claudel.

[1384] Paul Claudel, *Paul Claudel interroge le Cantique des cantiques*, ouvrage cité, p. 528. Il ne nous a pas été possible de déterminer l'identité de l' « auteur protestant » cité par Claudel.

[1385] *Ibid*., p. 529.

[1386] *Ibid*., p. 528.

D'autre part, Claudel déplore, même s'il affirme que c'est secondaire, la faible qualité poétique des versions françaises établies sur le texte massorétique :

> Il ne s'agit pas uniquement de question de style, quoi qu'un écrivain puisse déplorer le parti pris apparent de platitude, de prosaïsme, de préférence donné au sens le plus misérablement trivial et terre à terre, par le document qui lui est remis entre les mains. Mais quel dommage à la dévotion ! Que de passages où le cœur des saints avait vibré, douloureusement défigurés ou complètement anéantis ![1387]

Le choix de l'hébreu entraîne ainsi, selon Claudel, une double déperdition : perte poétique parce que les textes français sont marqués par la « platitude », le « prosaïsme », la trivialité ; mais également « dommage à la dévotion », dans le sens où la Vulgate permet seule de retisser le lien avec la tradition catholique. « On se promène parmi des ruines »[1388] si l'on ne peut avoir accès à la source textuelle sur laquelle s'est édifié le catholicisme.

3- Traduction, commentaire, création

Qu'en est-il de sa traduction, à l'aune de ces jugements sur la pratique de la traduction française de la Bible ? Elle est de fait effectuée sur la Vulgate : la mise en page de l'ouvrage l'exhibe, la numérotation des versets le confirme, et l'étude syntaxique et lexicale du texte de Claudel le montre aisément. Dans le cas de Claudel, il n'est pas possible de scinder l'étude de la traduction de celle du commentaire, qui, entre autres, confronte dans certains cas plusieurs traductions, notamment effectuées depuis l'hébreu, afin d'affirmer le choix de la Vulgate et la méditation exégétique inspirée pour bonne part de la tradition catholique.

Rétrospectivement, il apparaît que la traduction depuis la Vulgate n'est donc pas un choix par défaut (faute de connaissance de l'hébreu), et qu'elle ne se borne pas à une version littérale effectuée sans arrière-pensée exégétique. Au tout début de son commentaire en effet, la traduction du verset 1,1 lui permet d'annoncer la couleur :

> Et aussitôt, préparées bizarrement par le mot *quia* : *Tes mamelles sont meilleures que le vin*. Parfaitement, Messieurs les littéralistes ! il s'agit des mamelles de l'Esprit, des mamelles de Dieu, dont il a déjà été question dans Isaïe. Je ne pense pas que le moment soit encore venu de se référer aux Testaments, ce double réservoir de vie et de substance […][1389]

Claudel, qui malgré son manque de goût pour les traductions effectuées depuis l'hébreu a consulté notamment la traduction de Segond, est parfaitement au courant du problème posé par la traduction du mot דדיך, rendu dans la Vulgate par *ubera*. Les « littéralistes » auxquels il s'adresse sont les hébraïsants, qui traduisent ici par « amours », « tendresses », « caresses ». C'est aussi parce que la Vulgate a été le support de l'exégèse catholique (s'amorce ici, derrière la figure des divines mamelles, la lecture des deux Testaments, ce qui n'a rien d'original) que Claudel part du latin de Jérôme.

La traduction de Claudel est très proche du latin de la Vulgate ; on ne saurait cependant se contenter de la seule notion de littéralité pour qualifier cette proximité. Dominique Millet-Gérard note comment la traduction du Cantique est le lieu d'une réinvention de la langue française.

[1387] *Ibid*.
[1388] *Ibid*.
[1389] *Ibid*., p. 32.

> Faisant éclater « le critère exclusif d'une grammaire et d'un dictionnaire », Claudel va faire du français une matière souple, plastique, propre à accueillir des mots qui n'existent pas (ou plus), mais pourraient étymologiquement exister, le latin leur servant de matrice ; ainsi en va-t-il, par exemple, de *convallées* (« le lys des convallées », *lilium convallium*[1390]), de « tourtre » (*turtur*[1391]), du latino-anglicisme « disquisition » appelé par le latin *quaesivi*[1392] […][1393].

L'introduction de néologismes en français n'est aucunement à imputer à une quelconque maladresse, ou alors il s'agit d'une maladresse voulue, d'une étrangeté voulue ; en tout cas cet usage de la langue française latinisée relève d'une dynamique de création, d'une recherche à la fois esthétique et exégétique, puisque le français doit être à même d'actualiser les sens en puissance dans le texte latin, et que les trop plates traductions de la Bible en français ne sont, selon Claudel, pas à même de rendre dans leur plénitude[1394]. Dans le cas de Ct 2,1, traduire par « lys des convallées », et non par le traditionnel « lys de la vallée » permet un développement exégétique spécifique. On lit ainsi dans le commentaire :

> J'écoute les moyens que Dieu avec le monde S'est procurés de S'écouter Lui-même. L'opacité architecturale de la matière autour de nous ne cesse de retentir sourdement de la vibration de Son verbe […]. Notre époux au centre de la terre n'est pas seulement la *flos campi*. Le texte ajoute : *lilium convallium*. Le lys de la concavité […] Jésus est le centre du calice […]. Tout cet échelonnement, tout ce pacte à l'infini d'hommes et de femmes, aboutit, comme un lys entre les épines à l'Immaculée Conception, à cela qui lui dit Oui. L'ouïe de Dieu entend cela au nom de tout qui Lui dit Oui.[1395]

Dans le commentaire, la traduction « lys des convallées » n'est pas reprise, mais est remplacée par « lys de la concavité », le mot « convallée », calque du latin, semblant préparer la glose sur la vallée entendue comme giron de la Vierge. Cette actualisation du latin dans la traduction français comme support de l'exégèse à venir dans le commentaire dépasse du reste l'introduction de néologismes : l'examen de la traduction française montre ainsi des passages où le français, d'apparence on ne peut plus conventionnel, ne s'arrête pas au sens premier du latin, et en déploie l'étymologie. Ainsi le verset 1,4 : « Je suis noire, mais de forme belle, filles de Jérusalem, comme les tentes de Cédar, comme les peaux de Salomon. » La formule « de forme belle » vient ainsi rendre le mot *formosa*, habituellement rendu par le simple adjectif « belle » ; le mot forme étant par la suite amplement repris dans le commentaire.

4- Éléments de réception

Paul Claudel interroge le Cantique des cantiques n'est que très peu cité par les traducteurs postérieurs du Cantique, alors que c'est un des textes de notre corpus qui a donné

[1390] Ct 2,1.

[1391] Ct 1,9. Dominique Millet-Gérard note à ce propos (dans *Le Signe et le sceau*, ouvrage cité, p. 256) : « La forme « tourtre » est attestée en ancien français, jusqu'à l'époque baroque. On le trouve par exemple chez Hopil, dans les *Divins Eslancements*. Claudel le savait-il, ou est-il simplement mené par son intuition du langage ? »

[1392] Ct 3,1

[1393] Paul Claudel, *Paul Claudel interroge le Cantique des cantiques*, ouvrage cité, p. 256.

[1394] En un sens, et *cum grano salis*, Claudel réalise on ne peut mieux l'idéal bermanien de traduction. Il est l'un des traducteurs chez qui on relève le moins de ces « tendances déformantes » déplorées par Berman, que nous illustrerons dans le onzième chapitre.

[1395] Paul Claudel, *Paul Claudel interroge le Cantique des cantiques*, ouvrage cité, p. 54.

lieu au plus grand nombre de travaux critiques. C'est peut-être la nature hybride de l'ouvrage de Paul Claudel, ni commentaire exégétique, ni au premier chef nouvelle traduction, qui explique cela ; de plus, dans la mesure où la traduction de la Vulgate tend à se marginaliser dans la seconde moitié du XX^e^ siècle, le fait que Claudel s'appuie sur la seule Vulgate n'entraîne pas la consultation de sa traduction à des fins de confrontation philologique.

Ainsi, au sein de notre corpus, peut-on mentionner deux références seulement à Claudel, qui de plus ne sont pas directement des évaluations de la traduction du Cantique donnée par Claudel. Dans la Bible dite « des écrivains », c'est le Claudel critiquant les traductions françaises de la Bible qui est cité afin de justifier le besoin d'une nouvelle traduction de la Bible qui fasse la part belle au travail d'écriture, de création littéraire :

> « Malheureusement les Bibles de langue française ne nous donnent que des transcriptions pauvres et plates, sans résonance et sans poésie », se plaignait déjà Paul Claudel en 1936. Depuis, de grandes traductions ont vu le jour, mais aucune n'avait encore associé aussi étroitement à l'écriture des textes, dès l'origine du travail et sur l'ensemble de la Bible, des auteurs contemporains.[1396]

C'est partant d'un diagnostic similaire que José-Willibald Michaux évoque Claudel, alors qu'il déplore l'absence d'une Bible française possédant des qualités de style analogues à la Bible de Luther ou à la King James, et regrette qu'aucun grand écrivain français n'ait traduit la Bible :

> Or, nous en devinons tout le potentiel à la lecture d'un Goudinel, d'un Théodore de Bèze, mais aussi d'un Rabelais, d'une Louise Labé ou des poètes français de son école. Plus tard, bien plus tard, un Claudel, malheureusement obstinément fidèle à la version de la Vulgate latine, aurait pu, sans doute, combler cette lacune…[1397]

Michaux évoque Claudel pour ses qualités poétiques : on peut ainsi supposer qu'il a lu les traductions bibliques de Claudel ; il ne fait pas référence dans la suite de sa préface au texte même de la traduction de Claudel.

Notons enfin la lecture attentive faite par Chouraqui des traductions –littéraires et bibliques – de Claudel. Marie-Ève Bénoteau a rendu compte dans son article « Traduire les Psaumes : Claudel et Chouraqui »[1398] de l'échange qui eut lieu au début des années 1950 entre les deux hommes, et des affinités qui existent entre la traduction que fait Claudel du Cantique, et les premières traductions bibliques de Chouraqui.

VIII- Autour de la Bible de Jérusalem. André Robert et Raymond Tournay.

Dans le cinquième chapitre de cette étude, nous avons tenté d'identifier les traducteurs du Cantique ayant collaboré à des Bibles présentées comme œuvre d'un collectif anonyme. Nous avons établi qu'André Robert est le traducteur du Cantique pour la Bible de Jérusalem. Outre l'importance de la Bible de Jérusalem dans l'histoire récente de la traduction de la Bible, outre les apports de cette Bible pour ce qui concerne la traduction du Cantique des cantiques, le cas d'André Robert et de ses réviseurs est intéressant et mérite d'être exposé. En effet il nous permet d'analyser l'articulation entre la participation d'un traducteur à un

[1396] Frédéric Boyer, dans l'introduction intitulée « Les Livres. La Bible » de *La Bible*, Paris, Bayard/ Montréal, Médiaspaul, 2001, p. 22. [232]
[1397] José-Willibald Michaux, *Résonances du Cantique des cantiques*, Amay, L'arbre à paroles, 2004, p. 8. [237]
[1398] Marie-Ève Bénoteau, « Traduire les Psaumes : Claudel et Chouraqui », article cité.

collectif anonyme et la publication de traductions en son nom propre ; de plus, le devenir du travail de Robert dans les publications réalisées par Raymond Tournay est révélateur de la façon dont un relais peut s'opérer entre deux traducteurs.

1- Genèse de la Bible de Jérusalem et choix d'André Robert pour le Cantique

La Bible de Jérusalem trouve sa genèse dans la conjonction des projets éditoriaux du dominicain Thomas-Georges Chifflot, directeur littéraire des éditions du Cerf[1399], et de l'encyclique *Divino Afflante Spiritu*, datée du 30 septembre 1943, qui encourage l'étude des langues bibliques[1400]. La fin de la guerre rend possible la collaboration entre les éditions du Cerf et l'École Biblique de Jérusalem, alors dirigée par le dominicain Roland de Vaux. Ce dernier écrit dans un article en hommage au père Chifflot : « Le besoin auquel il voulait répondre était réel et, s'il s'agissait d'une vulgarisation, les meilleurs vulgarisateurs sont encore les spécialistes, lorsqu'ils savent rendre leur science accessible à beaucoup »[1401] . Le projet éditorial défini par Chifflot prévoit dès le départ de publier d'abord les livres de la Bible séparément : « Du fait de cette présentation séparée, chaque livre reprendrait déjà sa personnalité propre, au lieu d'être considéré comme un simple fragment d'un livre unique qu'on lit d'un bout à l'autre avec les mêmes yeux »[1402]. Une Bible intégrale paraîtrait dans un second temps, comportant peu de notes.

Chifflot et de Vaux organisent donc conjointement « la traduction de la Bible en 43 fascicules, faisant appel à 33 exégètes, les plus compétents de France et de Belgique. La plupart d'entre eux avaient étudié à l'École Biblique ou étaient en lien avec elle. La liste de ces exégètes est donnée en tête de la Bible de Jérusalem en un volume. Chaque fascicule était confié à une équipe composée d'un traducteur et de deux réviseurs, l'un contrôlant l'exégèse, l'autre le français »[1403]. D'après François Refoulé[1404], pour la traduction destinée à la publication en fascicules, une totale liberté est laissée aux traducteurs ; aucune homogénéisation du lexique n'est opérée. En revanche pour la publication de la Bible intégrale, les traductions des quarante-trois fascicules sont révisées.

La traduction du Cantique des cantiques est donc réalisée par André Robert, professeur à l'Institut Catholique de Paris[1405]. Les deux réviseurs sont le chanoine Osty (futur traducteur d'une Bible intégrale[1406]) et Michel Carrouges[1407]. Il est difficile de savoir comment s'est effectuée la commande de la traduction ; et même si cette traduction est bel et bien une

---

[1399] D'après François Refoulé, auteur des pages consacrées à la Bible de Jérusalem dans *Les Bibles en français* (ouvrage cité, p. 220), l'exposé d'un projet de nouvelle traduction française visant à remplacer la Bible de Crampon date du 14 mai 1943.

[1400] L'encyclique émane du pape Pie XII ; elle est publiée le 30 septembre 1943, jour de la saint Jérôme. La prescription suivante est notamment faite à l'exégète : « Qu'il travaille donc avec diligence à s'assurer une maîtrise chaque jour plus grande des langues bibliques et orientales, et qu'il étaye son exégèse avec toutes les ressources que fournissent les différentes branches de la philologie » (paragraphe 20, traduction française disponible sur le site officiel du Vatican).

[1401] Dans « Le Père Chifflot », *La vie spirituelle*, n°46, 1964, p. 519 ; cité par François Refoulé, *Les Bibles en français,* ouvrage cité, p. 220.

[1402] Lettre du 5 mars 1945 adressée par Chifflot aux professeurs de l'École Biblique, citée par François Refoulé, *Les Bibles en français,* ouvrage cité, p. 220.

[1403] François Refoulé, *Les Bibles en français,* ouvrage cité, p. 221.

[1404] *Ibid*.

[1405] Cette information figure sur la page de titre de la première édition séparée du Cantique de 1951 : André Robert, *Le Cantique des cantiques*, Paris, les éditions du Cerf, 1951. [156]

[1406] *La Bible*, traduction française sur les originaux par Emile Osty avec la collaboration de Joseph Trinquet, Paris, Seuil, 1973. [180]

[1407] *Le Cantique des cantiques* (1951), ouvrage cité, p. 4.

commande, ou si les éditeurs de la Bible de Jérusalem ont utilisé une traduction élaborée en dehors de leur projet.

La notice FRBNF12085604 nous apprend qu'André Robert (1883-1955) est « sulpicien, professeur de langue hébraïque et d'exégèse de l'Ancien Testament, co-auteur d'un dictionnaire de la Bible ». C'est cependant la préface de Raymond Tournay au commentaire sur le Cantique de Robert, publié en 1963 huit ans après la mort de Robert, qui nous apporte les plus riches informations sur le travail que Robert a consacré au Cantique. Tournay écrit en effet :

> Jusqu'à sa mort, survenue le 28 mai 1955, M. André Robert ne cessa de travailler au commentaire du *Cantique des cantiques* destiné à la collection des Études bibliques. Ceux qui ont eu le privilège de discuter avec lui l'un ou l'autre des nombreux problèmes soulevés par ce livre difficile savent quelle ardeur et quelle obstination le poussaient à élucider en toute objectivité les énigmes du texte inspiré. Durant les années scolaires 1944-1945, il a donné des conférences sur l'exégèse du Cantique, en Sorbonne, à l'École pratique des hautes études.[1408]

Il est difficile de déterminer si Robert avait déjà une traduction du Cantique terminée lorsqu'il fut engagé pour fournir la traduction publiée dans la Bible de Jérusalem ; ce qui est certain d'après ces mots de Tournay, c'est qu'il travaillait déjà sur le Cantique des cantiques à l'époque où les pères Chifflot et de Vaux lancèrent le projet de nouvelle Bible française.

2- Du fascicule à la Bible intégrale

L'édition séparée du Cantique, publiée en 1951, précède la publication en un volume de la Bible de Jérusalem. Elle se présente de la façon suivante : avant la page de titre, le nom des réviseurs (Osty et Carrouges) est précisé ; sur cette page figurent également le *nihil obstat* délivré par Osty et *l'imprimatur* de Petrus Brot (Pierre Brot, évêque auxiliaire de Paris en 1951). Une introduction d'André Robert, longue d'une petite vingtaine de pages, offre un panorama historique et herméneutique sur le Cantique. Robert revient notamment sur les travaux consacrés au Cantique par Calmet, Renan, Joüon, Guitton, Buzy ; il en montre les insuffisances, légitimant ainsi sa propre traduction et le schéma interprétatif qui la justifie. Son travail est en effet sous-tendu par deux lignes d'interprétation principales. D'une part, le Cantique est perçu comme une œuvre profondément biblique, tissant un réseau d'échos avec les autres livres du canon, prouvant ainsi qu'il faut la comprendre comme une représentation figurée de l'union de Yahvé et d'Israël : « Cet ensemble doctrinal et la mise en scène qu'il implique sont acceptés intégralement par notre auteur. Les deux héros de son poème sont donc Yahvé et la nation d'Israël personnifiée, et il les présente sous la figure de deux époux »[1409]. D'autre part, Robert dégage dans le Cantique une structure particulière, fondée sur sa compréhension à la fois dramatique et allégorique du texte : « Le corps du livre est formé, semble-t-il, de cinq poèmes distincts. L'idée directrice qui en fait le lien et la diversité consiste à décrire le *crescendo* du sentiment réciproque des époux, et leur rapprochement progressif. Le rythme intérieur de chacune de ces unités comporte tension et repos. Par repos, il faut entendre la "possession mutuelle" (Buzy) »[1410].

[1408] André Robert, Raymond Tournay, *Le Cantique des Cantiques, traduction et commentaire*, Paris, Gabalda, 1963, p. 11. [168]
[1409] André Robert, *Le Cantique des cantiques*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1951, p. 12.
[1410] *Ibid*., p. 19.

Avant la traduction figure un « tableau analytique » rendant compte du découpage du texte perçu par André Robert. Voilà comment ce tableau décrit l'organisation du début du texte :

Titre (**1**,1)
Prologue : L'exilée appelle l'Absent (**1**, 2-4)
Premier poème (**1**,5 – **2**,7)
L'épouse (**1**,5-7)
dans l'épreuve elle garde ses charmes (**1**, 5-6)
elle s'inquiète de savoir si elle pourra retrouver l'Absent (**1**,7)
Réponse du Chœur (**1**,8)
L'épouse formule des promesses (**1**,9-11)
Le dialogue des époux (**1**,11 – **2**,6)
Est-ce l'union retrouvée ? (**2**,6)
Non, l'épouse dort (**2**,7)[1411]

La traduction suit immédiatement ce tableau analytique. Elle occupe la partie supérieure des pages ; des notes de bas de page assez abondantes, dans une police plus petite, occupent la partie inférieure des pages. Dans le texte du Cantique, où figurent les numéros de chapitres et de versets, sont insérés d'une part les éléments de structure du texte (« Titre », « Prologue », etc., correspondant aux éléments en italiques dans le tableau analytique) ; et d'autre part les noms des locuteurs, qu'on peut rapprocher des éléments en romaines du tableau analytique ; encore que ce dernier témoigne, outre de la répartition des prises de paroles, d'une progression narrative qui n'est pas mise en valeur dans la traduction elle-même, divisée en poèmes. Les locuteurs principaux sont « l'époux » et « l'épouse ».

La répartition des versets dans les différentes unités poétiques dégagées par A. Robert est la suivante :

- Titre (1,1)
- Prologue (1,2-4)
- Premier poème (1,5 – 2,7)
- Deuxième poème (2,8 – 3,5)
- Troisième poème (3,6 – 5,1)
- Quatrième poème (5,2 – 6,3)
- Cinquième poème (6,4 – 8,3)
- Le dénouement (8, 4-7)
- Appendices (8, 8-14)

Dont : - Deux épigrammes (8, 8-12)
- Dernières additions (8, 13-14)

Le texte de la traduction est disposé en lignes courtes. Les versets dans la traduction française comportent entre deux et cinq lignes. Le découpage en lignes reproduit non systématiquement le système des *ṭe'amim* disjonctifs. (Globalement, il y a passage à la ligne lorsque figure dans le texte massorétique un accent *atnah* ou *zāqef qāton*, mais parfois Robert fait en français un saut de ligne dans d'autres cas, comme par exemple en Ct 1,16.)[1412]

[1411] *Ibid*., p. 26.
[1412] On lit dans la traduction de Robert : « Que tu es beau, mon Bien-aimé,/ combien délicieux !/ Notre lit n'est que verdure. » Dans le TM, il n'y a qu'un *zāqef qāton* entre les lignes « combien délicieux » et « Notre lit… » ; le passage à la ligne avant « combien délicieux » s'est sans doute fait pour des raisons rythmiques et esthétiques gouvernées par le son de la traduction française.

Un paradoxe apparent de la traduction de Robert est que sa traduction est découpée selon une articulation originale, sans qu'il critique pour autant le texte reçu. Contrairement à de nombreux traducteurs qui accompagnent une nouvelle lecture du Cantique (notamment générique) sur le fait que le texte aurait été mal transmis par les copistes, et que leur lecture rend le texte à son sens originel, Robert écrit en effet :

> Dominés par des théories préconçues, trop d'exégètes ont prétendu porter la main sur le texte du Cantique, pour en modifier les mots, la versification et l'ordonnance générale. En fait, le texte hébreu que nous possédons ne semble pas avoir beaucoup souffert de l'injure du temps.
> Si nous avons besoin de le corriger, il est tout indiqué de consulter les anciennes versions, et d'abord la version grecque dite des Septante qui, pour le Cantique, remonte sans doute au II^e^ siècle av. J.C. Mais il faudra tenir compte de ses nombreuses inexactitudes, inévitables quand il s'agit de la traduction d'un livre énigmatique, écrit dans une langue décadente.[1413]

Robert suit indéniablement le texte massorétique. Il ne retient pas toujours les leçons des versions anciennes dans les cas difficiles (ainsi en Ct 6,12). Son exégèse du Cantique est perceptible dans certains choix de traduction, sans pour autant qu'elle ne détermine l'ensemble des choix lexicaux[1414]. Par ailleurs, les usages de la syntaxe française sont respectés ; les structures attributives typiques du texte hébreu du Cantique sont reproduites en français sans l'introduction de termes de comparaison. Globalement, se dégage donc de la traduction l'impression que la lecture structurelle – le découpage en cinq poèmes, prologue, épilogue, etc. – est celle qui a sur la traduction les répercussions les plus perceptibles. De fait c'est là la principale nouveauté apportée par Robert dans l'histoire du découpage du Cantique en unités poétiques. La solution qu'il propose au problème récurrent du plan du texte est originale, et est pour maint traducteur convaincante, puisqu'elle fonde une forme de nouvelle tradition[1415]. Néanmoins ce découpage, s'il saute aux yeux du lecteur, affecte l'édition du texte davantage que sa traduction à proprement parler. Laquelle n'est pas sans témoigner, quoi que plus discrètement, des positions exégétiques du traducteur.

L'édition intégrale de la Bible de Jérusalem part du texte français d'André Robert. Dans la Bible intégrale, les introductions et notes ne sont ni reprises intégralement, ni même abrégées, mais entièrement réécrites. La confrontation avec les notes de Robert dans la publication de 1951 montre tout de même que les rédacteurs des nouvelles notes du Cantique ont tenu compte de celles de Robert. Pour ce qui est de la traduction des différents livres, voilà ce qui est affirmé dans l'« avertissement touchant à la traduction » :

> Dans cette édition, on s'est efforcé de réduire la diversité des traductions que des termes ou des expressions identiques de l'original recevaient parfois dans les divers

---

[1413] André Robert (1951), p. 24.

[1414] L'exemple le plus flagrant en est peut-être la traduction de la fin de Ct 2,17 : « Sois semblable,/ mon Bien-aimé, à une gazelle,/ à un jeune faon,/ sur les montagnes de l'alliance » ; une note venant de plus établir un lien entre ces « montagnes de l'alliance » et Genèse 15,10. On perçoit ici la compréhension de Robert du Cantique comme commentaire des autres livres bibliques.
Un autre indice d'une contamination – circonscrite – de la traduction par l'exégèse est la différenciation, dans les appellatifs, entre la bien-aimée (sans majuscule) et le Bien-aimé avec une majuscule, signe au lecteur dans le sens d'une interprétation allégorique, la divinité se cachant sous les oripeaux de la figure masculine.

[1415] À ce titre, il est notable que ce soit le découpage du texte qui ait été repris, davantage que les choix linguistiques du traducteur, à une échelle microstructurelle. Sur ce sujet, voir, dans le chapitre quatre de notre étude, la section consacrée aux inserts.

> volumes de l'édition précédente. On a toutefois tenu compte de l'ampleur de sens de certains termes hébreux ou grecs, dont il n'est pas toujours possible de trouver un unique équivalent français. On a tenu compte aussi des exigences du contexte. A l'uniformité absolue, on a toujours préféré la fidélité au texte (et au mouvement de ce texte) qui parfois exclut cette uniformité. En revanche, les termes techniques dont le sens est bien univoque sont toujours rendus par le même équivalent français.[1416]

Dans la Bible de Jérusalem, le Cantique des cantiques se trouve parmi la section des « Livres poétiques et sapientiaux », entre l'Ecclésiaste et la Sagesse. L'ordre des livres est celui du canon défini au concile de Trente. La traduction du Cantique est précédée d'une brève introduction qui rappelle la validité du sens allégorique, tout en mentionnant l'opinion de ceux qui « pensent que le Cantique est un recueil de chants, célébrant l'amour humain légitime, que consacre l'union des époux. Le sujet n'est pas que profane, il est religieux puisque Dieu a béni le mariage ». La traduction du Cantique est disposée de façon globalement similaire à la publication de 1951 : le découpage du texte est strictement identique ; la répartition des locuteurs – qui sont également mentionnés – est la même. Des notes de bas de page relativement abondantes apportent des précisions essentiellement exégétiques, mais également linguistiques.

Quelques modifications touchent le texte même de la traduction. Le bien-aimé perd sa majuscule[1417] ; la lecture allégorique n'est plus perceptible que dans les notes de bas de page. La graphie des noms propres, lorsqu'ils sont transcrits et non traduits, est rapprochée des originaux hébraïques par une transcription davantage philologique[1418]. Cette idée de plus grande proximité vis-à-vis du texte original, affirmée dans l'avertissement de la Bible de 1956 – « on a toujours préféré la fidélité au texte (et au mouvement de ce texte) » – se ressent également à travers de petites modifications syntaxiques visant à reproduire le mouvement de l'hébreu[1419]. En revanche, les choix lexicaux qui, tout en donnant une lecture tout à fait acceptable de l'hébreu, introduisaient une forme d'exégèse dans le texte (ainsi les « montagnes de l'alliance en Ct 2,17) ne sont pas modifiés.

3- Raymond Tournay, de la continuation de l'œuvre de Robert à la retraduction du Cantique.

André Robert semble être mort avant d'avoir pu publier l'ensemble de ses travaux consacrés au Cantique des cantiques. Ses dernières recherches sur le Cantique font en effet l'objet d'un livre publié en 1963 grâce au travail de Raymond Tournay[1420]. Dans la préface, Tournay relate ainsi la genèse de l'ouvrage :

[1416] *La Bible de Jérusalem*, traduite en français sous la direction de l'école biblique de Jérusalem, Paris, les Éditions du Cerf, 1956, p. xii. [160]

[1417] Par exemple, dans la version de 1951, on lit en Ct 2,3 « Comme le pommier parmi les arbres d'un verger,/ ainsi mon Bien-aimé parmi les jeunes hommes » ; dans celle de 1956, « Comme le pommier parmi les arbres d'un verger,/ ainsi mon bien-aimé parmi les jeunes hommes » : la différence est très minime, et pourtant signifiante.

[1418] Ainsi en Ct 1,5, la graphie « Cédar » est remplacée par « Qédar », la lettre « q » étant utilisée pour translittérer la lettre ק.

[1419] En 1951, Robert met en Ct 4,8 et dans tous les versets similaires « ma fiancée », la Bible de 1956 corrige par « ô fiancée » qui tient compte du fait que le mot hébreu כלה [kallāh] ne comporte pas de suffixe possessif de premier personne (on aurait alors כלתי [kallati]). Dans le même esprit, en Ct 2,13, là où Robert, dans la première version, mettait « Viens donc, ma bien-aimée,/ ma belle, viens ! », on trouve dans la révision « Lève-toi, ma bien-aimée,/ ma belle, viens-t'en », qui reproduit l'alternance entre les deux verbes קום [qum] et הלך [hālaḵ].

[1420] André Robert et Raymond Tournay, *Le Cantique des Cantiques, traduction et commentaire*, Paris, Gabalda, 1963. [168]

> L'aboutissement de ce labeur considérable fut la rédaction très soignée d'un gros manuscrit comprenant le commentaire détaillé du Cantique, ainsi que les deux premiers chapitres de l'introduction. Après la mort d'A. Robert, ce manuscrit fut confié aux mains vigilantes de M. A. Feuillet, professeur à l'Institut Catholique de Paris, qui me demanda d'en assurer la publication dans la collection des Études bibliques. C'est donc l'œuvre monumentale d'A. Robert, telle qu'il la conçut et la réalisa, qui se trouve ici éditée.[1421]

L'intervention de Tournay dans la publication de l'ouvrage est, si l'on en croit Tournay lui-même, le fait d'une commande : Robert mort, son manuscrit est confié – on ne sait par qui – à Feuillet (comme Robert professeur à l'Institut Catholique), qui lui-même s'adresse à Tournay. Ce dernier est dominicain, membre de l'École Biblique de Jérusalem, et traducteur pour la Bible de Jérusalem des Psaumes, en collaboration avec le poète d'origine juive Raymond Schwab. Tournay a eu un rôle de tout premier plan à l'Ecole de Biblique de Jérusalem, puisqu'il a non seulement été l'éditeur de la Revue Biblique à partir de 1968, mais aussi directeur de l'École Biblique pour trois mandats de trois ans, de 1972 à 1981. Il y a enseigné de 1946 à 1992, d'une part l'akkadien et le sumérien, et d'autre part l'exégèse de l'Ancien Testament, consacrant son enseignement uniquement aux livres poétiques à partir de 1972. C'est donc un exégète de tout premier plan qui prend le relais de Robert pour publier son commentaire.

La raison d'être de ce nouvel ouvrage consacré au Cantique, c'est le « monumental » commentaire de Robert, publié *post mortem*. L'ouvrage est considérablement plus long que l'édition séparée du Cantique des cantiques de 1951. Il comporte une préface de Raymond Tournay, une bibliographie (dans laquelle sont cités l'ensemble des articles consacrés par Robert au Cantique), une brève introduction, un tableau analytique, la traduction avec commentaire, un article de Robert en « excursus », et un développement de Tournay sur les « parallèles non bibliques ». C'est la traduction et le commentaire qui occupent la majeure partie de l'ouvrage (268 pages en tout ; l'ouvrage en comporte 466), parce que le commentaire est extrêmement développé. La traduction figure en haut des pages de façon continue ; le commentaire en bas. Il contient pour une bonne part des renvois aux traductions et aux interprétations antérieures, essentiellement françaises et allemandes – preuve que depuis le XIX^e^ siècle, la philologie allemande a fait son chemin jusqu'à l'Institut catholique. Le nombre des auteurs cités par Robert est vertigineux. Parmi eux, citons, dans les toutes premières pages Joüon, Ricciotti, Delitzsch, Budde, Rothstein, Renan, Dussaud, Calmet.

L'ouvrage – dans sa préface et dans ses commentaires – fait une très large place à l'interprétation tout à fait spécifique du Cantique perçu comme écrit midrashique. Tournay, dans la préface, cite des conférences données par Robert à Louvain du 9 au 11 février 1954 : « On pourrait appeler *midrash* toute recherche du sens des Ecritures, entreprise à la lumière de la Bible entière »[1422] ; le Cantique doit être perçu comme un midrash parce que, « selon A. Robert, le Cantique peut et doit être interprété en fonction des autres livres bibliques parmi lesquels il figure »[1423]. Cette interprétation n'était pas aussi présente dans la version de 1951 ; soit que Robert l'ait développée postérieurement, soit qu'elle n'ait pas été développée, faute de place, ou par volonté d'éviter les interprétations trop spécifiques du texte.

La traduction est plus proche de celle de l'édition séparée de 1951 que de celle de la Bible intégrale de Jérusalem de 1956. Les révisions de la Bible de 1956 ne sont pas

[1421] *Ibid*., p. 9.
[1422] André Robert et Raymond Tournay, *Le Cantique des Cantiques, traduction et commentaire*, ouvrage cité, p. 11.
[1423] *Ibid*., p. 439.

conservées ; quelques éléments sont modifiés cependant par rapport à la version de 1951 qui semble bien être celle qui sert de support à cette nouvelle publication. Les corrections apportées sont cependant très minimes, bien moins importantes que celles introduites dans la version de 1956. « Henné » est remplacé par « cypre » en Ct 1,14 ; la deuxième ligne du premier verset commence désormais par un « car » : « car tes amours sont plus délicieuses que le vin » ; c'est à peu près tout.

Il ne s'agit donc en aucun cas d'une nouvelle traduction, et à peine d'une traduction révisée. Nous l'incluons cependant dans le corpus, dans la mesure où elle nous permet d'observer l'évolution du travail exégétique de Tournay, et le développement de sa lecture du Cantique. Ce qui est frappant dans cette publication, c'est l'ampleur du travail exégétique et philologique, notamment le fait que l'interprétation du Cantique comme midrash est au cœur de la démarche interprétative de Robert, alors que sa traduction même ne change pas. Il ne faut cependant pas se hâter de conclure à une permanence des choix linguistiques confrontée à une impermanence de l'interprétation, dans la mesure où le travail de Robert n'a pas été achevé, et que c'est Tournay qui s'est chargé de publier les notes de Robert. Il faudrait savoir si la traduction publiée dans ce nouvel ouvrage figurait dans les notes de Robert.

Quatre ans plus tard, Raymond Tournay se remet à la tâche, cette fois assisté de Miriam Nicolaÿ, et publie un nouvel ouvrage[1424] qu'il décrira ensuite dans ces termes :

> En 1967 paraissait un petit livre, *Le Cantique des cantiques. Editions abrégée* (Éditions du Cerf, Paris), où j'avais résumé avec l'aide de Mlle Miriam Nicolaÿ le grand commentaire d'André Robert, œuvre posthume publiée par mes soins en 1963 (éditions Gabalda, Paris). J'avais alors adopté l'interprétation générale développée dans ce dernier ouvrage.[1425]

Il s'agit donc, cette fois, d'une « édition abrégée » du commentaire publié quatre ans plus tôt. C'est l'occasion d'un retour posthume de Robert aux Éditions du Cerf, puisque son grand commentaire était paru chez Gabalda. L'ouvrage est construit selon un plan similaire aux publications de 1951 et de 1963 : un avant-propos et une introduction évoquant l'interprétation du Cantique comme midrash précèdent la traduction, qui alterne avec le commentaire, et est mise en relief visuellement par l'emploi d'italiques.

Le commentaire, bien que très abrégé (traduction et commentaire occupent 133 pages contre 268 dans l'édition de 1963 ; la mise en page est plus aérée), rend vraiment compte du commentaire de Robert publié en 1963 ; c'est essentiellement les mentions philologiques, les citations des auteurs antérieurs, l'analyse de passages cités en hébreu qui sont ôtés de l'ouvrage de 1963 ; demeure la substantifique moelle exégétique. La surprise se situe cependant du côté de la traduction : il ne s'agit pas d'une nouvelle traduction ; c'est bien la traduction d'André Robert qui est réutilisée, mais elle est révisée, et les corrections y sont relativement nombreuses, et surtout significatives. Nous ne les relèverons pas toutes, mais nous en dégagerons les principales caractéristiques.

Comme dans le commentaire de 1963, le découpage du texte en prologue, cinq poèmes, épilogue subsiste, de même que la mention du nom des locuteurs – appelés « l'époux » et « l'épouse ». La révision (dont il n'est pas précisé si c'est Tournay ou Miriam Nicolaÿ qui l'a effectuée ; on peut supposer qu'il s'agit de Tournay) semble se fonder sur le texte de 1963 : les modifications opérées entre Robert 1951 et Robert 1963 sont conservées.

[1424] André Robert, Raymond Tournay, Miriam Nicolaÿ, *Le Cantique des Cantiques : commentaire abrégé*, Paris, Éditions du Cerf, 1967. [171]

[1425] Raymond Tournay, *Quand Dieu parle aux hommes le langage de l'amour. Études sur le Cantique des cantiques*. Avec une traduction nouvelle, Paris, J. Gabalda, 1982, p. 5. [194]

Néanmoins, certaines des révisions de la Bible de Jérusalem de 1956 sont introduites dans la traduction du Cantique : on trouve en Ct 1,5 les toponymes « Qédar et Salma » et non « Cédar et Salmah ». Qui plus est, certaines révisions corrigent les mêmes versets que la Bible de Jérusalem, tout en en proposant une troisième version, qui va cependant dans le sens d'une reproduction des structures hébraïques, comme dans le prolongement du travail des réviseurs de la Bible de 1956[1426].

Par ailleurs, Tournay modifie la traduction de Robert en des endroits que la Bible de 1956 n'avait pas corrigés ; ces nouvelles révisions sont tout à fait intéressantes, parce qu'elles vont aussi bien dans le sens du commentaire de Robert que contre lui. Un exemple du premier cas est la façon dont Ct 1,2 est rendu dans la version de 1967 : on y lit « Je suis le narcisse de Saron,/ l'anémone des vallées » là où Robert 1951 mettait, conformément à la tradition catholique, « Je suis le narcisse de Saron,/ le lis des vallées », alors que le commentaire même de Robert précisait qu'il était par le mot hébreu שושנה [šōšannāh] plus certainement fait référence à une anémone rouge de Palestine qu'au lis blanc que le lecteur s'imagine avec une telle traduction. Un exemple du second cas est la correction apportée à Ct 2,17 : les « montagnes de l'alliance » de Robert 1951, traduction sans doute choisie en référence à Exode 34[1427], que la Bible de Jérusalem avait conservées, deviennent les « les montagnes du partage ». En Ct 6,12, on passe de « Je ne sais…/ mais l'amour m'a jeté/ sur les chars de mon noble peuple, en prince » à « Je ne connaissais pas mon amour:/ il a fait de moi les chariots d'Ammi-nadab ! ». Les commentaires divergent, et viennent justifier la traduction. Si, pour Robert, « le parti le plus sage est de garder la leçon massorétique », pour Tournay, « il est possible de l'interpréter à la lumière des textes bibliques, notamment le récit de la translation de l'arche d'alliance depuis le pays des Philistins », et donc de mettre « Ammi-nadab » parce que ce nom de personne apparaît dans un livre biblique antérieur. Autrement dit, la justification d'un choix de traduction par le recours à la concordance biblique est un argument avancé Robert comme par Tournay, en des endroits différents du texte, montrant bien comment l'usage des concordances ne s'applique pas à la totalité du texte traduit, mais fait partie d'un éventail d'outils à disposition des traducteurs, et des réviseurs, face à une difficulté exégétique ou linguistique provoquée par le texte source.

Raymond Tournay est finalement l'auteur d'une traduction entièrement nouvelle du Cantique, publiée en 1982 aux éditions Gabalda[1428], dans la collection des Cahiers de la Revue Biblique. Cet ouvrage a une construction qui diverge un peu des publications précédentes : une très courte préface précède la traduction, qui fait bloc, et est suivie d'« études » ; il ne s'agit pas cette fois d'un commentaire linéaire, mais de douze études davantage thématiques, qui s'attachent néanmoins particulièrement à certains versets.

Tournay, qui a longtemps été associé à la traduction de Robert, dont il a, en la révisant, respecté les positions exégétiques, semble dans cette nouvelle publication prendre pour la première fois la parole en son nom propre, en tant qu'exégète et en tant que traducteur. Il est sans doute vain de spéculer sur les raisons qui ont poussé Tournay à retraduire le Cantique, et de se demander s'il aurait éprouvé le besoin de cette nouvelle étude s'il n'avait pas édité le

---

[1426] Il est intéressant de constater que les exemples que nous citions plus haut de corrections apportées afin d'établir une plus grande proximité avec la lettre hébraïque fonctionnent ici également. En Ct 4,8-10, là où Robert 1951 mettait « ma fiancée » et Robert-Tournay 1963 « ô fiancée », on lit maintenant simplement « fiancée » ; d'où la séquence « ma sœur fiancée » correspondant effectivement à la séquence hébraïque אחתי כלה ['aḥōti kallāh]. En Ct 2,13, on lit « trouve dans la révision « Lève-toi, ma bien-aimée,/ ma belle, viens donc ! », qui reproduit toujours l'alternance entre les deux verbes קום [qum] et הלך [hālaḵ], tout en introduisant une nuance supplémentaire par l'emploi du « donc ! ».

[1427] Le chapitre 34 du livre de l'Exode est celui qui narre la communication à Moïse des « tables de l'alliance ».

[1428] Raymond Tournay, *Quand Dieu parle aux hommes le langage de l'amour. Etudes sur le Cantique des cantiques*. Avec une traduction nouvelle, Paris, J. Gabalda, 1982. [194]

commentaire d'André Robert. La confrontation de la traduction de Robert, de ses révisions par Tournay, et de la traduction nouvelle de Tournay est cependant intéressante.

La traduction de Tournay occupe les pages 9 à 20 de l'ouvrage. Les numéros de chapitres et de versets figurent dans la marge. Le découpage en unités poétiques est nouveau, puisqu'il ne distingue plus cinq poèmes mais huit, ainsi qu'un prologue, un épilogue et des additions ; les versets y sont répartis comme suit :

- Titre : 1,1
- Prologue : 1, 2-4
- Premier poème : 1,5 – 2,7
- Deuxième poème : 2,8 – 2,17
- Troisième poème : 3,1-5
- Quatrième poème : 3,6-11
- Cinquième poème : 4,1 – 5,1
- Sixième poème : 5,2-8
- Septième poème : 5,9 – 6,3
- Huitième poème : 6,4-10
- Neuvième poème : 6,11 – 7,11
- Dixième poème : 7,12 – 8,4
- Epilogue : 8,5-7
- Additions : 8, 8-14.

Les noms des locuteurs figurent en petites capitales dans la marge ; Tournay abandonne les traditionnels « époux » et « épouse » utilisés par Robert pour utiliser les pronoms « elle » et « lui », ce qui était déjà la solution de la Traduction Œcuménique de la Bible[1429], publiée quelques années plus tôt en 1976. La traduction de Tournay est, comme celle de Robert, disposée en lignes elles-mêmes groupées en blocs d'un ou plusieurs versets. Tournay mentionne incidemment dans le commentaire, à propos des premiers versets, qu'il considère que le texte est constitué de « strophes » et de « stiques »[1430], sans que l'on sache bien s'il parle de sa propre traduction ou du texte reçu.

Une des caractéristiques principales de sa traduction est l'absence dans la traduction même d'indices explicites d'une lecture allégorique du Cantique, s'accompagnant d'une forme de concrétisation du vocabulaire du discours amoureux. Les locuteurs, on l'a déjà relevé, sont désignés par les simples pronoms « elle » et « lui » ; qui plus est, les appellatifs ne sont plus « mon Bien-aimé » et « ma bien-aimée », mais « mon chéri » et « mon amie », formes qui conjuguent une certaine contemporanéité par rapport à la façon dont les amoureux de l'époque du traducteur se désignent et un respect de la diversité des formes hébraïques (respectivement דודי [dōdi] et רעיתי [ra'yāti]). Un autre détail révélateur de ce qu'on pourrait appeler l'opération de dépolissage du texte est la façon dont est rendu Ct 5,4. Là où Robert, comme la plupart des traducteurs, met « trou de la porte » (en commentant la nécessité d'expliciter une tournure hébraïque trop elliptique), Tournay met « Mon chéri a passé la main par la fente,/ et pour lui, mes entrailles ont frémi. ». Il reproduit la tournure hébraïque, sans chercher à juguler le possible double sens érotique, qui, du reste, était peut-être à l'œuvre dans le texte hébreu.

La traduction de Tournay est pourtant le support d'un commentaire qui fait la part belle, non tant au schéma allégorique, qu'à la notion de « double-entendre »[1431] : pour Tournay, le sens messianique du Cantique n'invalide pas la célébration de l'amour humain

[1429] *Traduction œcuménique de la Bible*, Paris, Alliance biblique universelle, 1976. [184]
[1430] « Ces deux strophes symétriques (5 + 5 stiques) s'achèvent par le même verbe « aimer » à la même forme », dans Raymond Tournay, *Quand Dieu parle aux hommes le langage de l'amour*, ouvrage cité, p. 31.
[1431] Le onzième et dernier chapitre du commentaire est intitulé « Polysémie et double-entendre ».

qui est le sens le plus immédiat du texte. La traduction a manifestement été rédigée avant le commentaire, du moins lorsque le commentaire cite le Cantique en français, c'est avec les mêmes mots que la traduction. Le commentaire, qui fait la part belle à la lecture messianique – Salomon étant perçu comme figure du Messie ; derrière la voix féminine appelant son chéri, c'est le peuple d'Israël attendant le Messie qui se dessine – repose donc sur une traduction qui semble fonctionner indépendamment de la lecture exégétique. Cela dit l'examen du commentaire montre une intersection des questions philologiques et exégétiques. Les passages dans lesquels Tournay prend position contre les choix de Robert articulent ainsi une nuance exégétique apportée à la justification d'une traduction différente. Les « montagnes de l'alliance » deviennent donc les « montagnes du partage » en Ct 2,17[1432] ; la justification de cette traduction, appuyée sur un travail tant d'étude des concordances que d'examen des leçons de la Vulgate, de la Peshitta et des sources anciennes, est le fondement du chapitre VI intitulé « Les monts de Beter et le mont Morya ». En Ct 6,12[1433] – autre verset dont la traduction et l'exégèse donne lieu à un chapitre, intitulé « les chariots d'Aminadab » – c'est un nom propre de personne qui apparaît. Tournay ne nie pas la difficulté du verset, et affirme la nécessité de ne pas prétexter de l'incompréhensibilité du verset pour corriger le texte reçu, ce qui n'exclut pas pour autant une justification exégétique de la traduction adoptée :

> Sans corriger le texte reçu, il est donc possible de rendre compte de Cant. 6 :12 – 7 :1 en se référant à l'histoire de David : la translation de l'arche à Sion et l'épisode d'Abishag de Shunem. Le poète aura retouché intentionnellement les noms *Aminadab* et *Sunammit* pour bien marquer son intention de suggérer une lecture messianique.[1434]

Un troisième exemple, qui est le point de traduction sur lequel Tournay revient le plus longuement, sans doute à cause de son importance exégétique, est l'attribution des paroles prononcées dans l'« épilogue », qui sont mises dans la bouche de la femme[1435]. Il écrit dans le commentaire :

> Je me sépare de A. Robert sur plusieurs points importants, en particulier sur la signification du « réveil » du jeune homme qui représente, selon moi, le Salomon de l'ère messianique.[1436]
> Il est vrai que la Peshitta lit ici des suffixes féminins qui ont alors pour antécédent la jeune fille ; c'est elle, et non le jeune homme, que l'on réveille. A. Robert et d'autres exégètes corrigent de la même façon le texte massorétique pour l'adapter à leur thèse fondamentale : le réveil de la Fille de Sion, sa conversion. Mais il faut avant tout respecter le texte reçu : « Sous le pommier, je te réveille, là où ta mère t'a conçu, là où a conçu celle qui t'a enfanté ». C'est bien la jeune fille qui réveille ici son chéri et c'est encore elle qui parle au verset suivant.[1437]

Là encore, on voit comment s'articule chez Tournay le souci du respect et de la compréhension du texte reçu, et la volonté de recourir à l'exégèse pour rendre compte des difficultés du texte, sans pour autant les réduire. Il faut situer cette alliance de la philologie et de l'exégèse dans la compréhension qu'a Tournay du texte avant de le traduire – rappelons qu'il traduit le Cantique à la fin de sa carrière d'exégète et de philologue, après avoir édité le

[1432] Avant que le jour ne souffle/ et que les ombres ne fuient,/ retourne, sois comparable,/ mon chéri, à la gazelle/ ou au jeune faon/ sur les montagnes de partage.
[1433] Je ne connaissais pas mon cœur,/ il a fait de moi les chariots d'Ammi-nadib.
[1434] Raymond Tournay, *Quand Dieu parle aux hommes le langage de l'amour*, ouvrage cité, p. 79.
[1435] *Elle* Sous le pommier je te réveille,/ là où ta mère te conçut,/ là où te conçut celle qui t'a enfanté./ 6 Pose-moi comme un sceau sur ton cœur,/ comme un sceau sur ton bras.
[1436] Raymond Tournay, *Quand Dieu parle aux hommes le langage de l'amour*, ouvrage cité, p. 28.
[1437] *Ibid*, p. 51.

commentaire de Robert : la publication de 1982 est le fruit de la méditation de toute une vie. La recherche d'un « double entendre » dans le texte du Cantique repose précisément sur une traduction qui rende parfaitement compte de la lettre du texte, tout en permettant le travail exégétique, et la possibilité, donc, de « découvrir ici un poème d'amour orienté en définitive vers ce qui fut l'espoir suprême et invincible du peuple élu au temps du Second Temple : l'avènement du Messie »[1438].

4- Éléments de réception

L'esquisse d'une étude de la réception de la traduction du Cantique des cantiques par André Robert est complexe, dans la mesure où il faut faire la part des choses et distinguer les références à André Robert des références à la Bible de Jérusalem.

Parmi les publications incluses dans notre corpus, il est fait mention d'André Robert, en tant que traducteur, chez les auteurs suivants : Winandy (1960, [164]) ; Tournay et Nicolaÿ (1967, [171]) ; Tournay (1983, [194]) ; Spick (2000, [230]), Cazeaux (2008, [245]). On a déjà vu comment et pourquoi Tournay fait référence à Robert. Winandy[1439] et Spick[1440] mentionnent les travaux d'André Robert parce qu'ils établissent la liste des sources qu'ils ont consultées. L'un comme l'autre sont des religieux catholiques. Jacques Cazeaux fait référence à Robert alors qu'il critique l'évolution de l'exégèse du cantique dans les « éditions successives de la Bible dite de Jérusalem »[1441]. Pour lui, « on passe de la version historicisante donnée par Robert et Feuillet, qui ont pu tenter jusqu'au ridicule un parallèle entre les épisodes de l'histoire d'Israël et chaque phase du Cantique, à celle de D. Lys, naturaliste »[1442] (à ceci près que Lys collabore à la TOB et non à la Bible de Jérusalem). La « version historicisante de Robert et Feuillet » fait sans doute référence au commentaire édité en 1963 ; Feuillet figurant effectivement parmi les auteurs cités par la page de titre, même si c'est Tournay qui a édité le manuscrit d'André Robert.

Dans les trois cas, les traducteurs faisant référence à Robert sont des traducteurs d'orientation globalement catholique, publiant des ouvrages faisant état de lectures vastes et renseignées, et ce qui leur importe en citant Robert, c'est moins d'examiner sa traduction que d'évaluer l'apport de son travail exégétique.

Les traducteurs de notre corpus faisant référence à la Bible de Jérusalem sont un peu plus nombreux. Il s'agit d'Eugène Debon (1959, [162]) ; André Forest (1982, [193]) ; Philippe André (1986, [199]) ; Jean-Yves Leloup (1987, [200]) ; Yann le Pichon (1993, [210]) ; Jean-Marc Bot (1994, [213]) ; Paul Dehem (2004, [240]) ; Robert et Axel Gauvin (2005, [241]).

Les cas d'André Forest et de Robert et Axel Gauvin sont spécifiques, dans la mesure où leurs versions du Cantique ne comportent pas de réelle traduction, mais plutôt des adaptations, et que les auteurs reconnaissent s'être fondés sur la Bible de Jérusalem. Pour sa paraphrase, Forest utilise l'édition de 1973[1443] et Robert et Axel Gauvin celle de 1998[1444] pour

---

[1438] *Ibid*., p. 123.

[1439] Jacques Winandy, *Le Cantique des Cantiques, Poème d'amour mué en écrit de sagesse*, Paris, Casterman, Éditions de Maredsous, 1960. [164]

[1440] *Le Cantique des Cantiques*, en vers blancs, éclairé par la tradition patristique et monastique, avec une préface du Père Paul-Laurent Carle, Saint Benoît du Sault, Éditions Bénédictines, 2000. [230]

[1441] Jacques Cazeaux, *Le Cantique des cantiques. Des pourpres de Salomon à l'anémone des champs*, Paris, les éditions du Cerf, 2008, p. 62.

[1442] *Ibid*.

[1443] « Dans cette paraphrase, le texte biblique, frappé en italiques, est celui de la Bible de Jérusalem, édition de 1973 ; les versets adventices, supplémentaires, ont été tout simplement omis. », p. 10 dans *Que Tu es beau, mon*

leur traduction en créole réunionnais. Nous incluons cette publication dans le corpus alors qu'elle ne comporte pas de nouvelle traduction française, parce qu'il s'agit d'une édition français-créole, qui permet justement de montrer le devenir des traductions françaises du Cantique, et la façon dont elles peuvent servir de support à de nouvelles traductions en langues régionales ou en créole[1445].

La Bible de Jérusalem est citée comme faisant autorité pour éclaircir le sens d'un verset difficile, chez Eugène Debon[1446] (dès 1959, ce qui montre l'immédiate acceptation de cette Bible comme version de référence), chez Philippe André[1447], chez Paul Dehem[1448]. La Bible de Jérusalem est qui plus est citée comme une des possibles versions de référence par Jean-Marc Bot, qui écrit en effet :

> Bien entendu, il n'est pas question de remplacer la traduction littérale de la Bible par une adaptation. Je conseille donc au lecteur de revenir au texte original, pour que celui-ci reste bien la référence, surtout dans les traductions de la *Bible de Jérusalem* et du Père Osty. Celle de Chouraqui et celle de Dhorme méritent aussi d'être considérées comme des références.[1449]

La Bible de Jérusalem s'est en effet rapidement imposée comme principale traduction française catholique de la Bible. Cela ne signifie pas pour autant qu'elle fasse l'unanimité : Leloup par exemple en déplore « la "lisibilité" trop peu poétique »[1450].

Lorsque c'est la Bible de Jérusalem qui est citée, c'est bien pour des questions de traduction, alors que les traducteurs faisant référence à Robert le faisaient davantage pour

---

Bien-Aimé ! Paraphrase du « Cantique des Cantiques » et du « Cantique spirituel » de S. Jean de la Croix, Lac Beauport, Éditions Anne Sigier, 1982. [193]

[1444] « Pour faire ce travail, nous sommes partis de plusieurs traductions en français (essentiellement de la Bible de Jérusalem, 1998), de traductions en allemand, en anglais… », dans Le *Gran Kantik*, édition bilingue, texte français extrait de la Bible de Jérusalem. Traduction en créole réunionnais par Axel Gauvin et Robert Gauvin, Saint Denis (Réunion), Éditions Udir, 2005.

[1445] Un autre exemple dans notre corpus est celui du Cantique provençal de Bernard Blua, *La Santo Biblo. Lou Cantico di cantico*. Toulon, L'Astrado, 1975. [183] Néanmoins, Blua ne réutilise pas de version préexistante, mais retraduit le Cantique à partir de la Vulgate. Il illustre ainsi une autre tendance des traductions en langues régionales, plus commune chez les auteurs littéraires qui s'autotraduisent : afin sans doute d'assurer une meilleure diffusion à son ouvrage, il ne publie pas le texte provençal seul, et est donc l'auteur d'une traduction française, manifestement effectuée depuis la Vulgate, et non depuis le provençal.

[1446] En Ct 2,4, le verset est « modulé selon la traduction de la Bible de Jérusalem : "Et la bannière qu'il dresse sur moi, c'est l'amour" ». Dans *La fleur du champ. Tome 1 des modulations chantées sur le Cantique des cantiques*, au dépens de l'auteur, 1959. [162]

[1447] Voir Philippe André, *Le Cantique des Cantiques. Brûlant d'amour et fidèle jusqu'au bout*, Sion, Lillebonne, Éditions Foi et Victoire, 1986. [199] Pour traduire l'inévitable *crux* de Ct 6,12, André ne fait référence qu'à une seule autre traduction, celle de la Bible de Jérusalem (il ne précise pas quelle édition il utilise). On peut supposer que la BJ est la Bible utilisée par André en cas de difficulté avec le texte.

[1448] Voir Paul Dehem, *Le Cantique des cantiques : J'ai descendu dans mon jardin*, présenté dans son texte hébreu par Paul Dehem avec le concours de Malka Kenigsberg, Paris, L'Harmattan, 2004. [240] Dehem, qui quant à lui mobilise un nombre de références bien plus grand qu'André, fait également référence à la BJ à propos du même verset 6,12, dont il cite plusieurs traductions antérieures.

[1449] Jean-Marc Bot, *Le plus beau poème d'amour. Une lecture spirituelle du Cantique des Cantiques,* Paris, éditions de l'Emmanuel, 1994, p. 36. [213] Bot mentionne comme premières références la BJ et la Bible d'Osty, soit deux Bibles catholiques récentes, fondées sur de solides recherches philologiques. Il mentionne dans un second temps deux traductions non confessionnelles, davantage littéraires.

[1450] Jean-Yves Leloup, *Le Cantique des Cantiques*, Marseille, les éditions de l'OUVERT, 1987, p. 14. [200]. Il est étonnant que les traducteurs postérieurs ne contestent pas davantage le découpage poétique en cinq poèmes, épilogue, appendices, etc. C'est tout de même un aménagement du texte qui ne trouve pas sa source directe dans le texte reçu ; quel que soit par ailleurs son bien-fondé, le fait même d'insérer un découpage dramatique ou poétique dans le Cantique peut être débattu.

discuter des points d'exégèse ; c'est sans doute en lien avec le fait que la Bible de Jérusalem ne comporte que peu d'analyses exégétiques, et que si l'on lit les ouvrages publiés sous le nom de Robert, c'est peut-être avant tout pour ce qu'ils comportent en plus de la Bible de Jérusalem, à savoir le riche commentaire exégétique du Cantique. On note de plus un fait qui a sans doute à voir avec la spécificité des traductions collectives : Robert est cité nommément comme exégète davantage que comme traducteur ; il semble ainsi que la traduction soit davantage dépersonnalisable, pour ainsi dire, que l'exégèse. Le fait que le traducteur soit l'auteur de sa traduction, que le texte français soit issu des choix d'un individu qui en est responsable, et non comme actualisation impersonnelle en français d'un sens en puissance dans l'original, semble, inconsciemment peut-être, présider au silence qui règne sur l'identité du traducteur lorsque c'est la Bible de Jérusalem qui est citée. À ceci s'ajoute le fait que dans le cas des Bibles intégrales rééditées, les révisions successives opèrent sur le texte français des modifications qui font qu'à moins de toutes les confronter minutieusement, il est difficile, à partir d'une édition postérieure, de déterminer ce qui est dû au traducteur premier.

Notons pour finir que la traduction du Cantique dans la Bible de Jérusalem – dans ses différentes éditions, non systématiquement précisées – est fréquemment utilisée dans des ouvrages consacrés au Cantique ne comportant pas de traduction nouvelle[1451].

IX- André Chouraqui, ou la traduction messianique à mouvement perpétuel

Avec André Chouraqui, nous rencontrons un cas dans lequel l'étude d'un traducteur ne coïncide pas avec l'étude d'une unique traduction, puisqu'André Chouraqui est l'auteur de quatre traductions publiées du Cantique des cantiques.

Ces traductions sont contenues dans les publications suivantes :

- *Le Cantique des cantiques*, Paris, édition de l'artiste, 1951. Réédité chez Desclée, 1953. [159]
- *Le Cantique des cantiques suivi des Psaumes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970. [178]
- *Les cinq volumes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1975. [182]
- *La Bible*, traduction d'André Chouraqui, Paris, Desclée de Brouwer, 1985. [198]

L'étude du projet de traduction d'André Chouraqui ne peut donc se faire dans les mêmes conditions que pour les autres traducteurs. L'analyse des traductions du Cantique des cantiques par Chouraqui se fera ainsi nécessairement dans une perspective diachronique. Après un bref rappel de la formation d'André Chouraqui, nous l'aborderons en trois phases : évolution des projets éditoriaux, évolution du discours traductologique et évolution des traductions elles-mêmes.

[1451] Trois exemples parmi un nombre d'éditions sans doute très grand : le commentaire d'André Feuillet, *Comment lire le Cantique des cantiques. Etude de théologie biblique et réflexion sur une méthode d'exégèse*, Paris, les Éditions du Cerf, 1953 ; l'édition des gravures d'Adrian Frutiger avec le Cantique en plusieurs langues, *Le Cantique des cantiques ; Das Hohe Lied Salomos, The Song of Song which is Solomon's*, illustration d'Adrian Frutiger, Druckerei Winterthur, 1966, ou encore une édition illustrée du Cantique et de l'Ecclésiaste, *Cantique des cantiques et Qohélet*, avec le texte de la Bible de Jérusalem, Strasbourg, Éditions du Signe, 2001.

1- Vie et formation d'André Chouraqui

André Chouraqui est né en 1917 à Ain-Témouchent en Algérie, dans une famille de la bourgeoisie juive. Dans son autobiographie intitulée, d'après le verset 6,8 du Cantique, *L'Amour fort comme la mort*, il décrit son enfance, ses études (au lycée d'Oran, puis à la Faculté de droit de Paris) ; il insiste sur le milieu linguistique dans lequel il baigne (sa langue maternelle est l'arabe, sa bonne d'enfant lui parle espagnol, il apprend l'hébreu dès la petite enfance, effectue ses études en français) et qui a fait de lui, estime-t-il, un traducteur-né :

> On naît traducteur comme on naît poète. Je n'ai jamais décidé de le devenir : je l'étais dès ma plus tendre enfance auprès de ceux qui me parlaient ou m'éduquaient dans les quatre ou cinq langues qu'ils pratiquaient.[1452]

Ses premières œuvres paraissent en 1950 : il s'agit de la traduction de l'arabe de *L'introduction aux Devoirs des Cœurs*[1453] de Bahya ibn Paqûda, et de *La condition juridique de l'israélite marocain*[1454]. D'après son autobiographie, cette traduction d'ibn Paqûda recevant un accueil très favorable, on lui aurait immédiatement proposé de traduire l'intégralité de la Bible :

> La publication de l'œuvre de Bahya ibn Paqûda me valut dès les années 1950 des propositions pour m'engager dans une traduction intégrale de la Bible. J'étais loin d'être en mesure d'affronter une telle œuvre et je les déclinai. Je publiai cependant une traduction du Cantique des cantiques et des Psaumes.[1455]

De fait Chouraqui publie une nouvelle traduction du Cantique dès 1951 (les Psaumes suivront en 1956[1456]). D'après le site internet d'André Chouraqui[1457], « le livre est présenté devant Paul Claudel et une élite parisienne à la Galerie Arts, rue du Faubourg Saint-Honoré » ; Marie-Eve Bénoteau a rendu compte de la rencontre entre les deux auteurs dans ses travaux sur Claudel[1458]. Cette traduction est accompagnée de gravures au burin de Marianne Clouzot. Elle est rééditée aux éditions Desclée de Brouwer en 1953, sans illustrations.

Chouraqui, après avoir brièvement exercé les fonctions de juge de paix en Algérie, devient dès 1947 secrétaire de l'Alliance israélite universelle, pour le compte de laquelle il effectue de fréquents voyages en Afrique pour rassembler de la documentation sur le judaïsme d'Afrique du Nord. Il s'installe en 1958 à Jérusalem, ville dont il devient maire-adjoint en 1965. Outre son activité politique, il effectue de nombreux voyages, notamment au Vatican ; il traduit, après la Bible, le Coran.

Chouraqui n'est pas traducteur, ni linguiste, ni exégète de formation ; il n'a pas consacré l'exclusivité de ses publications à la traduction, ni l'exclusivité de son activité à l'écriture. Au-delà du traducteur Chouraqui, il faut donc voir la diversité des activités auxquelles il se livre ; sa conception de la traduction doit également se comprendre dans la perspective d'une action tournée entre autres vers le dialogue interreligieux.

[1452] André Chouraqui, *L'Amour fort comme la mort. Une autobiographie*, Paris, Laffont, 1990, p. 439.
[1453] *L'introduction aux Devoirs des Cœurs*, traduit de l'arabe par André Chouraqui, Paris, Desclée de Brouwer, 1950.
[1454] *La Condition juridique de l'israélite marocain*, Paris, Presses du Livre français, 1950.
[1455] Dans *L'Amour fort comme la mort*, ouvrage cité, p. 439.
[1456] *Les Psaumes*, traduits et présentés par André Chouraqui, Paris, Presses universitaires de France, 1956.
[1457] http://www.andrechouraqui.com, site consulté le 4 septembre 2011.
[1458] Voir l'article de Marie-Eve Bénoteau : « Traduire les Psaumes : Claudel et Chouraqui », dans *Bulletin de la Société Paul Claudel*, n°197, p. 26-39.

2- Les traductions du Cantique par Chouraqui dans leur contexte éditorial

Les quatre traductions de Chouraqui prises en compte dans notre corpus témoignent d'une évolution de la place donnée au Cantique dans les éditions en comportant une traduction.

La première traduction est publiée en 1951 avec des gravures de Marianne Clouzot. La publication de l'ouvrage, d'après le catalogue de la BnF, est due à « l'artiste, 14 rue Washington ». Est-ce à dire que c'est Marianne Clouzot qui a édité l'ouvrage ? Quoi qu'il en soit cette première traduction biblique de Chouraqui est publiée de façon assez confidentielle, dans une édition qui laisse la part belle aux illustrations. Elle se fait cependant connaître d'un public prestigieux puisqu'elle est reçue favorablement par Claudel. Elle est finalement très rapidement rééditée aux éditions Desclée de Brouwer, en 1953, avec des « Introductions et notes du R.-P. Lucien-Marie de Saint-Joseph O.C.D. ». C'est le début d'une collaboration étroite entre Chouraqui et les éditions Desclée. Chouraqui semble donc dès le départ avoir été bien reçu dans les milieux catholiques ; de fait aucune de ses traductions bibliques ne paraîtra chez un éditeur juif.

Entre cette première traduction biblique et le lancement du projet de traduction intégrale de la Bible, une vingtaine d'années s'écoulent. Avant cependant que débute la publication en livres séparés de l'ensemble de la Bible, Chouraqui publie en 1970 aux P.U.F. un ouvrage comprenant le Cantique et les Psaumes, avec deux préfaces d'André Néher et de René Voillaume, et un important « liminaire » de Chouraqui lui-même. Cela représente en quelque sorte une expansion du contexte du Cantique, puisqu'il n'est plus publié seul, mais avec les Psaumes. Il ne faut cependant pas oublier la traduction des Psaumes[1459] par Chouraqui, publiée en 1956 chez le même éditeur. La publication de 1970 n'est pas pour autant une réédition de ces deux livres bibliques déjà traduits. La préface d'André Néher nous éclaire en effet sur les raisons de cette nouvelle publication :

> Sans doute l'*Alya* d'André Chouraqui en Terre d'Israël eût-elle suffi pour rendre souhaitable que les traductions des Psaumes et du Cantique, dans lesquelles il avait investi tant de fidélité et de ferveur lorsqu'il vivait en Exil, revivent sous une forme renouvelée. Mais un autre événement dans l'aventure juive du traducteur exige maintenant ce Redire des Psaumes et du Cantique : la réunification de Jérusalem, à laquelle André Chouraqui donne son apport constructif et quotidien.[1460]

Si Chouraqui choisit de redonner les textes qu'il avait déjà traduits quinze ou vingt ans auparavant, c'est parce que son *Alya*, son installation en terre d'Israël, demande de les « redire » dans une « forme renouvelée ». Et de fait, la confrontation des textes montre bien qu'il ne s'agit pas d'une réédition, mais d'une traduction nouvelle, encore que de nombreuses traces de la première traduction subsistent.

La publication des *Cinq volumes*, chez Desclée de Brouwer, en 1975, s'insère dans le cadre d'une traduction intégrale de la Bible (Ancien et Nouveau Testament, intitulé par Chouraqui « le pacte neuf ») publiée entre 1974 et 1977, mais entamée dès le début de la décennie. D'après son autobiographie, cette traduction s'est réalisée lors de longues journées de travail, entrecoupées d'arrêts nécessités notamment par la situation politique :

[1459] *Les Psaumes*, traduits et présentés par André Chouraqui, Paris, Presses universitaires de France, 1956.
[1460] André Chouraqui, *Le Cantique des cantiques suivi des Psaumes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970. [178]

> A tout hasard, je pris l'habitude de noter la date et l'heure, chaque fois que je me mettais au travail. […] Si j'en crois les calculs de mes enfants, le premier jet de ma traduction m'aurait pris quelque deux mille sept cents heures de travail […] A ne tenir compte que du travail effectif, à raison d'une moyenne de dix heures par jour, ces deux mille sept cents heures représentaient ainsi les neuf mois d'une gestation.
> Mais il ne s'agissait que d'un premier jet. Il était entrecoupé de plusieurs absences que me valaient mes autres obligations à la mairie où je dus faire front, pendant la guerre du Kippur.[1461]

Apparaît au détour de ce souvenir l'idée que pour le traducteur, ce projet a relevé de la « gestation », de la mise au monde d'une œuvre similaire à la venue d'un enfant. Quoi qu'il en soit, le travail est effectué relativement rapidement compte tenu des obligations politiques de Chouraqui. Cette traduction de la Bible est publiée en vingt-deux tomes, pour un total de vingt-six volumes. Trois livres bibliques sont publiés en deux volumes : Shemouël, Rois et Paroles des jours (Chroniques) ; deux volumes sont également consacrés aux « Douze inspirés » (petits prophètes). Le Cantique des cantiques, intitulé Poème des poèmes, est traduit au sein des *Cinq volumes* ; un tome est ainsi consacré aux cinq *meguilot*, ou cinq rouleaux, qui sont publiés selon l'ordre du calendrier liturgique juif. Deux « liminaires » le précèdent : un « liminaire pour les cinq volumes », et un « liminaire pour le poème des poèmes ». La traduction est sensiblement différente de celle publiée en 1970, qui ne lui est pourtant antérieure que de quelques années. Chouraqui, pour sa Bible intégrale, n'a donc pas repris les traductions qu'il avait déjà effectuées des Psaumes et du Cantique, mais il a intégralement retraduit ces livres. Singulièrement, il publie chez un éditeur catholique, Desclée de Brouwer ; c'est déjà chez Desclée qu'était publiée le Cantique en 1953.

Logiquement, c'est encore chez Desclée que paraît en 1985 la Bible de Chouraqui en un volume unique. On pourrait supposer que Chouraqui se serait contenté d'adapter les péritextes au nouveau format ; ce n'est pas le cas, puisque la traduction du Cantique n'est pas identique à celle publiée en 1975. Les variations sont cependant plus minimes qu'entre les traductions précédentes ; il semble qu'on puisse considérer cette version du Cantique comme une révision de la version de 1975. Une note après la page de titre confirme ce fait :

> La présente édition reprend la traduction de *La Bible* et celle du *Pacte neuf* (26 volumes, Desclée de Brouwer 1975-1979) revue, corrigée et complétée ici de la traduction des livres deutérocanoniques, et parue dans l'édition de *L'univers de la Bible* (10 volumes, Lidis, 1982-1985).
> Pour *Le pacte neuf*, une révision des textes synoptiques et diachroniques a été faite avec le concours de sœur Jeanne d'Arc, o.p.
> Les liminaires et les notes sont donnés dans une rédaction abrégée par les soins de sœur Marie-Madeleine, o.d.d., et de Dom Jacques Winandy, o.s.b.[1462]

On apprend ici que la révision des péritextes est due à deux religieux catholiques. On doit d'ailleurs à Dom Jacques Winandy une traduction du Cantique des cantiques[1463]. De fait, les péritextes sont organisés selon la même logique que dans la série de publications des années 1970 ; le Cantique est précédé du liminaire pour les cinq volumes et d'une introduction intitulée « Cantique des Cantiques, Poème des Poèmes ».

[1461] André Chouraqui, *L'Amour fort comme la mort*, ouvrage cité, p. 461.
[1462] *La Bible*, traduite et présentée par André Chouraqui, Desclée de Brouwer, 1985, ici n.p.
[1463] Jacques Winandy, *Le Cantique des Cantiques, Poème d'amour mué en écrit de sagesse*, Paris, Casterman, Tournai, Éditions de Maredsous, 1960. [164]

3- Évolution du discours traductologique accompagnant les traductions

La première traduction du Cantique publiée par Chouraqui, dans sa réédition de 1953 chez Desclée de Brouwer, comporte une longue introduction d'un ecclésiastique catholique, Lucien-Marie de Saint-Joseph ; le traducteur quant à lui ne rédige pas de préface ou de péritextes ; pas d'expression d'un discours traductologique par le traducteur lui-même. Le père de Saint-Joseph qualifie en ces termes la traduction qu'il préface :

> Une bonne traduction est la condition préalable à tout notre effort. M. A. Chouraqui était qualifié comme peu d'autres pour nous donner cette traduction. Soulignons-en, entre autres mérites, la fidélité. Non seulement en ce qu'elle ne vise pas à paraphraser un texte concis parfois jusqu'à l'ellipse, mais encore en ce qu'elle suit le rythme même de la phrase hébraïque. Et quand on sait la valeur des mots eux-mêmes et des tournures de phrases pour un esprit sémitique, il est clair qu'il y a là beaucoup plus qu'un raffinement de dilettante. C'est la pensée même qui se coule dans les tours de phrase et les expressions que le traducteur a tenu à respecter. Ceci est tellement important, surtout quand il s'agit de la parole de Dieu, qu'il faut accepter comme une rançon peu coûteuse, une certaine obscurité. […] On ne peut demeurer insensible au rythme des phrases, au choix des mots, et même à certaines suppressions d'articles, qui pour être fidèles au texte original, sont aussi d'un effet lyrique.[1464]

C'est donc le principe d'une traduction « sourcière » qui est loué par le préfacier ; la traduction semblant avoir été conçue dans le but de rendre autant la forme du texte, la spécificité de la syntaxe hébraïque[1465], que son sens. Cela dit, Chouraqui n'en est qu'aux prémices de son travail d'hébraïsation du français, travail qui, en se développant, s'accompagne également d'une démarche explicative.

La traduction de 1970 comprend ainsi pour la première fois un « liminaire » qui contient, après des considérations sur la construction du Cantique, des propos d'ordre général sur la difficulté, voire l'impossibilité de la traduction :

> Par surcroît, s'il est relativement facile d'échapper aux pièges visibles où se laissent prendre trop de traducteurs, quant à l'exactitude ou à l'élégance de leur version, quel que soit encore une fois le parti que l'on puisse prendre, le passage de l'hébreu, langue synthétique et concrète, au français, langue analytique et facilement abstraite, trahit les significations profondes du chant. Le vin ne désigne pas en français ce qu'exprime en hébreu le mot *yaïn*. Le traducteur ne peut rien changer à ce fait et il ne lui est pas possible de trouver au terme *yaïn* une autre traduction que *vin*. Voilà le problème : que l'on suive un style archaïque, on tombe dans l'artifice ; que l'on soit trop moderne constitue une nouvelle trahison.
> La solution serait de proposer au lecteur de lire le Cantique dans son texte original : la diffusion actuelle de la culture hébraïque donne sa part de vérité à ce vœu qui est davantage qu'une boutade. En attendant, le traducteur, cette victime vaincue par avance dans l'entreprise désespérée qui est la sienne, doit s'efforcer – telle est du moins ma tentative – de cerner au plus près le terme hébraïque et de l'interpréter en français par le terme correspondant, qui ait non seulement le sens mais encore les vibrations et les résonances de l'original. Mais la gageure est vaine si elle ne s'accompagne pas, de la part du lecteur, d'un effort d'approfondissement. La glose

[1464] André Chouraqui, *Le Cantique des cantiques*, 1953, ouvrage cité, p. 64.
[1465] En l'occurrence, on verra plus bas à l'occasion de l'analyse du verset 1,6 que ce n'est pas tant la syntaxe de l'hébreu que Chouraqui reproduit, qu'une esthétique archaïsante, créant une distance par l'usage de tours typiques du français de la Renaissance, distance visant à rendre compte de la distance qui sépare le lecteur de 1953 du texte hébreu.

> que nous proposons a pour but d'en faciliter l'exercice : elle entend se situer sur la voie qui conduit de la pensée discursive à la pure contemplation de réalités que le Cantique décrit. Nulle part il n'est sans doute possible d'y découvrir, avec plus d'évidence, le visage terrible et merveilleux de l'amour absolu.[1466]

La tâche du traducteur est impossible ; l'idéal serait que le lecteur puisse recourir au texte original ; puisque c'est impossible, il faut traduire au mieux. On a le sentiment d'avoir déjà souvent entendu ce constat. Partant de là, Chouraqui expose brièvement ses priorités. Il semble bien que, comme le lui reprochera plus tard Henri Meschonnic[1467], la méthode de Chouraqui soit essentiellement terminologique. Il faut « cerner au plus près le terme hébraïque », dans la mesure où l'existence d'équivalents linguistiques est repoussée par Chouraqui : *yaïn* n'est pas *vin*. En tout cas, la démarche de Chouraqui semble ici davantage linguistique que textuelle ; et dans sa réflexion sur l'hébreu, il se concentre avant tout sur les « vibrations et les résonances » des termes. En réalité, l'étude du texte de ses traductions révèle bien davantage qu'un seul travail terminologique : le travail sur la syntaxe, et notamment sur les temps des verbes conjugués y est essentiel, même s'il vient peut-être après le travail terminologique.

La traduction de 1975[1468] contient quant à elle des péritextes bien plus développés, et notamment, en forme de préface, un texte intitulé « Pour une nouvelle traduction de la Bible ». Chouraqui y mentionne ses textes sources, ce qui est relativement peu courant. Sont traduits les textes originaux « d'après leurs dernières éditions critiques (R. Kittel[1469] et P. Kahle[1470], Koren, Nestlé, Aland) ». Chouraqui précise : « Pour la disposition linéaire des textes, je me suis inspiré de la Bible (en cours de publication) de 'Anat et Guevaryahou »[1471]. La suite du texte développe les idées exposées dans le liminaire de 1970 : c'est avant tout le travail sur la terminologie qui est au cœur de la démarche de Chouraqui. Le travail sur l'hébreu consiste à « [tenir] compte de leur étymologie et de leur signification à l'époque où ils ont été écrits ainsi que de leur sens actuel ». Autant que possible, chaque terme est traduit par un unique équivalent français. Chouraqui ajoute : « j'ai accepté le risque de créer des mots nouveaux chaque fois qu'il était nécessaire d'épouser plus étroitement le relief du texte, pour, dans la mesure du possible, n'en rien effacer. » Les néologismes français ont ainsi pour vocation non tant de préciser le sens d'un terme, mais d'en déployer la polysémie, à travers un travail sur l'étymologie des mots hébreux qui, en définitive, dépasse le simple rapport interlinguistique, puisqu'il est exploration des potentialités de la langue hébraïque, dans ce que Francine Kaufmann, dans une conférence sur Chouraqui[1472] (« André Chouraqui, une vocation messianique cachée. Retrouver l'étymologie des textes saints »), considère comme en adéquation avec la démarche talmudique.

[1466] André Chouraqui, *Le Cantique des cantiques suivi des Psaumes*, 1970 ouvrage cité, p. 22.

[1467] Voir plus bas la section consacrée à la réception des traductions de Chouraqui, ainsi que la section de ce chapitre sur Henri Meschonnic.

[1468] André Chouraqui, *Les Cinq volumes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1975.

[1469] Première édition de la Bible de Kittel : *Biblia Hebraica*, adjuvantibus professoribus G. Beer, F. Buhl, G. Dalman, S.R. Driver, M. Löhr, W. Nowack, I.W. Rothstein, V. Ryssel, edidit Rud. Kittel, Lipsiae, J.S. Hinrichs, 1905.

[1470] Auteur d'une révision de la Bible de Kittel, qui est en réalité une édition nouvelle du codex de Leningrad : *Biblia hebraica* adjuvantibus W. Baumgartner, G. Beer, J. A. Bewer, J. Begrich, F. Buhl, J. Hempel, F. Horst, M. Noth, O. Procksch, G. Quell, Th. H. Robinson, W. Rudolph, H. H. Schaeder. Edidit Rud. Kittel. Textum masoreticum curavit P. Kahle. Editionem tertiam denuo elaboratam ad finem perduxerunt A. Alt et O. Eissfeldt, Stuttgartiae, Priv. Württ. Bibelanstalt, 1929-1937.

[1471] *Tanak la'am*, Tel aviv 1974-1975 [Note de Chouraqui, *Les cinq volumes,* ouvrage cité, p. 7.]

[1472] Cette conférence a eu lieu au centre communautaire de Paris le 21 janvier 2008. Conférence disponible en ligne : http://www.akadem.org/sommaire/themes/liturgie/12/2/module_3824.php. Site consulté le 4 septembre 2011.

Cette démarche est comprise par Francine Kaufmann comme relevant d'une forme de messianisme du traducteur ; et de fait, c'est là une ambition qui est revendiquée par Chouraqui lui-même si l'on en croit son autobiographie[1473]. Dans le dernier chapitre, intitulé « en guise d'épilogue », il conclut singulièrement par des considérations sur son œuvre de traducteur (les sous-titres du chapitre sont : Écrire. Traduire les Écritures. La Bible hébraïque. Le Nouveau Testament. Le Coran. Le nom de IHVH Élohim. Aimer) ; il écrit donc :

> Traduire complique et parfait l'acte d'écrire. L'écrivain est libre de s'exprimer lui-même : il doit s'affirmer. Le traducteur, au contraire, pour bien remplir sa mission, doit s'effacer et disparaître devant l'œuvre qu'il présente dans une autre langue – la sienne – que celle où elle est écrite : le piège qu'il évitera rarement sera de s'interposer, lui et sa culture, entre l'œuvre originale et sa traduction. S'il le fait, il devient un miroir déformant et, sous des prétextes multiples, il trahit.
> Écrire consiste à présenter au lecteur sa propre pensée. Traduire revient à arracher une œuvre à sa langue d'origine pour la faire passer dans un autre contexte linguistique et culturel. D'où les impossibilités qui cernent de toute part le traducteur : quoi qu'il fasse, il se sait vaincu d'avance, qu'il prenne le parti du mot à mot ou celui de la glose. Par surcroît, écrire n'engage qu'un homme confronté à sa feuille blanche et libre de la noircir à son gré. Traduire affecte non seulement une langue étrangère et son auteur, mais encore deux cultures en présence : l'acte de traduire les marie nécessairement. On a défini l'action du Messie comme visant à rapprocher les lointains. Si cette définition est exacte, la traduction est, en soi, une œuvre d'essence messianique et, comme telle, étrangère à la nature de l'homme.[1474]

Ces propos marquent en apparence une opposition forte entre le *topos* de l'effacement du traducteur et la vocation messianique de la traduction, puisque la traduction, qui « marie » deux cultures en présence, est similaire à « l'action du Messie comme visant à rapprocher les lointains ». Cette opposition est en réalité bien moindre qu'on pourrait le penser, puisque, si l'on en croit le liminaire de la traduction de 1975, Chouraqui considère que « cette traduction offre le texte de la Bible reçue dans sa nudité originelle[1475] ». (D'où l'emportement de Meschonnic contre Chouraqui, notamment parce que, pour Meschonnic, la traduction est une traduction, et non l'original[1476]). Il est difficile, dans cette affirmation, de saisir si Chouraqui a pour ambition de recréer la « nudité originelle » de la Bible dans sa traduction, ou si plus simplement la « nudité originelle » est celle du texte source tel que le traducteur le reçoit. Quoi qu'il en soit, le rapport à l'« originel », complexe de toute façon lorsqu'il s'agit de traduire la Bible, l'est particulièrement dans les traductions de Chouraqui. Rarement en effet traduction n'aura en effet autant été marquée par l'arbitraire des choix de son traducteur. Non que l'arbitraire, au sens de manifestation du libre arbitre, soit à condamner en traduction, mais précisément par ce que dans l'activation de significations dissimulées au-delà, en deçà des racines hébraïques, ce sont les choix de Chouraqui qui s'exhibent à travers les néologismes et autres trouvailles non traditionnelles. Chouraqui sans doute n'était pas exempt d'un certain fantasme messianique – cela n'enlève rien à la qualité éventuelle de ses traductions, mais leur rapport à la « nudité originelle » du texte hébreu est sans doute relatif. Ce d'autant que, justement, Chouraqui ne traduit pas une unique fois la Bible, mais quatre fois sur le métier a

[1473] André Chouraqui, *L'Amour fort comme la mort. Une autobiographie*, Paris, France Loisirs, 1990.
[1474] *Ibid*, p. 457.
[1475] André Chouraqui, *Les Cinq volumes*, ouvrage cité, p. 9.
[1476] Henri Meschonnic écrit ainsi dans la préface de sa traduction de la Genèse : « Donc, vous lisez la Bible en français et vous croyez lire la Bible. Je travaille à décaper cette illusion. Ici vous n'aurez pas la Bible. Mais une traduction de la Bible. Seulement, c'est une traduction comme vous n'en lisez pas, parce qu'elle ne participe plus de la même stratégie, elle ne participe plus de la même conception du langage », dans *Au commencement. Traduction de la Genèse*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002, p. 11.

remis son ouvrage. Si la traduction est messianique, elle est l'expression d'un Messie en perpétuel recommencement.

4- D'une traduction à l'autre.

Dans la mesure où les traductions du Cantique des cantiques par André Chouraqui présentent un cas unique au sein de notre corpus de multiplication des nouvelles traductions dues à un même auteur, il nous paraît opportun de confronter les quatre traductions incluses dans notre corpus autour d'un petit nombre d'exemples. Dans les pages qui viennent, nous proposons donc plusieurs tableaux synoptiques suivis de quelques éléments d'analyse permettant de caractériser l'évolution singulière de la traduction du Cantique par Chouraqui.

1- Titre et traduction du premier verset

1953	1970	1975	1985
Cantique des cantiques qui est à Salomon	Cantique des Cantiques qui est à Salomon	Poème des poèmes, pour Shelomo	Poème des poèmes qui est à Shelomo

La traduction du premier verset est significative, parce que d'elle dépend le titre donné au livre[1477]. En l'occurrence, on observe ici une double binarité. Les deux premières traductions, qui ont pour titre « Cantique des cantiques », commencent effectivement par les mots « Cantique des cantiques » en Ct 1,1, là où les deux suivantes mettent « Poème des poèmes ». Parallèlement, les deux premières utilisent la version française du nom « Salomon », tandis que les deux suivantes utilisent la transcription du nom hébreu qui figure dans le texte : « Shelomo ». Syntaxiquement, les deux premières et la dernière développent la subordination hébraïque en « qui est à », tandis que la traduction de 1975 opte pour une traduction « pour Shelomo » qui ne rend pas complètement compte du אשר ל [ʾ^{a}šer li] hébreu.

Se dessine dès le titre une division des quatre traductions du corpus dues à Chouraqui en deux sous-ensembles, qui rapprochent les traductions de 1951 et de 1970 d'une part, celles de 1975 et de 1985 d'autre part ; cette répartition est relativement contre-intuitive, dans la mesure où elle différencie fortement deux traductions éloignées de cinq ans seulement. Il y a un tournant dans les traductions du Cantique par Chouraqui, qui se situe entre 1970 et 1975. Les analyses qui suivent confirment cette tendance.

1- Insertion de sous-titres

1953	1970	1975	1985
Aucun	**Aucun**	**Nombreux** 1,1 : *Elles t'aiment* 1,5 : *Comme tentes de Qédar* 1,7 : *Deux voix* 2,4 : *Malade d'amour…* 2,8 : *Va-t'en* 2,16 : *Les monts de la fissure* 3,1 : *Sur ma couche dans les*	**En tête des chapitres, et parfois ailleurs :** 1 Poème des poèmes ; 2 Lotus des vallées ; Va vers toi-même ; 3 Noces ; 4 Viens avec moi ; 5 Enivrez-vous d'étreintes ; Mon amant ;

[1477] Sur cette question, consulter la première section du douzième chapitre de notre étude, consacrée à la confrontation des traductions de Ct 1,1.

		nuits 3,6 : *Noces* 4,1 : *Viens avec moi* 5,2 : *Ouvre-moi* 6,4 : *Mon amie* 6,11 : *Au jardinet de la noix* 7, 1 : *Shoulamith* 7,7 : *Le palmier et la vigne* 8,1 : *Un vin drogué* 8,5 : *Puissant comme la mort* 8,8 : *Une trouveuse de paix* 8,14 : *Fuis, mon chéri*	6 Ma compagne ; 7 Shoulamit ; 8 Sur les monts d'aromates

Les traductions de 1951 et de 1970 ne comportent pas de sous-titres ; seules les traductions de 1975 et de 1985 en insèrent dans le texte. La traduction de 1975 comporte un nombre assez important de sous-titres, intervenant aux endroits les plus divers du texte (quatre fois en tête de chapitre), en soulignant les articulations (ainsi en Ct 3,6, où l'hétérogénéité des thématiques entre les deux parties du chapitre est relativement évidente). Les titres des chapitres sont souvent de courts extraits de la traduction ainsi mis en valeurs, parce que représentatifs d'un extrait du texte. (Ainsi « puissant comme la mort » caractérise-t-il la demande de serment ; « mon amie » appelle la description de la bien-aimée, etc.) Certains titres cependant ne sont pas des citations de la traduction, mais représentent plutôt des indications d'ordre quasiment dramatique (« deux voix » pour qualifier le dialogue des chapitres 1 et 2). Les sous-titres n'interviennent pas à intervalles réguliers : « ouvre-moi » correspond à plus d'un chapitre, « puissant comme la mort » à trois versets seulement. La Bible intégrale de 1985 agit avec plus de parcimonie et de régularité dans la distribution des sous-titres, puisqu'elle en comporte un nombre relativement restreint pour ce qui est du Cantique ; les sous-titres interviennent qui plus est au début de chaque chapitre, deux sous-titres supplémentaires soulignent les articulations perçues par le traducteur au sein des chapitres deux et cinq.

3- Versets ou lignes ?

1953	1970	1975	1985
Traduction en versets, pas d'alinéa au sein des versets.	Traduction en versets, pas d'alinéa au sein des versets.	Traductions en lignes très courtes ; entre une et sept lignes par verset. Les alinéas semblent tenir compte des principaux *ṭe'amim* disjonctifs.	Traduction par lignes ; entre une et quatre lignes par verset ; les alinéas suivent imparfaitement les *ṭe'amim* mais concordent avec la pagination de la BHS.

Le choix de la disposition du texte au sein des versets fait là aussi apparaître deux sous-ensembles. Les traductions de 1951 et de 1970 sont identiques de ce point de vue : à chaque verset est consacré un paragraphe ; le texte français ne donne pas l'impression de retranscrire un caractère spécifiquement poétique. La traduction de 1975 introduit dans le texte français des lignes, qui d'après une étude rapide semblent rendre compte globalement des principaux *tea'mim* disjonctifs. Le choix de la coupe des lignes se fait ainsi d'après la rythmique propre du texte hébreu massorétique. La traduction de la Bible intégrale comporte une nouvelle variante (les deux traductions disposées en lignes sont ainsi divergentes entre elles de ce point de vue). Les lignes sont en moyenne plus longues. Elles correspondent en fait

à la mise en page de la Bible de Kittel[1478]. La répartition en lignes ne correspond donc pas à une donnée du texte hébreu en soi, mais à la reproduction d'une tradition éditoriale. Dans une certaine mesure, c'est donc la traduction de 1975 qui est la plus hébraïsante, en quelque sorte, et la Bible de 1985 marque une forme de retour à la tradition éditoriale. C'est une évolution qui est sensible à travers d'autres indices que la disposition du texte.

4- Traduction des noms propres

1953	1970	1975	1985
Jérusalem, Salomon, Kédar, En Gueddi, montagnes de la rupture, Galaad, Amana, Senir, Tirtsa, Sulamite, Hesbon, Bath-Rabbim, Damas, Carmel, Chéol, Yah, Baal-Hamon	Jérusalem, Salomon, Kédar, Ein-Gueddi, Saron, monts de la Rupture, Amana, Cenir, Tirtsa, Sulamite, Hesbone, Carmel, Sheol, Yah, Baal-Hamone	Yeroushalaïm, Shelomoh, Qédar, Par'o, 'Eyn-Guédi, Sharone, Siyone, Guil'ad, Dawid, Levanone, Amanah, Senir, Hermone, Tirsa, Shoulamith, Heshbone, Bat-Rabime, Damèssèq, Karmèl, Shéol, flamme de Yah.	Ieroushalaïm, Shelomo, Qédar, 'Eîn Guèdi, Sharôn, monts de la rupture, Siôn, Guil'ad, Lebanôn, Amana, Senir, Hermôn, Tirsa, Shoulamit, Heshbôn, Bat-Rabîm, Damèssèq, Karmèl, Sheol, Yah, Ba'al Amôn.

L'évolution de la traduction, ou transcription, des noms propres dans les quatre traductions du Cantique des cantiques, démontre également une forme de mouvement vers une hébraïsation de la traduction française. La traduction de 1951 reste relativement traditionnelle ; les noms courants sont conservés dans leur graphie française habituelle (Jérusalem, Salomon, Damas, Carmel, Sulamite) ; les noms moins fréquents sont rendus dans une graphie qui tend a priori vers une prononciation francisée, comme dans les traductions courantes du Cantique en français (Hesbon, Baal-Hamon sont sans doute à prononcer comme « Simon »). Les mots « Chéol » et « Yah » sont transcrits et non traduits ; c'est sans doute ce qu'il y a de plus hébreu dans la prise en compte des noms propres ; une traduction par « enfer » et « Dieu » aurait par trop christianisé le texte. La traduction de 1970 conserve la graphie traditionnelle des noms passés en français (Jérusalem, Salomon, Sulamite, Carmel) ; cependant une innovation émerge avec « Hesbone » et « Baal-Hamone », le « e » final venant marquer qu'il faut prononcer le « n », comme dans « Simone ».

C'est un premier pas vers le tournant que prend Chouraqui dans la transcription des noms propres dans les versions de 1975 et 1985. De la version de 1970, Chouraqui garde en 1975 la finale « -one » pour noter la prononciation du « n » (Sharone, Siyone, Levanone, Hermone, Heshbone), il la systématise afin d'unifier la transcription des noms propres : les mots pour lesquels existe une traduction française habituelle, « Sion », « Liban », sont eux aussi transcrit d'une telle façon que la graphie laisse entendre la prononciation hébraïque. C'est cette logique qui gouverne la transcription de tous les noms propres : on ne lit plus « Salomon », mais « Shelomoh », « Sulamith », mais « Shoulamith » ; Jérusalem, mais « Yeroushalaïm ». Cette transcription n'est pas une translittération : elle joue sur les codes du français écrit. Le *waw* à valeur vocalique de la première syllabe de שולמית [šūlammit] est rendu par deux lettres « ou » et non une seule, afin d'éviter la prononciation de la première syllabe comme « chu » là où il faut entendre « chou ». La traduction de 1985 repose sur des

[1478] *Biblia Hebraica*, adjuvantibus professoribus G. Beer, F. Buhl, G. Dalman, S.R. Driver, M. Löhr, W. Nowack, I.W. Rothstein, V. Ryssel, edidit Rud. Kittel, Lipsiae, J.S. Hinrichs, 1905.

principes similaires : le lecteur doit entendre le son des noms et des toponymes hébreux. Une note précise ainsi les principes de la « transcription hébraïque » :

> Nous avons essayé de refléter aussi fidèlement que possible la structure de l'hébreu massorétique. La prononciation en est régie par des signes qui notent la vocalisation et l'accentuation, fixées et interprétées par la grammaire et la pratique traditionnelles[1479].

La transcription des noms propres prend dans la Bible de 1985 un aspect plus philologique, plus proche d'une translittération. Elle utilise notamment un système d'accents, pour éviter la graphie « one » là où l'hébreu n'utilise que deux lettres *waw* et *nun* ; et semblablement, pour éviter que le « i » rendant le *yod* dans « 'Eîn », « Bat-Rabîm », ne soit nasalisé au contact de la nasale qui le suit. La traduction de 1985 systématise un procédé mis en place en 1975, et qui est une des marques de fabrique de la traduction de la Bible par Chouraqui : le refus des noms de personnes et de lieux francisés[1480].

5- Expression de la comparaison et syntaxe à travers le verset 1,5

1953	1970	1975	1985
5 Noire je suis et belle, filles de Jérusalem, comme tentes de Kédar, comme tentures de Salomon. 6 Ne me voyez pas car je suis noircie, le soleil m'a brûlée ; les fils de ma mère contre moi s'irritèrent, gardienne de vignes me placèrent ; ma vigne à moi je ne l'ai pas gardée.	Moi, noire et belle, filles de Jérusalem, pareille aux tentes de Kédar, pareille aux voiles de Salomon. Ne me voyez pas parce que je suis noirâtre, parce que le soleil m'a bronzée. Les enfants de ma mère se sont enflammés contre moi, ils m'ont placée : gardienne de vignes ! Ma vigne à moi je ne l'ai pas protégée.	*Comme tentes de Qédar* 5 Noire, moi-même et splendide, filles de Yeroushalaïm, comme tentes de Qédar, comme tentures de Shelomoh. 6 Ne me voyez pas, moi, la noirâtre : oui, il m'a bronzée le soleil. Les fils de ma mère brûlent contre moi ; ils m'ont mise gardienne de vignobles. Mon vignoble à moi, je ne l'ai pas gardé !	5 Noire, moi, mais harmonieuse, filles de Ieroushalaïm, comme tentes de Qédar, comme tentures de Shelomo. 6 Ne me voyez pas, moi, la noirâtre : oui, le soleil en moi s'est miré. Les fils de ma mère ont brûlé contre moi ; ils m'ont mise gardienne de vignobles. Mon vignoble à moi, je ne l'ai pas gardé !

Nous n'analyserons pas exhaustivement ces quatre traductions de Ct 1,5-6. Quelques mots cependant. D'abord, en Ct 1,5, on note qu'il n'y a que la première traduction de 1951 qui utilise le verbe être pour rendre la structure attributive. Les suivantes suivent la syntaxe hébraïque, qui n'a pas besoin de verbe pour exprimer l'attribut. La traduction de 1970 suit strictement l'ordre des mots de l'hébreu : « Moi, noire et belle », là où celles de 1975 et 1985 font passer l'adjectif « noire » en tête de phrase, le soulignant ainsi. Curieusement, la traduction de 1985 donne une valeur adversative au *waw* et met « Noire, moi, mais

[1479] *La Bible*, traduite et présentée par André Chouraqui, Desclée de Brouwer, 1985, p. 10.

[1480] Chouraqui n'est pas le premier à opter pour une transcription qui rende compte de la prononciation hébraïque. Ledrain en 1886 optait lui aussi pour une transcription qui fasse sentir la prononciation hébraïque. Sur la question des transcriptions des noms propres, voir dans le chapitre onze la section consacrée aux toponymes et anthroponymes.

harmonieuse », ce qui est une forme de rapprochement de la tradition, des siècles de traductions chrétiennes ayant assez invariablement perçu une opposition entre les idées de noirceur et de beauté, que ce soit sur un plan physique ou spirituel.

Pour ce qui est du travail syntaxique global, on note dans la traduction de 1951 deux éléments qui semblent relever de ce que Meschonnic reprochera à Chouraqui en disant qu'il « médiévise » : d'une part, Chouraqui n'utilise pas d'articles dans la tournure « comme tentes de Kédar, comme tentures de Salomon » ; d'autre part il place le verbe conjugué en dernière position de la proposition dans « les fils de ma mère contre moi s'irritèrent, gardienne de vignes me placèrent » tout en omettant d'exprimer le sujet dans la seconde proposition ; ces deux tours, caractéristiques du français de la Renaissance, semblent bien donner une coloration archaïsante à la traduction.

De ce point de vue, la traduction de 1970 revient à une syntaxe française plus conventionnelle, que ce soit dans l'expression de la comparaison (« pareille aux » réitéré), de la cause (« parce que je suis noirâtre, parce que le soleil… »), de l'action passée, avec l'utilisation du passé composé pour les trois verbes conjugués (« Les enfants de ma mère se sont enflammés contre moi, ils m'ont placée : gardienne de vignes ! Ma vigne à moi je ne l'ai pas protégée »). Si l'on ajoute qu'il n'y a pas dans, ces deux versets, de surprise lexicale, nous pouvons dire que la traduction de 1970 est la plus traditionnelle, la moins surprenante des quatre.

Une fois encore, la traduction de 1975 apporte une rupture. L'expression simultanée de la cause et de la succession dans le temps présente dans la version de 1970 (où l'on comprend que si la jeune fille est noirâtre, c'est parce que le soleil l'a bronzée, et le soleil l'a bronzée parce qu'elle a été mise gardienne de vignes par ses frères) n'est plus explicitée ; les temps des verbes conjugués ne concordent pas (un présent apparaît : « Les fils de ma mère brûlent contre moi » suivi d'un retour au passé composé : « ils m'ont mise gardienne de vignobles ») ; par ailleurs, la traduction s'enrichit de petits mots à visée expressive qui n'ont pas d'équivalent dans le texte hébreu de départ (dans cette mesure, on ne peut ici aucunement parler de calque) : « **moi**, la noirâtre:/ **oui**, *il* m'a bronzée *le soleil* ». Nous soulignons en police grasse l'apparition de mots absents de l'hébreu, et en italiques la duplication du sujet du verbe, là encore à des fins expressives.

La traduction de 1985 apporte une atténuation des fantaisies syntaxiques. Le verset 6 prend la forme d'une narration au passé composé, le « oui » expressif est conservé. L'expression « le soleil en moi s'est miré » est intéressante à plus d'un titre. D'une part, on revient à une structure syntaxique plus classique, encore que l'antéposition du complément « en moi » soit un écart par rapport à l'ordre des mots attendu ; d'autre part en revanche, la traduction de שזפתני השמש [šēšᴱzāfatᴱni haššāmeš] par « le soleil en moi s'est miré » est originale au sein des quatre traductions de Chouraqui, et repose vraisemblablement davantage sur une interprétation du traducteur que sur une analyse grammaticale de l'hébreu, qui est ici pour une fois relativement limpide : préfixe indiquant la cause ; verbe conjugué à la forme *qal*, troisième personne du singulier féminin ; suffixe complément de première personne : « m'a regardé(e) ». Sans doute faut-il voir là la trace de ce travail sur les étymologies et les racines des mots, sur les concordances des traductions d'un livre à l'autre.

6- Traduction du mot ['alamot]

1953	1970	1975	1985
jeunes filles	femmes	les nubiles	les nubiles

La traduction du mot hébreu עלמות [ʿºlāmōt] en Ct 1,3 et en Ct 6,8 est représentative du travail mené par Chouraqui à la fois sur les racines des mots hébreux, et sur la concordance des textes sacrés entre eux. Le mot עלמות [ʿºlāmōt] est, dans sa forme singulier העלמ [ʿālEmāh] le fameux terme d'Isaïe 7,14, utilisée dans la prophétie de l'Emmanuel qui, pour l'exégèse chrétienne annonce la naissance du Christ fils de la Vierge ; dans la traduction de Segond, le verset est rendu ainsi : « Voici : la jeune fille deviendra enceinte, elle enfantera un fils ». Les traductions données par Chouraqui de ce mot évoluent : de « jeunes filles » en 1951, terme consensuel pour rendre עלמות [ʿºlāmōt], Chouraqui passe en 1970 à « femmes », qui est plus surprenant parce que le mot « femme » est plutôt utilisé pour rendre אשה. [ʾišāh]. En 1975, Chouraqui introduit un troisième terme : « nubile ». Il garde ce terme en 1985, et d'après la conférence « André Chouraqui, une vocation messianique cachée » donnée par Francine Kaufmann, non seulement il instaure une concordance entre les différents livres de sa traduction de la Bible hébraïque, mais il utilise également le terme « nubile » dans le Pacte neuf (Nouveau Testament) ainsi que dans sa traduction du Coran. Le choix de « nubile » est gouverné, d'après Francine Kaufmann, par le rapprochement avec le mot qui signifie « jeunesse » ; en français le mot « nubile » évoque la jeune fille pubère en âge d'être mariée, ce qui dépasse sémantiquement l'idée de jeunesse ; mais de fait, la volonté chez Chouraqui de bousculer le sens des mots français pour réactiver d'une part le sens des racines hébraïques, et d'autre part de colorer le lexique français d'une forme d'exégèse hébraïque, est parfaitement courante chez lui[1481].

5- Éléments de réception

Nombreux sont les traducteurs de notre corpus à citer Chouraqui dans les publications qu'ils consacrent au Cantique. Le fait que Chouraqui ait traduit le Cantique à de multiples reprises rend difficile l'identification de la traduction à laquelle les traducteurs qui le citent font référence, puisque nombreux sont ceux qui évoquent le nom seul de Chouraqui, sans précision bibliographique qui permette de savoir quelle traduction a été consultée. Néanmoins l'observation des dates auxquelles sont faites les références à Chouraqui est un premier indice.

Chouraqui est cité par les traducteurs suivants : Dom Jacques Winandy (1960, [164]) ; Henri Meschonnic (1970, [177]) ; Jean-Yves Leloup (1987, [200]) ; Anna Devoto et Danielle Van de Velde traduisant la traduction italienne de Ceronetti (1975 pour le texte italien, 1989 pour la traduction française, [203]), André Cherpillod (1989, [204]) ; Lode Keustermans (1991, [208]) ; Yann le Pichon (1993, [210]) ; Jean-Marc Bot (1994, [213]) ; Marc Faessler et Francine Carillo (1995, [216]) ; Franck Lalou et Patrick Calame (1999, [225]) ; Yves Simoens (2004, [239]) ; Paul Dehem (2004, [240]) ; Sœur Marie-Ancilla (2008, [244])

La traduction de Chouraqui est fréquemment citée, tout singulièrement dans les années 1990. On note néanmoins que, même si la première traduction du Cantique par Chouraqui paraît dès 1951, seuls Winandy et Meschonnic font référence à Chouraqui avant 1987. Tous deux font nécessairement référence à la traduction de 1951, rééditée par Desclée en 1953. Winandy cite Chouraqui pour contester sa traduction de Ct 2,1 : « Il paraît certain à présent que le lys sauvage a été autrefois beaucoup plus répandu qu'aujourd'hui en Palestine. Je ne

[1481] Francine Kaufmann évoque d'autres exemples, notamment la façon dont Chouraqui traduit צדקה par « justification », refusant le trop paulinien « charité », repoussant également la possibilité d'utiliser le mot « justice » ; l'intérêt d'opter pour « justification », est que justement, il ne faut pas prendre le mot dans son sens habituel de « façon de rendre compte de ses actes » ; c'est davantage une sorte de signification étymologique anhistorique qui est impliquée : justification comme « acte par lequel on fait preuve de justice ».

sais ce qui a bien pu pousser André Chouraqui à lui substituer la rose, cette inconnue des anciens Israélites »[1482]. L'examen des traductions de Chouraqui confirme qu'il fait référence à la traduction de 1953. Au nom d'une reconstitution de la faune connue à l'époque de la Bible, Winandy reproche à Chouraqui l'emploi d'un terme pourtant commun au sein des traductions de notre corpus[1483]. Pour ce qui est de Meschonnic lecteur et critique de Chouraqui, nous lui consacrerons un développement plus conséquent ultérieurement. Notons que Winandy collaborera plus de vingt ans après la publication de sa traduction du Cantique à l'édition intégrale de la Bible traduite par Chouraqui, en 1985.

Chouraqui est ensuite très fréquemment cité à partir de 1987, c'est-à-dire après la parution de sa Bible intégrale en un volume. Singulièrement, il n'est pas cité dans les années 1970 ou au début des années 1980, alors que paraissent deux de ses versions du Cantique des cantiques en 1970 puis 1975, dans des maisons d'édition à la diffusion non négligeable. On peut supposer que c'est l'impact de la publication de sa Bible intégrale qui se reflète dans l'accélération des références à Chouraqui, et que les traducteurs qui renvoient à Chouraqui dans leur traduction du Cantique se fondent sur la Bible intégrale de 1985. Ces traducteurs – et leurs publications – sont pourtant très différents.

Les ouvrages de Paul Dehem[1484] et d'André Cherpillod[1485] sont axés autour du texte hébreu ; Dehem cite pour chaque verset un nombre très important de traductions d'époques très diverses ; Chouraqui fait partie des auteurs qu'il cite le plus souvent. Il se fonde apparemment sur le texte de la Bible intégrale de 1985. Cherpillod propose une traduction du Cantique accompagnée d'une nouvelle édition du texte hébreu ; les notes de bas de page très abondantes contiennent elles aussi de fréquentes références à Chouraqui. Dans sa bibliographie, il cite les traductions de 1975 et 1985. Il relève au verset 2,1 que Chouraqui « hésite entre lys et amaryllis » selon la date de l'édition ; cette remarque montre que Cherpillod consulte effectivement les deux traductions qu'il fait figurer en bibliographie ; par ailleurs il semble déplorer ce manque de constance de Chouraqui. Si Dehem ne porte pas de jugement sur les traductions qu'il cite, Cherpillod est quant à lui très critique vis-à-vis des traductions de Chouraqui. Outre qu'il déplore les variations de traductions entre 1975 et 1985, il écrit notamment à propos de Ct 2,5 : « Chouraqui, qui aime innover, au prix des pires invraisemblances : soutenez-moi d'éclairs (pourquoi pas des babas au rhum ?) », et de Ct 5,4 « lance sa main du trou : traduction très scolaire, comme toute la traduction Chouraqui ».

Dehem et Cherpillod, comme Henri Meschonnic, dont nous parlerons ultérieurement, sont très critiques de la traduction de Chouraqui ; ils sont cependant minoritaires : dans l'ensemble, les références à la traduction de Chouraqui au sein de notre corpus montrent que sa Bible intégrale – il semble que ce soit elle qui, des quatre traductions de Chouraqui, soit généralement consultée – s'est rapidement imposée comme une traduction faisant autorité.

Les mentions à Chouraqui dans notre corpus se font selon des modalités différentes. Chouraqui est parfois mentionné au même titre que d'autres traducteurs afin de préciser le sens d'un passage. Un cas intéressant est celui de Guido Ceronetti, qui écrit en italien un commentaire du Cantique, traduit en français par Anna Devoto et Danielle Van de Velde ; ce commentaire fait à plusieurs reprises référence à Chouraqui, ce qui est bien le signe que sa traduction est utilisée autant pour préciser l'exégèse du Cantique que pour élaborer la nouvelle traduction italienne. Ainsi à propos de Ct 7,3 :

[1482] Jacques Winandy, *Le Cantique des Cantiques, Poème d'amour mué en écrit de sagesse*, Paris, Casterman, Tournai, Éditions de Maredsous, 1960. [164]

[1483] Nous consacrerons la troisième section de notre douzième chapitre aux traductions de Ct 2,1, et examinerons particulièrement la terminologie française déployée pour désigner les *naturalia* du verset.

[1484] Paul Dehem, *Le Cantique des cantiques : J'ai descendu dans mon jardin*, présenté dans son texte hébreu par Paul Dehem avec le concours de Malka Kenigsberg, Paris, L'Harmattan, 2004. [240]

[1485] André Cherpillod, *Le Chant des Chants (cantique des cantiques)*, Paris, édition de l'auteur, 1989. [204]

> A *shorer* est associée l'image d'une cuvette ronde, d'une palette, d'une amphore, d'un vase, d'une coupe remplie de vin chaud. Certaines versions (Luther, Chouraqui) donnent à *shorer* le sens d'entrailles, en s'appuyant sur l'idée de contenir qui se trouve dans *aggan*, mot qui désigne le vase auquel le *shorer* est comparé[1486].

Plus loin, Chouraqui est cité par Ceronetti à propos de la traduction et de la compréhension de Ct 6,12, aux côtés de la traduction cabaliste de Carlo Suarès :

> André Chouraqui se déclare convaincu que le passage est bien à sa place, et que les chars célèbrent un triomphe messianique : *l'apothéose des ultimes rédemptions* : quant aux problèmes de traduction, il les résout avec des vocatifs : *je se sais plus, mon âme se fixe : ô chars, mon peuple, ô Prince*. Carlo Suarès donne d'abord une version prudente *(je ne savais pas… le désir de mon âme m'avait poussée au beau milieu des chars de mon peuple généreux*), puis il en tire le sens cabalistique : *Dans mon rêve je ne savais pas. J'étais encore attachée aux symboles des puissants de la terre*[1487].

Là encore, comme dans le premier cas, la référence à Chouraqui intervient alors que le problème posé est d'ordre autant exégétique que traductologique. Ceronetti en définitive n'opte pas pour la traduction de Chouraqui, mais le fait même qu'il le cite afin d'étayer sa propre démarche est un signe de l'autorité qu'a pour lui la traduction de Chouraqui. L'examen des citations montre que c'est la version de 1951 qui est citée. Notons que si la traduction française de l'ouvrage de Ceronetti paraît en 1989, la première édition italienne date de 1975 ; Ceronetti ne disposait alors pas de la Bible intégrale de Chouraqui et vraisemblablement pas des Cinq volumes de 1975. Il est intéressant qu'il connaisse la traduction de 1953 plutôt que celle, plus récente, de 1970.

Dans le même esprit, la traduction de Chouraqui est consultée pour résoudre un problème ponctuel de traduction. Faessler et Carillo empruntent une formule à Chouraqui en Ct 4,13. Dans leur traduction[1488], le « fruit des succulences » est mis entre guillemets, parce que, comme ils le reconnaissent dans une note, ils reprennent ici la « trouvaille remarquable » de Chouraqui. Cette expression vient de la Bible intégrale de 1985, elle ne figure pas dans les traductions précédentes de Chouraqui. Semblablement, en Ct 2,10, Sœur Marie-Ancilla[1489] opte pour la traduction de Chouraqui, et met « Mon bien-aimé répond et me dit : 'Lève-toi, mon amie, ma belle, et pars vers toi-même !' » ; une note précise que la traduction est de Chouraqui. Il semble cependant que seul l'expression « vers toi-même », constante dans les diverses traductions de Chouraqui, soit une citation, le reste du verset n'étant pas identique aux traductions de Chouraqui.

Chouraqui, sans que ses traductions soient précisément citées, est parfois évoqué comme l'exemple d'une traduction littérale, ou littéraire, de la Bible. C'est ce que font Yann le Pichon (« Parmi toutes les versions que j'ai pu consulter, […] c'est à celle d'André Chouraqui que je me suis le plus intéressé. Qu'il soit loué pour sa traduction si littérale : elle ne manque pas de sel ! »[1490]) et Jean-Marc Bot (« Bien sûr, j'ai admiré la virtuosité de

---

[1486] Guido Ceronetti, *Le Cantique des cantiques*, Milan, 1975. Traduit de l'italien par Anna Devoto et Danielle Van de Velde, Paris, Samuel Tastet Editeur, 1989 pour la traduction française, p. 58-59. [227]

[1487] *Ibid*., p. 73

[1488] « Or ce qui émane de toi est un paradis de grenades,/ avec le "fruit des succulences",/ des cypres accompagnant les nards », Marc Faessler, *L'Alliance du désir. Le Cantique des cantiques révisité*, Genève, Labor et fides, 1995. [216]

[1489] Sœur Marie-Ancilla, *Le Royaume de Dieu est en vous ! Une lecture symbolique du Cantique des Cantiques*, Paris, éditions Parole et Silence, 2008. [244]

[1490] Yann le Pichon, *Le Cantique des cantiques, Dit du Roi Salomon*, traduction-adaptation et méditation, avec une préface de Jean Guitton, Paris, Droguet et Ardant/ Mercure de France, 1993. [210]

l'écrivain, la richesse du vocabulaire, l'ingéniosité de certaines solutions inspirées de Chouraqui. Pourtant je n'ai pas pu reprendre cet essai à mon compte pour en faire ma prière. J'y ai senti un peu trop de recherche littéraire »[1491]). Là encore, il n'est pas précisé à laquelle des quatre traductions de Chouraqui il est fait référence. Ces deux exemples sont par ailleurs assez représentatifs de la façon dont la Bible de Chouraqui est devenue une référence dans les sphères chrétiennes (le Pichon et Bot revendiquent l'orientation catholique de leurs traductions)

Enfin, quelques mots de l'ouvrage que consacre Lode Keustermans au Cantique[1492]. Ce qui a motivé la publication semble être la méditation religieuse de l'auteur sur le Cantique ; cette méditation se manifeste à travers d'une part des aquarelles, d'autre part un texte français (traduit en anglais, néerlandais et allemand) constitué de citations du Cantique et d'explications du texte. Keustermans écrit dans l'avant-propos :

> Désirant me rapprocher le plus possible de l'esprit authentique du *Cantique des cantiques*, j'ai choisi de travailler ce texte à partir de la traduction en français d'André Chouraqui. C'est également ma manière de manifester mon respect et mon admiration au peuple juif que j'ai essayé de ne pas blesser tout en découvrant ma foi chrétienne.[1493]

La consultation du texte de Keustermans montre qu'il reprend des passages de la traduction du Cantique de la Bible de 1985. On lit ainsi chez Keustermans « Oui, il me baisera des baisers de sa bouche. […] Oui, tes étreintes sont meilleures que le vin. » (Ct 1,1), « Tire-moi derrière toi, courons !/ Jubilons, réjouissons-nous en toi ! » (Ct 1,4) ; « Noire, moi, mais harmonieuse,/ Comme tentes de Qedar, comme tentures de Salomon. » là où figure respectivement dans la traduction de Chouraqui de 1985 : « Il me baisera des baisers de sa bouche ;/ oui, tes étreintes sont meilleures que le vin. » ; « Tire-moi derrière toi, courons !/ Le roi m'a fait venir en ses intérieurs./ Jubilons, réjouissons-nous en toi ! » et « Noire, moi, mais harmonieuse, filles de Ieroushalaïm,/ comme tentes de Qédar, comme tentures de Shelomo ». Keustermans élague un peu, corrige « Shelomo » en « Salomon », mais foncièrement, il reprend la version de Chouraqui, qui n'est pas choisie pour ses qualités littéraires ou sa fidélité à l'hébreu, mais pour l'aspect confessionnel que Keustermans lui impute, parce qu'il s'agit d'une traduction juive.

Terminons l'esquisse de la réception de Chouraqui par la place que ses traductions occupent dans les critiques des traductions françaises de la Bible que dissémine Henri Meschonnic dans l'ensemble de son œuvre. Dans *Les Cinq Rouleaux*[1494], et plus précisément à la fin du texte qui sert d'introduction au Cantique des cantiques, Meschonnic critique virulemment la traduction de Chouraqui. Au moment où il écrit, il ne connaît que la traduction de 1951 ; une note de bas de page ajoutée lors de la réédition des *Cinq Rouleaux* précise qu'il n'y a « rien de changé dans sa Bible complète ». De fait, en 1970, dans *Les Cinq Rouleaux*, Meschonnic dit de Chouraqui qu'il « exotise », qu'il « médiévise », qu'il « poétise », qu'il truffe sa traduction de « simili-hébraïsmes »[1495]. Il revient dans *Poétique du*

[1491] Jean-Marc Bot, *Le plus beau poème d'amour. Une lecture spirituelle du Cantique des Cantiques*, Paris, éditions de l'Emmanuel, 1994. [213]
[1492] Lode Keustermans, *Le Cantique des cantiques*, texte français de Lode Keustermans, texte néerlandais de Antoon von Wilderode, texte allemand de Carmen et Bernhard Rami, texte anglais de Susan Gabus, La Hulpe, La Transparence, 1991. [208]
[1493] *Ibid*, p. 24.
[1494] Henri Meschonnic, *Les cinq rouleaux*, Paris, NRF Gallimard, 1970. [177] (cf. infra.)
[1495] *Ibid*, p. 25.

traduire[1496] sur la traduction de Ct 1,5 par Chouraqui (citant « moi, noire, harmonieuse », qui ne correspond à aucune des quatre traductions de Chouraqui dont nous disposons, Meschonnic en a-t-il consulté une autre, ou cite-t-il incorrectement de mémoire ?). Le fait que Chouraqui ait été loué pour son retour à la littérarité du texte hébreu est dénoncé par Meschonnic comme une imposture, du moins comme une grave erreur d'interprétation. Meschonnic consacre ainsi tout un chapitre de *Pour la poétique V*[1497] à la critique d'un article d'André Chouraqui paru dans *Le Monde* du 2-3 avril 1972, intitulé *De la difficulté de traduire la Bible*, « fondé sur un mot du *Cantique des cantiques*, mal traduit selon lui ». C'est surtout dans le chapitre du même ouvrage intitulé « Le calque dans la traduction ou la Bible en décalcomanie » qu'il expose les raisons pour lesquelles il estime que la traduction de Chouraqui (il fait alors référence aux livres bibliques édités les uns après les autres par Desclée dans les années 1970) est « un faux poétique »[1498]. Il écrit notamment :

> L'analyse de la procédure va montrer comment la signification est ramenée à l'étymologie, prenant l'origine du mot (isolé du contexte et de la phrase) pour le fonctionnement de la langue et du texte. Le rapport entre deux langues est ramené au calque de la langue de départ par la langue d'arrivée. Pour actualiser et littérariser le texte, les oppositions du système verbal hébreu sont neutralisées. Une poétisation typographique apparente fausse les rapports rythmiques réels pour une dramatisation arbitraire de certains passages. Les difficultés ne sont pas traduites. L'aboutissement est un traditionalisme réel masqué par des trucages tapageurs. Tout cela ne constitue à aucun degré un *texte* en français comme c'est un *texte* en hébreu[1499].

De fait, alors qu'on a souvent rapproché Chouraqui et Meschonnic (parce que ce sont deux traducteurs contemporains, juifs mais produisant des traductions qui ne s'annoncent pas comme des traductions confessionnelles, parce que leurs traductions tranchent avec les traductions françaises de la Bible existantes), toutes deux divergent profondément dans leur méthode, à la fois dans l'approche linguistique du texte hébreu et dans les propos tenus sur la traduction, qui est pour Meschonnic au cœur de tout un système, de toute une poétique.

X- Meschonnic : la traduction des *Cinq Rouleaux*, matrice d'une poétique du traduire

Avec Henri Meschonnic, nous avons le cas tout à fait particulier au sein de notre corpus d'un traducteur qui est également connu comme linguiste et comme théoricien de la traduction. Pour cette raison, il est intéressant de se pencher sur le cas de sa traduction du Cantique des cantiques, d'autant que, comme nous le montrerons, cette traduction – et plus généralement les *Cinq Rouleaux*, recueil dans lequel elle est comprise – peut être considérée comme la matrice de la poétique du traduire d'Henri Meschonnic. L'analyse de l'interaction de la traduction du Cantique avec l'œuvre théorique de Meschonnic est du reste facilitée par la systématicité, chez cet auteur, de l'explicitation de la démarche traductive, qui a pour réciproque le recours incessant à l'exemple dans l'élaboration d'une théorie de la traduction.

[1496] Henri Meschonnic, *Poétique du traduire*, Lagrasse, Verdier, 1999.
[1497] Henri Meschonnic, *Pour la poétique V ; Poésie sans réponse*. Paris, Gallimard, coll. « Le Chemin », 1978.
[1498] *Ibid*, p. 233.
[1499] *Ibid*, p. 235.

1- La traduction du Cantique des cantiques au sein des Cinq rouleaux

La traduction du Cantique des cantiques, sous le titre « Le Chant des chants », paraît en 1970, dans la collection NRF des éditions Gallimard[1500]. D'après le catalogue de la BnF, les *Cinq Rouleaux* sont les premières traductions de Meschonnic. Ce dernier, dans un entretien avec Esther Orner, précise ainsi la chronologie de ses premières traductions bibliques :

> Et surtout quand j'ai découvert la grammaire des *teamim,* je ne me rappelle plus où, mais par bonheur j'ai d'emblée trouvé mon système d'équivalences typographiques pour les trois forces des accents disjonctifs, dès la première traduction qui a paru, c'est Ruth, au printemps 1966, puis Paroles du Sage en 1968 et Le chant des chants en 1969, avant Les Cinq Rouleaux de 1970.[1501]

La traduction du Cantique n'est pas, d'après Meschonnic, le tout premier livre biblique qu'il a traduit, mais sa publication au sein des *Cinq Rouleaux* est la première publication par Meschonnic d'une traduction.

Henri Meschonnic, il le précise dans l'entretien avec Esther Orner, est né dans une famille juive non religieuse, ce qui a conditionné son rapport à l'hébreu :

> *Esther Orner* – Comment êtes-vous venu à l'idée de traduire la Bible ? D'abord les Cinq Rouleaux et maintenant le Houmach, travail qui renouvelle entièrement la conception de la traduction du texte biblique.
> *Henri Meschonnic* – Question difficile pour moi justement parce qu'elle m'engage du plus profond de mon histoire individuelle, avec mon enfance traquée pendant la guerre, et paradoxalement (je dis paradoxalement parce que la Bible est un texte religieux et hyper-sacralisé) dans une famille non religieuse. Mais le besoin intérieur de réagir, et de me trouver, est passé par l'apprentissage individuel et tardif de l'hébreu biblique. J'ai dû commencer vers vingt ans, je n'y suis vraiment arrivé qu'à vingt-sept, quand j'étais soldat dans la guerre d'Algérie. Je suis un autodidacte et un amateur, pas un professionnel.[1502]

Son apprentissage de l'hébreu s'est fait sur le tard, en autodidacte ; Meschonnic n'a pas appris l'hébreu dans le contexte d'une formation religieuse, ni au cours d'une formation universitaire.

Les péritextes des *Cinq Rouleaux* sont très riches d'informations sur le choix des textes traduits, le système de transcription des *ṭe'amim*, et plus généralement, la pensée de la traduction et du langage qui se définit chez Meschonnic à cette époque. L'appareil péritextuel de l'ouvrage comprend d'abord, en guise de préface, un texte aux allures de manifeste, « Pour une poétique de la traduction », qui annonce les développements théoriques à venir – la même année paraît, chez le même éditeur *Pour la poétique I*[1503] ; à l'autre extrémité de l'œuvre de Meschonnic, *Poétique du traduire*[1504] n'est pas sans créer un effet d'écho avec ce premier texte. Les premières traductions de Meschonnic sont ainsi précédées d'un texte qui n'est pas tant présentation des œuvres que présentation d'une poétique dont les principes sous-tendront l'œuvre entière de Meschonnic. L'introduction de chacun des cinq livres ne contient pas d'histoire de leur interprétation et de leur exégèse, mais se penche sur leurs spécificités tant

[1500] Henri Meschonnic, *Les cinq rouleaux*, Paris, NRF Gallimard, 1970. [177]
[1501] « Le Poème , un acte éthique », entretien avec Esther Orner, dans *Continuum* n°5, 2007/2008.
[1502] *Ibid*.
[1503] Henri Meschonnic, *Pour la poétique I*, Paris, Gallimard, 1970.
[1504] Henri Meschonnic, *Poétique du traduire*, Lagrasse, Verdier, 1999.

stylistiques que thématiques, et évoque quelques traductions françaises qui pour la plupart ont servi de repoussoir à Meschonnic[1505]. Des « notes sur la traduction » suivent immédiatement la traduction de chaque livre. Ces notes sont brèves, elles précisent essentiellement le choix du lexique, lié à l'étude de la prosodie du texte et des chaînes sonores qui le composent.

Dans « Pour une poétique de la traduction », Meschonnic décrit succinctement le contenu des *Cinq Rouleaux*.

> Cinq textes sont réunis par la tradition sous le nom des *Cinq Rouleaux*. Ils servent à des fêtes : *Le Chant des chants* à Pâques ; *Ruth* à la Pentecôte, Chavouoth, à la fin de la moisson ; *Comme* ou les *Lamentations* au neuvième jour du mois d'Av, anniversaire de la destruction du Temple par Nabuchodonosor ; *Paroles du Sage* aux Tabernacles, Cabanes, Soucoth, fête joyeuse ; *Esther* à Pourim, les Sorts. Dans l'ordre chronologique : *Comme, Ruth, Paroles du Sage, Le Chant des chants, Esther*. […] Textes d'usage rituel, non langage rituel : langage poétique.
> L'ordre où ils se suivent est celui de la tradition. Et cet ordre est une *lecture*. En cet ordre, ces textes se lisent orientés dans le même sens où ils tournaient, lus pour eux-mêmes. […] L'équilibre dans *Les Cinq Rouleaux*, entre poème et récit, entonne au-dessus de chaque segment un air qui compose de ces Cinq, pour une certaine oreille, un seul motif. Le ritualisme qui a organisé la séquence de ces textes, on peut le lire à son tour comme un travail poétique.[1506]

La préface « Pour une poétique de la traduction », outre qu'elle justifie la cohérence du recueil de livres bibliques traduits dans les *Cinq Rouleaux* propose une « poétique de la traduction », qui dépasse le cadre du commentaire de la traduction présente, puisqu'elle résulte d'une réflexion globale sur la traduction, et au-delà, la littérature et le langage. Cette poétique s'élabore en bonne part contre Nida[1507] et sa théorie de l'équivalence dynamique, parce qu'il traite « la Bible comme énoncé linguistique et non comme texte littéraire »[1508], dans le cadre d'une « linguistique behaviouriste [qui] s'est faite missionnaire »[1509]. Pour Meschonnic, en effet, les textes bibliques doivent être considérés comme des textes, sans que le sens, le « message » ne soit traité abstraction faite de la forme. La tâche du traducteur est de restituer dans le texte français « le mouvement de la parole dans l'écriture »[1510], selon une formule de Gerard Manley Hopkins que Meschonnic affectionne.

Concrètement, cela implique pour Meschonnic des choix de traduction qui engagent l'intégralité de son rapport à la Bible. En amont, le choix du texte source est révélateur de la méfiance de Meschonnic vis-à-vis de la tradition philologique occidentale et chrétienne[1511].

[1505] Dans l'introduction au « Chant des chants », Meschonnic critique ainsi les traductions de Dhorme (« discours académique, honnête et lourd » p. 25), de Robert pour la Bible de Jérusalem (« fade et pudibond », p. 25), de Chouraqui (« Chouraqui exotise […] Il barbarise […] Juste le style troubadour » p. 25-26). Les traductions auxquelles s'attaque Meschonnic, et contre lesquelles il traduit, sont les plus diffusées, et celles auxquelles ont reconnaît en général une valeur philologique.

[1506] Henri Meschonnic, *Les Cinq rouleaux*, ouvrage cité, p. 13-14.

[1507] Nida est cité au tout début de la préface (p. 9), puis p. 11. Meschonnic ne fait pas référence aux ouvrages de Nida qu'il conteste ; il peut s'agir de *Toward a Science of Translating, with special reference to principles and procedures involved in Bible translations*, E. J. Brill, Leiden, 1964, ou de *The Theory and Practice of Translation*, Published for the United Bible Society by E. J. Brill, Leiden, 1969.

[1508] Henri Meschonnic, *Les Cinq rouleaux*, ouvrage cité, p. 12.

[1509] *Ibid*., p. 11.

[1510] *Ibid*., p. 15.

[1511] Meschonnic reviendra sur ce point, non encore explicitement argumenté lors de la parution des *Cinq Rouleaux*, dans *Un coup de Bible dans la philosophie*, où il écrit : « Quant à la philologie qui s'exerce sur la Bible, elle est aussi essentiellement un dix-neuviémisme, c'est-à-dire un archaïsme. Elle est toute entière critique des sources, « théorie documentaire » : elle se consacre à décomposer et à recomposer le texte en documents, Pentateuque ou Hexateuque, et selon les diverses dénominations du divin. Elle est originiste. Le résultat, avec

C'est le texte massorétique reçu[1512] qui est traduit, sans recours aux outils de la critique biblique. En aval, deux directions principales pour la traduction des textes bibliques, qui toutes deux impliquent de « rendre ces textes en français à leur hébreu »[1513]. D'une part, la valeur aspectuelle des temps hébreux est prise en compte :

> D'où il est nécessaire, bien qu'en apparence (en langue) antilinguistique, de donner valeur d'hébreu, d'imperfectif, à des futurs français. Mais le français est souple, plus que les traducteurs. D'où des *si* avec des futurs, formes franches, fortes, comme on en a quand on parle, n'en déplaise aux délicats. Le futur français est aussi un toujours, pas seulement un après. […] J'ai voulu garder tous les contrastes temporels-aspectuels de l'imperfectif au perfectif qui sont dans l'originel, contrastes que couvrent d'une rationalisation uniforme (par exemple, tout à l'imparfait), déformante, vieillie, les jongleries coutumières des traducteurs avec les « temps » hébreux, auxquels on fait tout dire (le « passé » est passé-présent-futur, le « futur » est passé-présent-futur, le « participe » est passé-présent-futur), au profit parfois d'une certaine théologie. Le parti pris poétique rend ces textes en français à leur hébreu. Il rapproche les deux langues par ce qu'elles ont en commun, qui est une poétique.[1514]

Ici, le discours de Meschonnic tranche effectivement sur les considérations sur le verbe hébreu, dont la valeur aspectuelle est en général jugée intraduisible[1515].

L'autre point capital dans les choix de traduction de Meschonnic, c'est la prise en compte des *ṭe'amim*. Les *ṭe'amim* ont une fonction complexe, à la fois syntaxique, rythmique et mélodique – puisqu'ils servent à la cantillation. Pour Meschonnic, ils représentent un des points capitaux de la poétique de la Bible :

> J'ai voulu rendre, et je crois qu'on ne l'avait jamais tenté, les accents et les pauses dont la hiérarchie complexe fait la modulation du verset biblique, son rythme et parfois même son sens. Le rythme est le sens profond d'un texte.[1516]

Emerge ainsi dans les péritextes des *Cinq Rouleaux* une idée qui sera constamment exprimée par Meschonnic dans l'ensemble de son œuvre, traductive comme théorique : celle du primat du rythme. Nous reviendrons sur cette idée. Pour ce qui est des *ṭe'amim*, Meschonnic explicite dans « Pour une poétique de la traduction » le système typographique qu'il adopte pour les retranscrire :

> Chaque verset se termine sur un blanc, sans point, non pas nécessairement une fin de phrase, mais l'achèvement d'une unité de souffle. C'est l'équivalent du *sof pasouk*, fin de verset. Accent, *ṭe'amim*, de *te'am*, le goût.
> Chaque verset, sauf les versets très brefs, comporte deux versants, « hémistiches » souvent inégaux en rythme et en longueur, séparés par une pause forte. C'est une césure. Elle est marquée par un alinéa intérieur, le deuxième hémistiche commençant en retrait et avec une majuscule. C'est l'équivalent de l'accent *atnah*.

---

toute sa science, et son sérieux, c'est qu'elle est destructrice de la poétique du texte. En quoi la philologie biblique participe du sémiotisme régnant, en plus de l'attitude théologiquement programmée envers le texte massorétique », *Un coup de Bible dans la philosophie*, Paris, Bayard, 2004, p. 25.

[1512] L'édition utilisée par Meschonnic n'est pas précisée par lui. Il connaît Kittel, qu'il cite ; rien ne permet pour autant d'affirmer que c'est en se fondant sur l'édition de Kittel qu'il traduit.

[1513] Henri Meschonnic, *Les cinq rouleaux*, ouvrage cité, p. 15.

[1514] *Ibid*., p. 14-15.

[1515] Sur ce point, voir le chapitre huit de notre étude, dans lequel une section est consacrée à la prise en compte par les traducteurs du système verbal hébreu.

[1516] *Ibid*.

> Chaque hémistiche comporte au moins une pause importante, marquée par un blanc dans la ligne, procédé utilisé par Claudel. C'est l'équivalent du *zaquef qatan*, du *zaqef gadol*, ou du *segolta*.
> Un blanc (moins important que le précédent, mais différent de l'intervalle usuel entre les mots) représente les autres accents disjonctifs secondaires, et il se remarque surtout là où la syntaxe du français ne ferait pas attendre une fin de groupe rythmique.[1517]

Meschonnic expose en détail la genèse du système typographique par lequel il rend les *ṭe'amim* hébreux. Il préfère à un complexe système de ponctuation, qui surchargerait le français, une hiérarchie de blancs, qui recrée dans le rythme de la lecture le rythme, l'oralité du texte hébreu. Quand aux *ṭe'amim* disjonctifs, ils ne sont pas matériellement représentés dans le texte, sinon par l'absence de blancs et de ponctuation, si bien qu'ils doivent être lus d'un même élan. Concrètement, le texte français est ponctué de blancs intralinéaires et d'alinéas. Pour un verset sans surprise dans la construction comme Ct 4,1, voici ce que cela donne[1518] :

> Vois tu es belle mon amour vois tu es belle
> tes yeux sont des colombes derrière
> ton voile
> Tes cheveux pareils au
> troupeau de chèvres qui ont roulé de la montagne
> de Galaad[1519]

Le texte hébreu de ce verset comprend, de fait, les trois types de *ṭe'amim* disjonctifs principaux : *sof pasūq* à la fin du verset ; un accent *atnaḥ* vers le milieu du verset, sous la dernière syllabe du mot לצמתך [lᴱṣammātēḵ], un accent *zaqef qatan* sur les mots יפה [yāfāh], יונים [yōnim] et העזים [hā'izzim].

Dans la préface sont ainsi développés les points principaux autours desquels se concentre la ré-hébraïsation des textes bibliques. Le travail de Meschonnic, et l'explicitation qu'il fait de sa démarche, ne s'arrêtent cependant pas ici : aux problèmes de la traduction de la valeur aspectuelle des temps hébreux, et des *ṭe'amim*, qui l'un comme l'autre affectent l'ensemble des textes, s'ajoute en effet la justification de la traduction de passages plus ponctuels, qui peuvent cependant être révélateurs d'une poétique d'ordre général. On lit ainsi dans l'introduction au Cantique :

> La prosodie est la matière la plus apparente du *chant des chants*, et la plus secrète, puisqu'elle disparaît des traductions. Pourtant c'est elle qui fait les grains dans chaque grappe de sens, elle est la porteuse profonde du sens, sans elle le poème ne serait pas poème, ce poème. Elle n'est pas décor, mais vision, par le langage. Dès le titre et dans tous les premiers versets commence une chaîne des *chin, chir* ha*ch*irim a*ch*er li*ch*lomo, le chant des chants qui est de Salomon, chaîne qui relie le *chant* à *Salomon* et à la *paix*, le *chant* au *baiser*, le *baiser* à *boire*, le *nom* à l'*onguent, prends-moi* à *dans le droit*… Il faut recréer les chaînes. Leur présence établit une différence fondamentale avec toute version qui ne les cherche pas, même là où la traduction est presque la même, et jusque-là où par fragments elle est tout à fait la même, car les lois

[1517] Henri Meschonnic, *Les Cinq Rouleaux*, ouvrage cité, p. 16-17.
[1518] Nous reproduisons, outre les blancs, les alinéas, qui semblent cependant ne dépendre que des contraintes de la pagination dans le format des éditions NRF Gallimard. Il ne faut pas voir dans le retour à la ligne après « derrière » ou après « montagne » un choix de Meschonnic, encore que de fait cet alinéa contribue à l'effet poético-rythmique du texte dans la traduction française.
[1519] Henri Meschonnic, *Les Cinq Rouleaux*, ouvrage cité, p. 36.

> de l'ensemble ne sont plus comparables. On ne s'étonnera pas que le français soit fait d'autres échos.[1520]

On voit là comment la justification de la recréation des « chaînes sonores » dans la traduction française du premier verset est fondée sur des propos théorique d'ordre plus général ; chez Meschonnic, on ne trouvera guère d'explicitation de la traduction d'un détail qui ne s'intègre implicitement à la poétique de la traduction qui s'ébauche dans les péritextes des *Cinq Rouleaux*. On a ici, avec Meschonnic, le cas d'un traducteur dont le projet de traduction est affirmé de façon réitérée, en préface, en note, dans les ouvrages théoriques ; par ailleurs il semble bien que le détail de sa traduction soit en adéquation avec le projet défini par le traducteur lui-même. L'introduction au Cantique se termine par ces mots :

> Une traduction nouvelle, si elle refait du poème un *système*, donnera à l'amour dans ce poème ses mots d'aujourd'hui.[1521]

Et de fait, Meschonnic tente manifestement de « refaire du poème un système ». D'abord, le rythme imposé par la typographie rendant compte des *ṭe'amim* a valeur de système, et est appliqué méticuleusement à l'ensemble du texte. Ensuite, les « notes sur la traduction » témoignent d'une attention aux liens internes au texte, davantage qu'à une quête des référents que Meschonnic estime vaine. La traduction de II,1 est ainsi justifiée :

> II,1. *rose* : ce n'est pas le lis, qui est blanc, car la fleur s'identifie aux lèvres, plus loin. « Anémone rouge » ne peut se dire : la couleur n'y serait plus première. La « rose » est plus vraie pour le langage.[1522]

Meschonnic n'a pas recours aux concordances, il ne traduit pas le Cantique en fonction de la récurrence du lexique dans les autres livres bibliques ; cependant il veille à traduire, à l'échelle de chaque livre biblique, un même mot hébreu par un même mot français, et, en II,1, le recours aux passages comportant le même mot שושנה [šōšannāh] est nécessaire au nom de la cohérence de l'ensemble.

Les péritextes sont avant tout tournés vers la justification de la traduction, et n'ont pas pour vocation de proposer un commentaire du Cantique. Néanmoins, l'explication notamment du titre choisi s'appuie sur ce qui est tout de même une analyse du texte lui-même :

> Chant, non cantique. Il faut désembourber le poème de cette boue d'exégèse, d'utilisations saintes, où l'on ne dit presque plus le texte. Les traductions étaient des actes pieux, ou une version scolaire. La lecture, une admiration reçue, incorporant à l'œuvre le dualisme étranger de la lettre et de l'esprit. La lettre n'avait que des formes défaites. Pourtant ce poème est une construction où rythme, prosodie, métaphores font une seule chaîne de sens.[1523]

Apparaît ici une constante dans le traitement des textes bibliques par Meschonnic : l'idée de leur nécessaire déchristianisation, qui est une re-poétisation, par le biais de la traduction ; ce jugement est justifié par l'idée que ce qui se révèle à travers une traduction, c'est, davantage que le texte source, l'idée que le traducteur se fait du langage.

[1520] *Ibid*., p. 23.
[1521] *Ibid*., p. 26.
[1522] *Ibid*., p. 51.
[1523] *Ibid*., p. 21.

2- Place du Cantique des cantiques et des Cinq Rouleaux dans l'œuvre de Meschonnic : la Bible comme « levier » d'une poétique du rythme.

L'idée de la Bible comme « levier » est utilisée à plusieurs reprises par Meschonnic :

> La Bible n'a pas de métrique. La définition de la poésie par le vers, de la poésie par opposition à la prose, de la prose par rapport au vers, n'y est plus pertinente.
> Le domaine biblique n'est pas un exemple parmi d'autres. Il n'est pas seulement particulier. Il est unique. Il constitue un levier, aussi puissant que jusqu'ici inaperçu, pour déstabiliser le signe vers le rythme, et la théorie du signe vers une anthropologie historique du langage.[1524]

> C'est-à-dire l'impossibilité de différencier une *poésie* d'une *prose*. Or, il faut bien reconnaître que, massivement, ataviquement, c'est toujours ainsi qu'on pense la poésie – Jacques Roubaud ne fait pas exception, au contraire – comme opposée à une prose, par le monopole du rythme.
> Mais dans la Bible, cette division n'a pas de sens. Rythmiquement. De plus, l'anthropologie biblique ne connaît pas la notion de *poésie*. Elle ne connaît que l'opposition du *chanté* au *parlé*. En quoi la Bible est tout entière une parabole du rythme et du poème comme critique du signe.
> D'où le paradoxe suivant, et double. Le premier, limité, c'est que c'est seulement à partir de la modernité poétique qu'on peut penser le mode d'activité du langage dans la Bible, en hébreu. […] Le second, d'importance théorique majeure, c'est qu'on a là un levier pour *déplacer* la théorie commune et du signe et du rythme.[1525]

La traduction des *Cinq Rouleaux* semble pour Meschonnic la matrice, le point de départ du développement de sa poétique ; on voit ici comment la Bible est utilisée comme « levier » dans l'élaboration d'une théorie du rythme. La Bible en effet pour Meschonnic permet de neutraliser l'opposition traditionnelle entre prose en poésie, puisqu'elle ne distingue pas entre ces deux catégories de l'écriture. Notons bien que la question fait débat, et que les biblistes sont loin de tous s'accorder avec Meschonnic. Cette conviction est pourtant une constante dans son œuvre, puisqu'on la trouve affirmée notamment dans *Pour la poétique II* (« la distinction admise entre "prose" et "poésie" ne fait pas le langage biblique »[1526]), dans *Jona et le signifiant errant* (« C'est son système d'accentuation (les *teamim*), qui neutralise l'opposition occidentale entre "vers" ("poésie") et "prose" »[1527]), dans *Critique du rythme* (« La Bible n'a pas de métrique. La définition de la poésie par le vers, de la poésie par opposition à la prose, de la prose par rapport au vers, n'y est plus pertinente »[1528]), dans *Célébration de la poésie* (« De plus, l'anthropologie biblique ne connaît pas la notion de *poésie*. Elle ne connaît que l'opposition du *chanté* au *parlé*. »[1529]). Si la Bible ne connaît pas de distinction entre prose et vers, c'est que de part en part son rythme est façonné par les *ṭe'amim*, dont la prise en compte fonde la spécificité de la traduction de la Bible par Meschonnic. À plusieurs reprises, il en propose une description, qui s'accompagne d'un développement sur leur signification, et sur les raisons pour lesquels il les considère fondamentaux dans la compréhension des textes bibliques. Dans les *Cinq Rouleaux,*

[1524] Henri Meschonnic, *Critique du rythme. Anthropologie historique du langage*, Lagrasse, Verdier, 1982, p. 466.
[1525] Henri Meschonnic, *Célébration de la poésie*, Lagrasse, Verdier, 2001, p. 38.
[1526] Henri Meschonnic, *Pour la poétique II ; Epistémologie de l'écriture, poétique de la traduction*, Paris, Gallimard, 1973, p. 423.
[1527] Henri Meschonnic, *Jona et le signifiant errant*, Paris, Gallimard, 1981, p. 35.
[1528] Henri Meschonnic, *Critique du rythme. Anthropologie historique du langage*, ouvrage cité, p. 466
[1529] Henri Meschonnic, *Célébration de la poésie*, Lagrasse, Verdier, 2001, p. 38.

l'inauguration de son système typographique, et l'importance à ses yeux de justifier sa traduction par un texte théorique préliminaire, est l'occasion d'une première description du système des *ṭe'amim*. Les préfaces des traductions bibliques, mais aussi les essais plus théoriques reviendront sur le système typographique adopté pour traduire les *ṭe'amim*[1530]. L'importance des *ṭe'amim* dans la théorie du langage est de nouveau formulée dans *Un coup de Bible dans la philosophie*, où Meschonnic écrit ceci, qui reprend quasi textuellement la préface de la Genèse :

> Taamiser le français, taamiser le traduire, taamiser toutes les langues, taamiser la pensée.
> Parce que *ta'am*, au pluriel *ta'amim*, ce qu'on traduit habituellement par « accent rythmique », c'est, dans la Bible, le rythme, mais d'une manière telle qu'il n'y a ni vers ni prose, partout rien que du rythme, une rythmisation généralisée du langage.[1531]

La postérité, dans les ouvrages ultérieurs, de la réflexion sur le rythme à partir des *ṭe'amim*, montre bien l'importance du travail amorcé dans *Les Cinq Rouleaux*. L'essentiel de la poétique de Meschonnic est ici en germe, d'autant que ce travail de traduction, qui met l'accent sur le fait que la pratique du traducteur n'est pas détachable d'une pensée de la traduction, et plus largement de la littérature et du langage, ne peut être considéré indépendamment des publications contemporaines des *Cinq Rouleaux*. C'est ce qu'affirme à de multiples reprises l'auteur lui-même, d'abord dans les textes liminaires des premières publications des années de 1970 :

> La théorie ne peut être issue que d'une pratique. Les propositions tentées ici ne doivent pas se lire indépendamment de l'épreuve où la théorie s'est faite et continue à se faire : lecture de Hugo, dans *La Poésie Hugo* ; d'Eluard ; effort vers une poétique de la traduction, en traduisant la Bible, dans *Les Cinq Rouleaux*. Ce sont les fragments d'un tout qui ne peut être qu'inachevé.[1532]

> Ce livre est le prolongement de *Pour la poétique*. Il le précise et le suppose. Il ne se comprend pas hors de la pratique théorique, de l'expérimentation dans le traduire, que sont *Les Cinq Rouleaux*. Il n'est pas séparable des poèmes dans *Dédicaces proverbes*. Ni de la lecture de Hugo, dans *Ecrire Hugo*. Théorie, traductions, poèmes, lectures sont en interaction dans le politique[1533]

> Théorie et pratique : une hypothèse faisant système, et son itinéraire, jusqu'à ce jour. Ce sont des travaux en cours, - des commencements méthodologiques. Il y a une interaction entre des études sur des textes ou des œuvres et des aspects de la tentative théorique. La théorie s'est apprise, essayée, autant dans un travail de lecture-écriture que d'écriture ou de traduction-écriture, dans *Les Cinq Rouleaux*. Le rapport entre la pratique et la théorie motive la recherche méthodologique, l'exigence épistémologique. Il délimite un terrain.[1534]

[1530] On en trouve ainsi des exemples dans la préface de la traduction de Jonas (*Jona et le signifiant errant*, Paris, Gallimard, 1981), dans la préface de la traduction de la Genèse (*Au commencement. Traduction de la Genèse*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002, notamment p. 16). Meschonnic revient par ailleurs sur l'importance des *ṭe'amim* dans *Pour la poétique II* (ouvrage cité, notamment p. 270 et p. 429), dans *Pour la poétique V ; Poésie sans réponse* (Paris, Gallimard, coll. « Le Chemin », 1978).
[1531] Henri Meschonnic, *Un coup de Bible dans la philosophie*, Paris, Bayard, 2004, p. 143.
[1532] Henri Meschonnic, « Pour la poétique », dans *Les Cinq Rouleaux*, ouvrage cité, p. 7.
[1533] Henri Meschonnic, *Pour la poétique II ; Epistémologie de l'écriture, poétique de la traduction*, ouvrage cité, p. 11.
[1534] *Ibid*., p. 13.

L'expérience de la traduction des *Cinq Rouleaux* est ainsi, sinon la matrice, du moins le terrain d'expérimentation d'une pensée théorique. L'importance de cette première traduction est confirmée par le rôle de mètre-étalon que conservent les livres constitutifs des *Cinq Rouleaux*, et singulièrement le Cantique des cantiques, dans l'évaluation par Meschonnic des traductions bibliques. C'est la traduction du Cantique qui, dans *Pour la poétique II*, sert d'exemple représentatif des traductions de la Bible de Jérusalem, de Dhorme pour la Pléiade, et de la traduction de Chouraqui, longuement et fréquemment éreintée par Meschonnic :

> La Bible de Jérusalem est sans doute la plus répandue actuellement sur le marché. Elle se monnaie en de multiples éditions ou formats. C'est la plus insidieusement mauvaise. Sa rhétorique est parfois fleurie […] Son Cantique des cantiques est fade et pudibond.[1535]

> Dhorme a visé un « juste milieu entre le littéralisme étroit et une trop large interprétation » […] Il fait en français tout ce que peut l'honnêteté de l'érudition quand elle manie un langage poétique, et quand ce français écrit et non parlé, académique, a déjà vieilli lui-même par rapport au français vivant : « qu'il me baise » est un début malheureux du Cantique des cantiques, « sage » ou « méchant » ne se disent plus qu'aux enfants. Dhorme traduit pour les doctes, gardant les mots Elohim ou Qohéleth.[1536]

> [À propos de la traduction de Chouraqui] Mais sa traduction du Cantique des cantiques, en retard sur un tel programme, au lieu de créer un langage nouveau, affecte une poétisation hétéroclite, archaïsante, prenant le faux médiéval comme image virtuelle de la poésie : « cavale », « bichelot », « octante », « jouvencelle », « Amour »…[1537]

La traduction du Cantique par Chouraqui est l'occasion d'un chapitre entier[1538] de *Pour la poétique V*, consacré à la critique d'un article d'André Chouraqui paru dans *Le Monde* du 2-3 avril 1972, intitulé « De la difficulté de traduire la Bible », « fondé sur un mot du *Cantique des cantiques*, mal traduit selon lui ».

Ce sont encore des extraits du Cantique qui permettent à Meschonnic de mettre à jour ce qu'il considère comme l'idéologie sous-jacente, notamment dans les traductions de la Bible de Port-Royal :

> Cas tout particulier, et toujours rare, de la pensée. Par exemple, dans *Le Chant des chants* (le « cantique des cantiques »), l'expression « l'amour est fort comme la mort », identique au texte, *ki'aza khamavet ahava*, identique dans toutes les traductions[1539], même les plus mauvaises, c'est-à-dire qui ne conservent que le sens, et justement c'est l'énoncé lui-même qui fait ici le travail de la pensée. Mais l'énoncé du sens peut être détruit même par les traductions qui ne visent que le sens : là où, vers le commencement du *Chant des chants*, dans *Les Cinq Rouleaux*, j'ai traduit « Noire je suis et belle à voir », ce que dit exactement l'hébreu, *chehora ani ve nava*, toutes les autres traductions françaises, depuis la Vulgate, de Le Maistre de Sacy à la TOB, opposent la noirceur à la beauté, par un *mais*, « noire mais belle », sauf celle de

[1535] Henri Meschonnic, *Pour la poétique II*, ouvrage cité, p. 418.
[1536] *Ibid*., p. 419.
[1537] *Ibid*., p. 422.
[1538] Henri Meschonnic, *Pour la poétique V*, ouvrage cité, p. 252-256.
[1539] Nous contredirons Meschonnic sur ce point, dans la dernière section du douzième chapitre, consacrée à la confrontation des traductions de Ct 8,6.

> Chouraqui : « Moi, noire, harmonieuse. » Il est vrai qu'elle a aussi effacé le *et*, qui portait tout le problème »[1540].

Il écrit encore à propos de l'interprétation du Cantique par André LaCoque[1541] :

> [A propos de Ct 6,12 dans l'interprétation de LaCoque et Ricœur] Son exégèse n'est pas dénuée d'un certain schématisme, quand il conclut que « les formules de conjuration parodient le langage religieux et se moquent de lui ». Ni d'un certain simplisme quand il voit, dans ce qu'il traduit « mont séparés » (2,7), « par métaphore, les seins d'une femme ». [p. 70] Quant au verset 6,12 – qui est obscur – il adopte la traduction de la TOB qui est complètement à contre-rythme, donc à contresens : « Je ne reconnais pas mon propre moi ». Pourtant le rythme au moins, lui, est très clair : *lo yada'ti*, avec accent de force 2, *zaqef qatan*, je traduis : « Je ne savais pas » : ensuite *nafchi samatni,* « mon âme m'a mis », et de nouveau l'accent *zaquf qatan* ; *markevot*, littéralement, par apposition, « chariots », syntaxe fréquente dans ces écrits : « sur les chariots » ; « *ami nadiv* », « de mon peuple prince ». Où l'exégète voit une allusion au chariot, *merkava*, d'Ezéchiel, et au chariot de 2 Samuel 6,3 : « métaphoriquement, la Sulamite est comparée au chariot qui porta l'arche de YHWH ». C'est l'allégorisme qu'il entend, pas le texte.[1542]

Dans ce dernier exemple, on voit apparaître l'analyse des *ṭe'amim*, appelée au renfort pour comprendre le fonctionnement d'un verset très obscur, et dont les différentes traductions sont de fait très révélatrices des choix opérés par les traducteurs[1543]. En tout cas, la confrontation des traductions effectuées par Lemaistre de Sacy, la TOB et Chouraqui avec la sienne propre permet à Meschonnic de critiquer des traductions qui « ne visent que le sens », révélant par là la vision que se font ces traducteurs du langage. Il y a une forme de réversibilité dans le discours de Meschonnic, puisque si la pensée de la traduction n'est pas envisageable indépendamment de la pensée du langage en général, d'un autre côté on peut déduire de l'observation des traductions les conceptions, conscientes ou non, qu'ont les traducteurs du langage.

3- Éléments de réception

La traduction des *Cinq Rouleaux* par Henri Meschonnic a eu une réelle importance, que ce soit à cause de son originalité formelle inédite, ou à cause de la charge polémique contre les autres traductions françaises qui s'exprime dans les péritextes, et qu'on retrouve dans les ouvrages postérieurs. Au sein de notre corpus, Meschonnic n'est curieusement pas cité pour être critiqué ; les traducteurs qui font référence à sa traduction du Cantique le font d'une façon plutôt laudative. Il s'agit des traducteurs suivants : Henri Renoux (2000, [226]) ; Yves Simoens (2004, [239]) ; Paul Dehem (2004, [240]).

[1540] Henri Meschonnic, *Poétique du traduire*, Lagrasse, Verdier, 1999, p. 128.

[1541] Il s'agit de l'essai publié dans l'ouvrage rédigé en collaboration avec Paul Ricœur : *Penser la Bible*, texte d'André LaCoque traduit de l'anglais par Aline Patte et revu par l'auteur, Paris, Éditions du Seuil, 1998.

[1542] Henri Meschonnic, *Un coup de Bible dans la philosophie*, Lagrasse, Verdier, 2004, p. 69.

[1543] Les exemples de traductions que nous avons choisi de confronter dans le douzième chapitre sont fréquemment les mêmes que ceux que Meschonnic développe. Nous ne pensions pourtant pas à Meschonnic en réalisant nos exempliers, mais aux points du Cantique autour desquels se cristallisent de la façon la plus flagrante les partis pris de traduction. .

Paul Dehem[1544] cite Meschonnic à plusieurs reprises, sans produire de jugement sur la qualité de sa traduction ; pour la plupart des versets, et en tout cas ceux qui posent problème, il confronte en effet les solutions adoptées par un certain nombre de traducteurs antérieurs (notamment la TOB, la BJ, Chouraqui, Cadiot, Nouss…). Il retranscrit la traduction de Meschonnic en supprimant les blancs qui matérialisent dans le rythme de la lecture les *ṭe'amim*. Meschonnic serait sans doute horrifié.

Renoux et Simoens quant à eux mentionnent Meschonnic parce qu'ils estiment sa traduction du Cantique. Pour Simoens[1545], c'est la version de référence ; Renoux[1546] mentionne en note à Ct 7,2 qu'il utilise pour ce verset la traduction de Meschonnic. La traduction de Renoux semble par ailleurs largement inspirée par le système de blancs de Meschonnic pour rendre les *ṭe'amim*. Le texte français de Renoux, qui fait face au texte hébreu calligraphié, est disposé de façon clairsemée dans l'espace de la page, avec des blancs aux endroits où figurent en hébreu des *ṭe'amim* disjonctifs ; on peut supposer que la traduction de Meschonnic, connue de Renoux, l'aura inspiré, même si la disposition des groupes de mots ne prend pas véritablement le même aspect que dans la traduction de Meschonnic.

L'influence de Meschonnic est également perceptible selon nous sur les traducteurs de la Bible dite des écrivains[1547], même s'ils ne font pas référence à Meschonnic dans les péritextes de leurs traductions. On en trouve trace dans un entretien[1548] de François Bon, co-auteur de la traduction d'Exode et de Jérémie, avec Belinda Cannone : il dit, parlant de la correspondance par mail avec les « québécois », que « les préfaces théoriques d'Henri Meschonnic sur *comment traduire* ont toujours été présentes dans nos échanges ». Il ne précise pas de quelles préfaces il s'agit, mais on peut supposer qu'il pense aux préfaces et aux péritextes en général des traductions bibliques de Meschonnic. D'où, par la suite, la déception de François Bon lorsque Meschonnic a démonté la Bible des écrivains en écrivant dans *Un coup de la philosophie* l'analyse suivante :

> « Paraphrase biblique, non traduction, s'il faut en croire le « Code de déontologie du traducteur littéraire », article 1 : « Quiconque exerce la profession de traducteur affirme par là posséder une connaissance très sûre de la langue à partir de laquelle il traduit… », et, article 3 : « Le traducteur s'abstient de traduire une œuvre à partir d'une autre traduction en langue étrangère… » Selon ces « normes éthiques », un exégète fournissant le sens et un écrivain y mettant les formes se sont plutôt inscrit dans un genre qui a ses lettres de noblesse, de Clément Marot à Claudel : la paraphrase biblique.[1549]

Meschonnic, si tant est qu'il ne faisait pas preuve de mauvaise foi, montrait ici une méconnaissance de la Bible des écrivains, dans laquelle les écrivains n'ont pas paraphrasé la traduction littérale des biblistes, mais qui résulte d'une étroite interaction entre ses participants. C'est un fait sur lequel revient Jacques Roubaud[1550], collaborateur de la Bible des

---

[1544] Paul Dehem, *Le Cantique des cantiques : J'ai descendu dans mon jardin*, présenté dans son texte hébreu par Paul Dehem avec le concours de Malka Kenigsberg, Paris, L'Harmattan, 2004. [240]

[1545] Yves Simoens, *Le Cantique des Cantiques, Livre de la plénitude*, Paris, Bruxelles, Lumen vitae, 2004. [239]

[1546] Henri Renoux, *Variation sur le chant des chants*, Paris, Éditions Alternatives, 2000. [226]

[1547] *La Bible*, Paris, Montréal, Bayard, Médiaspaul, 2001. [232]

[1548] François Bon, entretien avec Belinda Cannone, *Marianne*, 31 juillet 2001. Cet entretien est consultable en ligne sur le site de François Bon : http://www.tierslivre.net/livres/bible1.html. Page consultée le 4 septembre 2011.

[1549] Henri Meschonnic, *Un coup de Bible dans la philosophie*, ouvrage cité, p. 129.

[1550] Jacques Roubaud, « L'étrangeté du texte », dans *Les Nouvelles voies de l'exégèse. En lisant le Cantique des cantiques*. XIXe congrès de l'Association catholique pour l'étude de la Bible (Toulouse, septembre 2001), études réunies sous la direction de Jacques Nieuviarts et Pierre Debergé, Paris, les Éditions du Cerf, 2002, voir notamment p. 243.

écrivains pour l'Ecclésiaste et les Nombres. Roubaud, que Meschonnic éreinte fréquemment[1551], dans ce même article, attaque sans le citer les traductions de Meschonnic, notamment celle de l'Ecclésiaste[1552]. Néanmoins, la Bible des écrivains, quelle qu'ait pu être la polémique dans laquelle ses traducteurs et Meschonnic se sont affrontés, manifeste sinon une influence, du moins une forme d'adéquation avec les principes de traduction de Meschonnic : peu de différenciation entre les livres considérés poétiques et les autres ; absence de ponctuation, et pour le Cantique, un système d'alinéas, de sauts de lignes, qui rend compte des *ṭe'amim*.

Notons enfin que la traduction du Cantique par Henri Meschonnic a déclenché l'écriture par Koltès de *La Marche*[1553] ; l'ouvrage ne comporte pas de traduction nouvelle, il fait alterner extraits de la traduction de Meschonnic et passages écrits par Koltès, en variation par rapport au texte du Cantique. Ce texte se présente comme une œuvre pour le théâtre, mais il tient en fait tout autant du long poème que du drame. Koltès l'a apparemment rédigé sous le choc provoqué chez lui par le lecture du Chant des chants de Meschonnic.

XI- Une traduction de traduction. Le cas Ceronetti.

Dans notre corpus, les traductions de traductions sont principalement effectuées à partir de la Vulgate et dans une moindre mesure la Bible des Septante. Néanmoins quelques traductions françaises du Cantique des cantiques sont effectuées à partir de traductions en langue moderne. Parmi elles, la traduction qu'Anna Devoto et Danielle Van de Velde[1554] font de l'ouvrage consacré par Guido Ceronetti au Cantique des cantiques[1555] est particulièrement digne d'intérêt, parce qu'elle permet d'analyser les raisons qui conduisent à publier en français une traduction de traduction.

1- L'ouvrage italien de Ceronetti

L'ouvrage consacré par Ceronetti au Cantique des cantiques paraît en 1975 chez Adelphi Edizioni à Milan. Ceronetti, né en 1927, a alors cinquante-deux ans. En 1975, il a déjà publié plusieurs recueils de poèmes, et plusieurs traductions, essentiellement de livres bibliques[1556]. Manifestement, il traduit les livres bibliques depuis l'hébreu, qu'il cite ponctuellement dans les péritextes du Cantique. La page qui lui est consacrée sur le site des

[1551] Entre autres dans *Célébration de la poésie*, ouvrage cité, p. 38.

[1552] Roubaud écrit : « L'utilisation du mot, dit "concret ", *buée*, par exemple, est donc un traitement métaphorique du sens littéral qui est le sens abstrait. On n'a pas : sens profond : *buée*, et chute dans l'abstraction, *vanité*, mais une image pseudo-étymologique qui sert de décoration du sens profond. Cela ne rend pas le texte plus vivant mais le trivialise. Etrange conception que celle qui considère a priori le mot concret comme plus noble que l'abstrait ; cela montre un mépris profond de la pensée, et un mépris profond des rédacteurs du texte biblique supposés ne pouvoir penser qu'en termes concrets. Le fait de traiter des pensées abstraites en utilisant des mots à sens, *aussi*, concret ne veut pas dire que ceux qui les utilisent ne sont pas capables de distinguer les deux », dans *Les nouvelles voies de l'exégèse*, ouvrage cité, p. 243.

[1553] Bernard-Marie Koltès, *La Marche*, Paris, les éditions de Minuit, 2003. L'œuvre est cependant écrite dès 1970.

[1554] *Le Cantique des cantiques*, Milan, 1975. Traduit de l'italien par Anna Devoto et Danielle Van de Velde, Paris, Samuel Tastet Editeur, 1989. [203]

[1555] Guido Ceronetti, *Il Cantico dei Cantici*, Milan, Adelphi Edizioni, 1975. Nous utilisons la réédition de 2009.

[1556] *I Salmi*, Einaudi, 1967 ; *Qohelet o l'Ecclesiaste*, Einaudi, 1970 ; *Il libro di Giobbe*, Adelphi, 1972. Il publiera par la suite encore une traduction d'Isaie (*Il Libro del Profeta Isaia*, Adelphi, 1981), mais ses traductions suivantes seront des traductions de poésie profane, grecque et latine essentiellement.

éditions Adelphi narre comment, sous la gouverne d'un rabbin turinois, il s'est initié à la traduction biblique, à travers une traduction interlinéaire de l'Ecclésiaste[1557] ; si l'on en croit ces renseignements, Ceronetti apparaît comme un inlassable traducteur de l'Ecclésiaste, intéressé par la complexité du texte, et par son importance anthropologique, davantage que théologique. Pour ce qui est du Cantique, nous ne sommes pas en mesure, faute d'avoir eu accès à l'ensemble des éditions de sa traduction du texte, de savoir s'il a retraduit également le Cantique à chaque nouvelle édition, néanmoins les péritextes des éditions de 1975 et de 2009 suggèrent que l'intérêt qu'il porte au Cantique est de nature similaire. D'après l'avant-propos de l'ouvrage *Trafitture di Tenerezza*, qui rassemble des extraits de ses traductions poétiques effectuées entre 1963 et 2008, la traduction est pour lui un mode d'accès particulièrement complexe aux textes et à la pensée en général :

> Vedo chiaro adesso che il mio non è stato soltanto *tradurre* per l'editoria dei testi da alcune lingue a questa nostra italiana oggi in perdizione quanto un febbrile e ininterrotto filosofare, interpretare, girare e rigirare per i meandri di un'ascetica filologia.[1558]

L'ouvrage consacré au Cantique, publié en 1975, est divisé en deux parties. Une traduction nouvelle du Cantique d'abord, puis un essai d'environ quatre-vingt pages, intitulé *Le rose del Cantico*. Manifestement, même s'il ne semble pas l'avoir de nouveau traduit, Ceronetti a poursuivi ses travaux sur le Cantique, puisque l'édition de 2009 dont nous disposons comporte en outre un deuxième essai, plus court, intitulé *Il mistero del cantico*[1559], ainsi qu'un texte intitulé *Postille a una versione del cantico dei cantici*[1560], qui est le reprise d'un article publié dans *Conoscenza Religiosa*, 4 en 1976.

[1557] On lit ainsi sur le site des éditions Adelphi : « Era il 1955, e in una piccola aula della sinagoga di Torino il giovane Guido Ceronetti, studioso principiante di ebraico biblico, si applicava, sotto la guida del rabbino, a "una stentata versione interlineare" del rotolo detto nella Vulgata *Ecclesiaste*: il secondo dei libri sapienziali dell'Antico Testamento, redatto da un ignoto autore del III secolo e da alcuni interpreti attribuito a Salomone stesso; e dal rabbino imparò a dirne i versetti […]. Da allora, per quasi cinquant'anni – nel corso di quello che lui stesso definisce "un duello conradiano" –, Ceronetti ha continuato instancabilmente a confrontarsi con il "tumulto verbale" e la "disperata lucidità" di questo "libro assoluto", di questo grande "poema ebraico". Grazie a lui la parola più sconcertante della tradizione veterotestamentaria risuona nelle nostre orecchie in tutta la sua imperiosa, dolorosa violenza. ». « C'était en 1955 ; dans une petite salle de la synagogue de Turin le jeune Guido Ceronetti, studieux débutant en hébreu biblique, s'efforçait, guidé par le rabbin, de produire une "laborieuse version interlinéaire" du rouleau qui, dans la Vulgate, est appelé *Ecclésiaste* : le second des livres sapientiels de l'Ancien Testament, rédigé par un auteur inconnu au troisième siècle, et attribué par certains interprètes à Salomon lui-même ; et du rabbin, il apprit à en dire les versets […] Depuis lors, et pendant cinquante ans – au cours de ce qu'il définit lui-même comme un "duel conradien" - Ceronetti a continué infatigablement à se confronter au "tumulte verbal" et à la "lucidité désespérée" de ce "livre absolu", de ce grand "poème hébreu". Grâce à lui la plus déconcertante parole de la tradition vétéro-testamentaire résonne à nos oreilles sans toute sa violence impérieuse et douloureuse ». (Notre traduction).

[1558] Guido Ceronetti, *Trafitture di tenerezza, poesia tradotta 1963-2008*, Turin, Giulio Einaudi editore, 2008, n.p. Je vois clairement maintenant que *traduire* pour moi n'a pas tant signifié traduire pour les éditer des textes depuis plusieurs langues dans notre langue italienne qui aujourd'hui est en perdition, qu'une façon fébrile et ininterrompue de philosopher, d'interpréter, de tourner et retourner parmi les méandres d'une philologie ascétique. » (Notre traduction)

[1559] « Le mystère du Cantique ». Il s'agit de la réédition de la préface nouvelle à la réédition de la traduction de 1975, parue chez Edizioni Tallone en 1981.

[1560] « Notes pour une version du Cantique des cantiques ». Ce court texte, qui ne présente pas de développement construit, mais une suite de remarques, entremêle de brèves analyses lexicologiques sur certains versets du Cantique (les expressions *shoshannàt haamaqìm*, *qinàh* – la translittération est celle de Ceronetti – sont ainsi discutées), et des citations d'auteurs s'étant intéressés au Cantique, notamment Voltaire et Luther, ou encore d'autres auteurs littéraires (les *Liaisons Dangereuses* et le personnage de Madame de Merteuil sont évoqués).

La traduction de italienne 1975, qui sera traduite par les traductrices françaises, comporte les caractéristiques suivantes. Les huit chapitres sont numérotés, et séparés par un saut de page. Les versets sont numérotés selon la tradition hébraïque et sont séparés par un saut de ligne. Les noms des locuteurs ne sont pas précisés, et rien dans la typographie ne permet de distinguer les différentes prises de parole. Le texte est disposé en lignes ; les versets comportent entre deux (1,1) et treize lignes (8,6[1561]). Les lignes ne répondent pas à un schéma métrique régulier et ne sont pas versifiées. Dans certains versets, des blancs viennent séparer les lignes, formant ainsi des sous-unités dans le texte. La structure interne des versets dans la traduction semble tenir compte des *ṭe'amim* : un retour à la ligne correspond à l'accent *zāqef qāton*, et un saut de ligne à l'accent *atnaḥ*. Du fait de sa disposition typographique, le texte italien apparaît clairement comme poétique.

Le travail linguistique effectué par Ceronetti semble avoir été fortement orienté par l'interprétation qu'il fait du texte, et qui fonde l'intérêt de l'essai *Le rose del Cantico*. Les mots figurant sur la page de garde indiquent la teneur générale de cet essai :

> Solo quelli che hanno amato la Sapienza come una donna, e una donna (sublime cortesia, inaudito conoscere) come la Sapienza, hanno ricavato dal Cantico tutta la possibile luce.[1562]

Pour Ceronetti (encore qu'il se défendrait sans doute d'une telle réduction disciplinaire), c'est une recherche de nature anthropologique qui s'exprime à travers le Cantique, perçu comme texte pénétré de l'expression et de la louange du désir sexuel humain, et compréhensible à travers une réflexion sur les figures du désir comme sagesse, et de la sagesse comme désir. Ceronetti estime que le Cantique est très clairement un livre érotique, sans que cet érotisme soit pour autant gratuit, sans qu'il soit destiné à exciter le lecteur : il est en effet investi d'une signification, non mystique – Ceronetti a du Cantique une lecture parfaitement a-théologique – mais spirituelle, dans le sens où le désir humain semble pour lui un mode d'existence et une figure de la connaissance. Plus concrètement, Ceronetti reconnaît dans de nombreux passages plurivoques du Cantique des mentions pour lui très claires à l'acte sexuel. Sa traduction s'en ressent, puisque à plusieurs reprises, les termes qu'il adopte désignent de façon univoque les organes sexuels humains, ou l'acte sexuel[1563]. Cette méthode est assumée par le traducteur, qui s'en justifie dans l'essai *Le Rose del Cantico* :

> Nella versione, ho scoperto la nudità sostituendo a ombelico il termine proprio, eludendo il gioco testuale. Il nostro linguaggio sopporta molto bene questo taglio parziale del velo, e il Cantico non perde in sacralità perdendo un ombelico che per la nostra intelligenza non allude alla verità soggiacente.[1564]

[1561] La traduction de 8,6 réunit en fait ce qui, dans le texte hébreu, correspond à la deuxième moitié de Ct 8,5, et à Ct 8,6.

[1562] Guido Ceronetti, ouvrage cité, page de titre. « Seuls ceux qui ont aimé la Sagesse comme une femme, et une femme (sublime courtoisie, connaissance inouïe) comme la Sagesse, ont retiré du Cantique toute la lumière possible. » (Notre traduction. Nous traduisons *Sapienza* par « sagesse », parce que le terme employé par Ceronetti désigne dans le contexte biblique la Sagesse (notamment le livre apocryphe de la Sagesse), parce que, pour conserver l'image de Ceronetti, il est préférable de choisir en français un substantif féminin ; mais il nous semble revêtir des nuances supplémentaires, notamment celle de « savoir », compris comme produit de l'étude).

[1563] Nous développerons ce point dans la section du chapitre onze consacrée à la prise en compte de l'érotisme dans les traductions du Cantique des cantiques.

[1564] Guido Ceronetti, ouvrage cité, p. 73. « Dans la version que je propose, j'ai découvert la nudité et, sans entrer dans le jeu du texte, j'ai remplacé ombilic par le terme propre. Notre langage supporte très bien que le voile soit ainsi légèrement soulevé et le Cantique ne perd rien de son caractère sacré pour avoir perdu un ombilic dont notre intelligence ne peut plus saisir à quelle vérité cachée il fait allusion. » (Traduction d'Anna Devoto et Danielle Van de Velde, ouvrage cité, p. 61)

Ceronetti fonde ainsi le dévoilement des mentions implicites de la sexualité dans le Cantique (le passage cité concerne la traduction en Ct 7,3 de שׁררך [šorᴱrēḵ] par *vulva* et non par *ombelico*, le nombril étant perçu par lui comme une image de la vulve) sur une analyse du langage contemporain, qui à la fois est capable de nommer la nudité, et incapable de déchiffrer les « vérités cachées » du Cantique. C'est là l'expression d'un projet de traduction qu'on pourrait qualifier de cibliste, puisqu'il repose sur une réflexion sur les possibilités du langage actuel, accompagné d'un questionnement sur la possibilité qu'a le lecteur italophone contemporain du traducteur de recevoir la lecture singulière du texte hébreu effectuée par le traducteur. Et de fait, c'est bien une lecture du Cantique qui se fait jour dans cette traduction, qui, tout en étant extrêmement rigoureuse dans la restitution de la syntaxe hébraïque et de l'articulation des *ṭe'amim*, n'est en rien un calque de l'original, voire manifeste dans le choix du lexique certains écarts, et une tendance à rendre univoque ce qui dans le texte est plurivoque.

2- Caractéristiques de la traduction française de Devoto et Van de Velde

Le rapport qu'entretient le texte italien de Ceronetti avec sa traduction française par Anna Devoto et Danielle Van de Velde est extrêmement intéressant, parce qu'il révèle à un point exceptionnel les problématiques traductologiques spécifiques de la traduction de traductions.

La traduction française effectuée par Devoto et Van de Velde paraît en 1989, quatorze ans après la parution de l'original italien. Nous n'avons pas réussi à contacter les traductrices, si bien que nous n'avons quasiment aucune information sur la genèse de cette traduction ; nous ne savons pas notamment s'il s'agit d'une commande, ou d'une volonté des traductrices de proposer une version française de l'ouvrage de Ceronetti. Dans l'ouvrage en français, aucun péritexte n'est ajouté par les traductrices ou l'éditeur ; tout le texte français est une traduction du texte italien de Ceronetti. Cela rend donc plus délicate l'étude des raisons et des modalités de la traduction française, en l'absence de déclarations d'intention des traductrices. Néanmoins le projet de traduction se révèle relativement clairement à la lecture de la traduction. Ainsi, l'absence même de péritextes montre que le livre français a pour but de donner à lire en français le livre italien, sans vouloir en proposer d'explication, et sans que le fait qu'il s'agisse pour le texte du Cantique d'une traduction de traduction semble poser problème.

L'examen du texte français, et la confrontation avec le texte italien, montre que la traduction française du Cantique des cantiques est une traduction de la traduction italienne de Ceronetti. Cela ne va pas obligatoirement de soi ; on aurait pu en effet envisager que les traductrices n'aient traduit que l'essai, paru en français sous le titre *Les roses du Cantique*, et que pour le texte du Cantique, une traduction préexistante ait été rééditée. Ce n'est pas le cas : cela signifie d'une part, sans doute, qu'il importait aux traductrices de préserver les concordances entre l'essai et le texte commenté, puisque ce dernier est fréquemment cité dans l'essai ; d'autre part cela suggère que la traduction italienne est d'une nouveauté suffisamment frappante et singulière pour faire l'objet d'une traduction.

Le texte français du Cantique comporte les mêmes caractéristiques formelles que le texte italien : les versets sont distribués à l'identique, les mêmes codes d'alinéas et de sauts de lignes sont adoptés. Si les effets sur les lecteurs sont sans doute similaires, en revanche le travail des traducteurs est différent : les mêmes effets ne sont pas induits par les mêmes causes. Dans la traduction en italien depuis l'hébreu, la disposition du texte en lignes relevait d'une analyse du texte source menant à l'adoption d'une forme permettant en italien des effets

similaires, mais hétérogènes à la forme hébraïque. Dans la traduction française, en revanche, il n'y a pas création de solutions de versification, mais reproduction de ce qui est observé dans le texte italien, ce qui est possible du fait de la proximité linguistique et temporelle des deux traductions.

C'est toujours une forme de mimétisme du texte italien que l'on observe dans la traduction française, d'un point de vue syntaxique et lexical. Là où la traduction de Ceronetti s'écarte des traditions de traductions et fait preuve d'une lecture originale, la traduction française de Devoto et Van de Velde en tient compte et les reproduit le plus littéralement possible. En voici quelques exemples.

Sur le plan du choix du lexique, on note une tendance à coller le plus possible aux choix originaux de Ceronetti. Le tableau suivant reproduit un certain nombre de termes qui manifestent cette grande littéralité de la traduction française.

Verset	**Texte italien**	**Traduction française**
Ct 2,1	Io l'asfodelo della pianura Il giglio degli acquitrini	Moi l'asphodèle de la plaine Le lis des marécages
Ct 2, 4	Portami nella cantina Piantami il tuo standardo amore	Emmène-moi dans la cave Enfonce-moi ton étendard amour
Ct 4,15	Oh fontana delle oasi oh pozzo di acque vive Oh Libano di cascate	O fontaine des oasis ô puits d'eaux vives Oh Liban de cascades
Ct 4,16	Alzati tramontana Vieni vento del Sud	Lève-toi tramontane Vent du Sud viens
Ct 7,5	Il tuo collo è una torre del Bashàn I tuoi occhi le piscine di Hesbón Alla porta di Bat-Rabbìm	Ton cou est une tour du Bashàn Tes yeux une piscine de Hesbón A la porte de Bat-Rabbìm

On remarque ici la reprise du lexique, notamment quand il permet d'identifier les référents des *naturalia* : *asfodelo* devient asphodèle, *tramontana* tramontane, *oasi* oasis ; les trois termes étant particulièrement rares au sein de notre corpus, c'est bien à une forme de calque qu'on les doit. On constate également la conservation de la graphie adoptée par Ceronetti pour transcrire les noms propres, avec la particularité qu'ils obéissent alors en français aux habitudes italiennes, si bien que les toponymes du Cantique prennent un aspect italo-hébreu peu commun. Enfin, on constate que les traductrices ont reproduit en français la surtraduction de Ct 2,4 qui induit une image de la pénétration sexuelle.

Par ailleurs, les exemples relevés dans le tableau témoignent également de la grande parenté syntaxique des deux versions. Certes l'italien est une langue romane comme le français, et la syntaxe de l'italien est plus proche de celle du français que celle de l'hébreu. Néanmoins, la concordance est si grande que, là encore, elle ne saurait s'expliquer par la coïncidence.

Il semble donc bien qu'il y ait dans la traduction du Cantique une volonté des traductrices de reproduire en français la traduction italienne novatrice de Ceronetti, afin d'en conserver toutes les particularités stylistiques comme sémantiques. Cette traduction très littérale de l'italien permet au texte français de rendre perceptible sinon le texte hébreu lui-même, du moins les choix de traduction effectués par le traducteur italien. Cette traduction française qui en un sens pourrait être perçue comme une traduction transparente, a pour effet de mettre en évidence le travail du traducteur intermédiaire, si bien qu'au final, ce n'est pas le texte hébreu primordial, mais la traduction relais, et l'intérêt de ses choix, qui sont mis en exergue.

Cette traduction, qu'on pourrait qualifier de sourcière en ce qu'elle transporte en français la disposition typographique et poétique, les articulations syntaxiques, et jusqu'une bonne part des choix lexicaux de la version italienne, contraste avec la traduction de l'essai « Les roses du Cantique ». Nous confrontons dans le tableau suivant un extrait du texte italien de Ceronetti et sa traduction française :

Texte italien (p. 60)	**Traduction française (p. 48)**
Allusioni e sensi erotici coprono il Cantico come le efelidi il viso e le braccia di una donna dal pettine rosso. Se ci fosse la certezza che al testo non manca niente, che niente è stato trafugato o perduto (non c'è questa certezza, è un rotolo spedito dagli angeli a uomini), si potrebbe forse dirlo, dopo aver trascritto in linguaggio chiaro tutte le sue crittografie, una perfetta aggressione del sacro a quella difesa del sacro stesso che è rappresentata dal pudore umano	Allusions et significations érotiques parsèment le Cantique comme les taches de rousseur le visage et les bras d'une femme aux cheveux roux. Si nous étions certains que le texte est entier (mais nous n'en savons rien, puisque c'est un rouleau envoyé aux hommes par les anges), nous pourrions peut-être, après avoir mis au clair tout ce qu'il contient de cryptique, y voir une forme accomplie d'agression du sacré contre cette défense du sacré qu'est la pudeur humaine.

Quelques remarques sur la traduction de ce passage. Un premier constat : cette traduction paraît tout à fait correcte, sans contresens ; le texte français, lu sans consultation de l'original italien, semble compréhensible : la traduction peut en ce sens être considérée comme réussie. Quand on l'observe dans le détail, on note une multiplicité de procédés de transformation du texte, qui relèvent de la diversité des idiomatismes français et italien :

- changement de l'image : les taches de rousseur couvrent (*coprono*) le corps de la femme rousse en italien ; elles le « parsèment » en français.

- changement de personne des verbes conjugués : *se* ***ci fosse*** *la certezza* devient « si nous étions certains », avec pour conséquence le passage du substantif *certezza* à l'adjectif « certains ». Ce changement de personne a pour but d'éviter en français un calque peu élégant de la tournure idiomatique italienne *ci + essere* dans le sens de « il y a ». Par nécessité de concordance des personnes, *si potrebbe forse* devient « nous pourrions peut-être »

- changement de l'ordre des mots : l'antéposition du complément d'objet indirect dans *che al testo non manca niente* devient « que le texte est entier » ; ce changement de l'ordre des mots est consécutif d'une transformation du double négatif « il ne manque rien au texte » en positif « le texte est entier »

- etc. : on pourrait dans ces quelques lignes trouver encore une petite dizaine de transformations qui, sans changer quoi que ce soit de significatif au sens global du passage, témoignent d'une adaptation de la traduction aux usages du français courant. Il est vraisemblable que les traductrices n'aient pas conceptualisé la série de transformations qu'elles ont réalisées dans leur texte français, mais que leur traduction a été réalisée de façon naturelle et fluide dans le sens d'une légère adaptation, relevant en cela plutôt d'une perspective cibliste d'obtention d'un texte qui puisse sembler avoir été directement rédigé en français.

De la différence des positions traductives entre la traduction française du Cantique et la traduction de l'essai, nous concluons ceci : ce qui est à l'œuvre ici, c'est la volonté, dans le premier texte, de rendre compte par la littéralité des choix de traduction de Ceronetti, et dans le second, de faire justice à sa pensée. Par ailleurs, le vers libre du Cantique supporte peut-être mieux la littéralité, notamment du fait de sa nature elliptique, que la prose de l'essai, avec ses incises, ses phrases complexes. L'ensemble de l'ouvrage semble témoigner chez les traductrices d'une conscience de la nature de leur travail, et d'un projet de traduction, sinon explicitement formulé, du moins cohérent et relativement systématique (en tout cas pour la traduction du Cantique) ; par ailleurs elles semblent accorder un statut particulier au Cantique

en tant que traduction de traduction[1565]. Cela vient au final mettre en relief la spécificité d'une telle traduction de traduction, qui n'a de raison d'être que si elle permet de rendre en français les particularités de la traduction en langue étrangère moderne.

La réussite de ce projet de traduction se mesure si l'on considère la façon dont Robert Blanchard effectue son travail sur le Cantique des cantiques[1566]. L'ouvrage que Blanchard publie en 2000 est sous-titré « Dévoilement du message symbolique du Cantique. Interprétation sur la traduction de Guido Ceronetti ». Dans la préface « Ad limina », Blanchard explique ce qu'il doit à Ceronetti :

> Lorsque j'ai rencontré la traduction de Guido Ceronetti, ce fut une révélation. Il ne cédait jamais à la tentation d'édulcorer ou de transposer les images littérales de l'hébreu. Sa compétence philologique sans limite, sa précision, son honnêteté (qui bravait éventuellement celle des mots rencontrés !) me fournirent les matériaux indispensables pour commencer un traitement au mode symbolique, car je disposais désormais d'images exactes.[1567]

Blanchard manifestement ne lit pas l'hébreu, et se fonde sur les traductions pour avoir accès au Cantique. Il semble estimer que Ceronetti est le premier, par sa façon de nommer directement notamment les organes sexuels, à transcrire « les images exactes ». Blanchard parle en plusieurs endroit des péritextes de son ouvrage de Ceronetti, comme s'il avait directement accès à son texte, qu'il cite du reste :

> On trouvera sur les pages paires, à gauche, la traduction de Ceronetti, margée par les numéros traditionnels qui figurent dans toutes les Bibles. Mais l'interprétation, sur les pages impaires, à droite, suivra le plan en quatre parties que je viens d'exposer, avec ses titres propres et avec la même numérotation.[1568]

Si l'on suit Blanchard, c'est donc le texte de Ceronetti qu'il cite. Mais un examen du texte du Cantique dans cette publication montre que c'est la traduction de Devoto et Van de Velde qu'il reprend, quasiment littéralement, en y introduisant cependant des signes de ponctuation. Ainsi, le rôle des traductrices qui ont mis en français la traduction italienne est complètement passé sous silence, comme si cette opération de traduction n'avait jamais eu lieu, comme si Ceronetti avait directement traduit en français, comme si le transfert de l'italien au français avait été une simple translation, sans incidence aucune sur le texte. Outre que cela confirme la grande relativité de la rigueur bibliographique et philologique de Robert Blanchard, cela nous apprend du moins une chose : la traduction de traduction effectuée par Devoto et Van de Velde a atteint son but en donnant ainsi en français un texte qui puisse être reçu comme étant primordialement celui de Ceronetti.

L'ouvrage de Blanchard est à notre connaissance la seule publication de notre corpus à faire référence à Ceronetti.

[1565] À moins qu'il ne s'agisse pas de deux projets bicéphales, mais de deux traductions, celle du Cantique et celle de l'essai, réalisées l'une par une traductrice, et l'autre par la seconde traductrice. Quand bien même ce serait le cas, il reste que la différence de statut dans la réalisation de la traduction de la traduction et dans la traduction de l'essai est remarquable.

[1566] Robert Blanchard, *Le Cantique des cantiques ou l'Aventure amoureuse type*, sur la traduction de Guido Ceronetti, Toulon, Presses du Midi, 2000. [227]

[1567] Robert Blanchard, ouvrage cité, p. 15.

[1568] *Ibid*., p. 130.

XII- Entretien avec un traducteur : Julien Darmon

Le cas de Julien Darmon sera traité spécifiquement, puisqu'il s'agit du seul traducteur que nous ayons rencontré[1569] afin d'apprendre directement de lui les modalités de son travail de traducteur.

La traduction que donne Julien Darmon n'est pas le but premier de la publication qui la contient : l'ouvrage *Cantiques de l'âme. Chirei ha-néfech*[1570] a en effet pour objet la traduction française, depuis l'hébreu, du double commentaire de Meïr Leibusch Malbim, paru en 1857 à Königsberg. L'ouvrage, publié aux éditions Verdier dans la collection « Les Dix paroles » consacrée aux « littératures fondamentales de la tradition juive », a une orientation, sinon confessionnelle, du moins fortement ancrée dans le judaïsme d'un point de vue culturel. Le traducteur est par ailleurs pratiquant, et a suivi une formation tant universitaire que religieuse lui conférant une excellente maîtrise de l'hébreu, ainsi qu'une très bonne connaissance de l'exégèse juive.

C'est l'intérêt pour le commentaire de Malbim qui a entraîné la traduction du Cantique. Julien Darmon formule en préalable au texte de Malbim des « Remarques sur la traduction » dans lesquelles il écrit :

> Pour ce qui est du texte même du Cantique des cantiques, nous l'avons également traduit dans un souci de fidélité à la langue biblique dans sa musicalité, sa polysémie et son obscurité, en choisissant les mots français qui mettent le mieux en valeur la pluralité des significations que fait ressortir Malbim dans son double commentaire. Il n'existe pas de traduction absolue : toute traduction est interprétation, et nous avons opéré la nôtre dans le sens de la lecture de Malbim.[1571]

L'ouvrage contient une introduction, dont Julien Darmon est l'auteur, comprenant des informations biographiques sur Malbim, et permettant de situer le commentaire traduit dans le cadre de l'exégèse juive traditionnelle, et notamment du *derach*[1572] et du *pechat*[1573] ; Malbim en effet « ne se reconnaît pas de prédécesseurs en matière de *pechat* sur ce texte[1574] ». Suit une préface, un liminaire et une introduction, dus à Malbim, exposant la parabole (*machal*) du cantique. Le texte traduit à proprement parler fait alterner la traduction du Cantique, imprimé en petites majuscules, et ce que le traducteur désigne par les noms de « parabole » et de « symbole », soit, pour reprendre peut-être improprement des termes de la tradition chrétienne, glose du sens littéral, et commentaire allégorique. Les versets sont cités le plus souvent un par un, parfois, plus rarement, par groupes de deux versets (ainsi Ct 2, 2-3.) Lorsque le texte du Cantique est cité dans le commentaire, il figure toujours en petites capitales, si bien qu'il se distingue ostensiblement du commentaire.

Le commentaire de Malbim a la particularité de distinguer, outre une figure féminine symbolisant l'âme humaine, deux figures masculines symbolisant, pour résumer, le monde terrestre (sous la figure de Salomon) et la divinité (sous la figure du berger). Malbim distingue dans le livre cinq Cantiques distincts, correspondants à cinq épisodes narratifs[1575], suivis d'un

---

[1569] Cet entretien a eu lieu le 15 mars 2010 à Paris.

[1570] Meïr Leibusch Malbim, *Cantiques de l'âme. Chirei ha-néfech*, double commentaire sur le Cantique des cantiques, traduit de l'hébreu, annoté et présenté par Julien Darmon, Lagrasse, Verdier, 2009. [246]

[1571] *Ibid*, p. 30.

[1572] Commentaire allégorique.

[1573] Commentaire littéral.

[1574] *Cantiques de l'âme*, ouvrage cité, p. 18.

[1575] Dans l'introduction, on lit ainsi : « Nous avons identifié dans ce cantique saint cinq parties, ou plutôt cinq cantiques, chacun narrant comment la compagne s'est échappée des appartements royaux pour rejoindre le

épilogue qu'il nomme « Cantique de l'aleph ». Les titres énumérant les cinq cantiques dénombrés par Malbim sont insérés dans la traduction. Les noms de locuteurs ne le sont pas. La répartition des versets (dont le numéro figure en tête de verset) dans les cinq cantiques est la suivante :

- Cantique premier : 1,1 – 2,7.
- Cantique deuxième : 2,8 – 2,17
- Cantique troisième : 3,1 – 5,1
- Cantique quatrième : 5,2 – 5,16
- Cantique cinquième : 6,1 – 8,7.
- Cantique de l'aleph : 8,8 – 8,14.

Cette répartition en cinq cantiques et une sixième unité perçue comme un « appendice »[1576] n'est pas sans nous rappeler la traduction de la Bible de Jérusalem, mais il ne faut pas se méprendre : cette division du texte est due à Malbim, et donc bien antérieure à la Bible de Jérusalem. Par ailleurs il est peu vraisemblable que les traducteurs ou éditeurs de la Bible de Jérusalem aient eu à l'esprit le commentaire de Malbim. Il faut donc expliquer cette division par une forme de congruence des lectures, percevant, au-delà des grandes disparités dans la compréhension du développement narratif du Cantique (si tant est qu'il y en ait un), une similaire répartition en unités textuelles.

Dans l'entretien que nous avons eu avec lui, Julien Darmon confirme qu'il a perçu comme nécessaire la retraduction du Cantique, afin que le texte du Cantique soit en conformité avec celui du commentaire. L'exemple qu'il donne est celui des fleurs au verset 2,1. Le commentaire de Malbim suppose que חבצלת [ḥ^{a}ḇaṣelet] suit le soleil, et שושנה [šōšannāh] révèle son parfum la nuit ; les mots français choisis pour traduire les essences de fleurs doivent rendre cette idée. C'est avec cette image en tête, en partant des images du commentaire, que Darmon traduit : « Je suis le narcisse du Charon, la rose des vallées ». Cela fait involontairement écho à la tradition protestante de traduction du verset[1577] ; Darmon n'a pas ici pris parti par rapport aux traductions chrétiennes préexistantes, mais choisi de rendre en français l'image du commentaire, par une sorte de mouvement rétroactif partant du commentaire pour déterminer la traduction du texte commenté[1578].

L'entretien avec Julien Darmon a été très instructif dans la mesure où, pour ce cas précis (il serait imprudent de généraliser cette observation, ne serait-ce qu'aux cas des traducteurs contemporains), il nous a donné l'exemple d'une traduction opérée avec un minimum de contraintes extérieures. Le rôle de l'éditeur, aussi bien pour les choix linguistiques qu'en ce qui concerne la présentation du texte dans l'ouvrage imprimé,

désert » (dans ouvrage cité, p. 50) ; ce sont donc des unités d'action, des unités narratives, qui commandent l'identification des parties du texte.

[1576] *Cantiques de l'âme*, ouvrage cité, p. 53.

[1577] Cf. *infra*.

[1578] Il semble du reste que le traducteur d'un commentaire n'a guère d'autre choix. Partir de la traduction du texte commenté et établir ensuite des concordances entre le texte commenté et le commentaire peut mener à dévoyer l'interprétation contenue dans le commentaire. Le traducteur d'un commentaire doit reporter dans une certaine mesure l'interprétation du commentaire sur la traduction du texte même ; si, comme le dit Julien Darmon, « la traduction est une interprétation, une grille de lecture », cela suppose par ailleurs de faire coïncider cette grille de lecture avec celle du commentateur. La traduction est davantage contrainte que si le traducteur ne traduisait que le texte du Cantique, même si dans ce cas la traduction comporte également une part d'interprétation, qui est peut-être moins perceptible et plus difficilement théorisable.

l'interférence des outils de traduction, concordances et dictionnaires, ont, d'après le traducteur, été très limités.

La traduction du commentaire de Malbim n'est pas une commande passée par l'éditeur (en l'occurrence, c'est René Lévy qui a édité l'ouvrage ; il dirige la collection des éditions Verdier dans laquelle paraissent les *Cantiques de l'âme*). Julien Darmon, souhaitant traduire Malbim, a d'abord soumis une trentaine de pages à l'éditeur avant d'être engagé pour traduire l'ensemble de l'ouvrage. Il s'est adressé aux éditions Verdier parce qu'il a été l'élève de Charles Mopsik, qui a fondé la collection « Les dix paroles ».

Les choix de mise en page sont ceux de Julien Darmon, et non de l'éditeur. Le choix des petites capitales pour mettre en relief le texte du Cantique et le distinguer formellement des commentaires a été inspiré par le contraste, dans les éditions du Talmud, entre l'écriture hébraïque carrée pour le texte du Talmud et l'écriture Rashi (inspirée de la cursive italienne) pour les commentaires figurant dans les marges du texte principal.

Julien Darmon a traduit depuis le texte massorétique reçu, sans avoir recours à la confrontation d'éditions critiques. Il a commencé par traduire directement le texte sans recours à des outils grammaticaux ou lexicographiques. Dans un second temps, il a consulté des dictionnaires pour des questions ponctuelles de lexique. La seule traduction française consultée a été celle de Chouraqui[1579], notamment pour observer la façon dont Chouraqui rend les *realia*. Julien Darmon estime par ailleurs que la traduction de Chouraqui n'est pas très utile pour lire la Bible ; elle lui permet cependant d'avoir une idée des choix opérés par un traducteur travaillant dans une toute autre optique que la sienne.

La traduction du commentaire de Malbim est la première traduction que Julien Darmon ait faite d'un texte dans sa totalité, bien qu'il ait traduit des extraits de textes hébreux pour sa thèse. Lors de notre entretien, il a dit n'avoir pas eu de « principe directeur absolu », de présupposé théorique sur la traduction. Il a voulu rendre un mot par un mot, notamment pour une liste de mots clé, qui sont apparus empiriquement en travaillant le texte hébreu. Il a créé des néologismes, tout en veillant à garder une « certaine esthétique » : il ne s'agissait pas, par ces néologismes, d'enlaidir le texte. Un de ces néologismes, le verbe « accœurer »[1580], lui a du reste été suggéré par René Lévy, dont cela a été une des rares interventions dans la traduction.

Nous retenons de l'entretien avec Julien Darmon l'idée suivante. La traduction en français du Cantique des cantiques peut à la fois témoigner d'une réflexion importante du traducteur sur son travail (notamment sur l'importance et la signification des choix terminologiques, et plus généralement, esthétiques), sans pour autant être fondée sur un examen de l'établissement du texte source, ni sur une consultation systématique des dictionnaires. Rechercher à toute force des sources externes justifiant le choix de chaque mot serait illusoire. De plus, dans le cas de Darmon, la prise en compte des traductions françaises préexistantes est extrêmement minime – le traducteur, s'attachant à ancrer le texte dans une tradition d'exégèse et de philosophie juive, n'a pas consulté les traductions chrétiennes, dont il ignore les principaux enjeux de traduction du moins pour ce qui est du Cantique ; sa consultation de Chouraqui reste anecdotique. Sans pour autant appliquer cette remarque à l'ensemble des traductions de notre corpus, il faut garder à l'esprit que le traducteur ne mobilise pas nécessairement l'ensemble des ressources existant à son époque, et notamment que la question de l'établissement du texte source est loin de se poser systématiquement au

[1579] En l'occurrence, la traduction parue dans la Bible intégrale traduite par Chouraqui, Paris, Desclée, 1985.

[1580] En Ct 4,9. C'est peut-être parce qu'il était conscient du fait que ce néologisme pouvait surprendre, et pour le justifier, qu'il est suivi d'une translittération du mot hébreu en question. On lit ainsi dans la traduction : « Tu m'as accœuré (libav-ta-ni), ma sœur fiancée, tu m'as accœuré d'un seul de tes yeux, d'un seul collier de ta gorge ».

traducteur. Une forme de rapport direct au texte reçu, abstraction faite des traductions antérieures, des outils lexicographiques, des ouvrages de critique textuelles, est concevable, même en réalité on peut supposer que les traducteurs ont une connaissance au moins minime des traductions préexistantes. Il ne faut pas trop vite considérer le phénomène de retraduction comme irrémédiablement différent de la première traduction – qui de toute façon, dans le cas du Cantique, est difficilement identifiable, et n'est pas incluse à notre corpus. Un traducteur qui retraduit n'a pas nécessairement, à chaque mot, le texte des traductions précédentes sous les yeux. Il est certes difficile d'imaginer un traducteur du Cantique en français n'ayant jamais eu connaissance de traduction française de la Bible et du Cantique. Mais on peut imaginer une traduction effectuée dans une recherche de contact direct avec le texte source, ignorant délibérément – ou non – les autres traductions.

La traduction de Julien Darmon est la plus récente des traductions constituant notre corpus ; par la force des choses, elle n'est pas citée dans les autres ouvrages de notre corpus. Cependant, la page des éditions Verdier consacrée au commentaire de Malbim[1581] fait état de deux recensions de l'ouvrage, l'une publiée dans l'*Information juive* en novembre 2009, et l'autre dans *Etudes* en janvier 2010 ; cette dernière est intéressante, parce qu'elle est écrite par le jésuite Yves Simoens, lui-même traducteur et commentateur du Cantique[1582]. On peut supposer que la recension a été confiée à Simoens précisément parce qu'il avait lui-même travaillé sur le Cantique. L'intérêt pour le Cantique ne disparaît pas en effet avec la parution d'une traduction ; en témoignent d'une part les phénomènes de traductions successives évoqués plus haut, mais aussi la façon dont les traducteurs se renseignent sur les traductions publiées après les leurs[1583].

[1581] http://www.editions-verdier.fr/v3/oeuvre-cantiquesdelame.html
[1582] Simoens est auteur de *Le Cantique des Cantiques, Livre de la plénitude*, Paris, Bruxelles, Lumen vitae, 2004. [239]
[1583] Le catalogue de la bibliothèque d'Ernest Renan montre que Renan acquiert relativement systématiquement les traductions du Cantique qui paraissent en France ; Jean Guitton, co-auteur avec Guillaume Pouget d'une traduction accompagnée d'un commentaire (*Le Cantique des Cantiques* Paris, Gabalda, 1934, [144]) est en 1993 l'auteur de la préface de l'ouvrage consacré au Cantique par Yann le Pichon (*Le Cantique des cantiques, Dit du Roi Salomon*, traduction-adaptation et méditation, avec une préface de Jean Guitton, Paris, Droguet et Ardant, Mercure de France, 1993 [210]).

Onzième chapitre : études rapprochées. Approche théorique.

Le onzième chapitre est le premier des deux chapitres finaux, dans lesquels nous proposerons des éléments de synthèse, obtenus en consultant l'ensemble de notre corpus, autour de questions de détail qui nous paraissent particulièrement intéressantes. Nous comprenons ici le terme de « détail » dans le sens où l'entend Daniel Arasse dans *Le Détail. Pour une histoire rapprochée de la peinture*. Il y écrit en effet :

> La langue italienne différencie ce qui est un *particolare* de ce qui est un *dettaglio*. Enfouie dans l'emploi du seul mot détail, cette première distinction est fondamentale. Le détail-*particolare* est une petite partie d'une figure, d'un objet ou d'un ensemble. […] Tout serait plus simple – et ce livre sans objet – si le détail n'était aussi, inévitablement, *dettaglio*, c'est-à-dire le résultat ou la trace de l'action de celui qui « fait le détail » - qu'il s'agisse du peintre ou du spectateur. Comme le relève Omar Calabrese, en ce sens, le détail « présuppose un sujet qui "taille" un objet ».[1584]

Nous taillerons ainsi, dans la masse foisonnante des traductions compilées en vue de la réalisation de notre étude, deux séries d'objets. La première série[1585], celle qui fait l'objet du onzième chapitre, consiste en des détails d'ordre traductologique – des *particolari*, pour reprendre la terminologie employée par Arasse. Nous partirons de problèmes théoriques de la traduction, dans l'ensemble communs à tout texte traduit et non nécessairement représentatifs du Cantique des cantiques, pour dans un second temps examiner comment les traducteurs réagissent. Nous nous demanderons le cas échéant si l'examen des traductions du Cantique fait apparaître des spécificités de ce texte et des textes bibliques en général.

Nous aborderons donc dans ce onzième chapitre les problèmes suivants : l'usage de la ponctuation ; la traduction des images, métaphores et comparaisons ; la traduction des appellatifs ; le recours au tutoiement ou au vouvoiement ; la traduction des noms propres ; la traduction des *realia* ; la prise en compte de l'érotisme.

Pour ce faire, nous nous appuierons assez largement sur l'analyse de ce qu'Antoine Berman définit comme les principales « tendances déformantes » à l'œuvre dans la traduction[1586], telles qu'il les a définies dans l'article « La traduction et la lettre, ou l'auberge du lointain »[1587]. La nécessité de l'analyse des tendances déformantes est introduite par Berman en ces termes :

[1584] Daniel Arasse, *Le Détail. Pour une histoire rapprochée de la peinture*, Paris, Flammarion, 1996, p. 11.

[1585] La seconde série, qui fera l'objet du douzième chapitre, empruntera le chemin inverse, puisqu'elle partira d'une sélections de versets du Cantique, dont la confrontation des traductions est susceptible de révéler des problématiques indécelable en dehors d'une comparaison des traductions à l'échelle du corpus entier.

[1586] La typologie bermanienne n'est pas la seule qui existe en la matière, loin de là. Meschonnic quant à lui propose dans *Poétique du traduire* une « tératologie » - science des monstres donc. Ces monstres sont les suivants : « les *suppressions* ou omissions dans le texte, il manque un mot ou un groupe de mots ; les *ajouts*, parce que la traduction se croit tenue d'expliciter ; les *déplacements* de groupes […] ; enfin, banalement, on observe à la fois une *non-concordance* et une *anti-concordance*. […] Et les quatre formes de tératologie, comme on pouvait s'y attendre, se trouvent aussi généralement ensemble. Au nom du naturel. » (Dans *Poétique du traduire*, Lagrasse, Verdier, 1999, p. 27.) À la tératologie meschonicienne, nous préférons la typologie bermanienne (qui du reste englobe les quatres transformations déformantes du texte par sa traduction), parce qu'elle nous paraît plus finement décrire les effets, les conséquences des tendances déformantes sur la lecture du texte traduit.

[1587] « La traduction et la lettre, ou l'auberge du lointain », dans *Les tours de Babel*, Mauvezin, Éditions Trans-Europ-Repress, 1985.

> Cette analyse part du repérage d'un certain nombre de tendances déformantes, qui forment un tout systématique, dont la fin est la destruction, non moins systématique, de la lettre des originaux, au seul profit du « sens » et de la « belle forme ». […]
> J'évoquerai ici treize de ces tendances. Il y en a peut-être d'autres ; certaines se recoupent, ou dérivent des autres ; certaines sont bien connues, ou peuvent paraître ne concerner que notre langue classicisante. Mais en fait, elles concernent *toute* traduction, quelle que soit la langue, du moins dans l'espace occidental. Tout au plus peut-on dire que certaines tendances sont plus agissantes dans telle ou telle aire-de-langue.[1588]

Avant d'évoquer chacune de ces treize tendances (nombre qu'Antoine Berman ne prétend nullement exhaustif), rappelons que Berman se place dans une perspective globale de critique des traductions, qui si elle ne se veut pas prescriptive – Berman évalue les traductions existantes, mais n'est pas l'auteur d'un discours constitutif d'une méthode du bien traduire – est tout de même marquée par une position assez fortement littéraliste, ou du moins un rejet des discours posant comme présupposé que la lettre des textes est inessentielle, et que le traducteur traduit le sens. Il faut bien percevoir ce que cette analyse des tendances déformantes doit à l'opposition de Berman aux positions de Jean-René Ladmiral[1589] ou de Marianne Lederer[1590], qui, rappelons-le, ont été respectivement chevilles ouvrières de l'Institut supérieur d'interprétation et de traduction, et de l'École supérieure d'interprétation et de traduction, établissements tournés vers la formation des traducteurs. Notre but en nous fondant ici sur les tendances observées par Berman n'est pas de clouer au pilori les traductions de notre corpus qui auraient péché par non-littéralisme, et montré que leur « fin est la destruction, non moins systématique, de la lettre des originaux » : dans une perspective d'étude historique des traductions du Cantique, cela n'aurait qu'un intérêt très réduit. Nous rapportons ici les treize tendances déformantes de Berman dans la mesure où elles nous semblent fournir un outil à la fois conceptuel et terminologique, auquel nous ferons appel ponctuellement dans la suite de ce chapitre, afin de décrypter les techniques traductives fondées sur des jeux de transformation ou de glissements textuels, conscients ou non, à l'œuvre dans les traductions de notre corpus, et qui se révèlent tout particulièrement dans la traduction des images, métaphores et comparaisons. Voici donc les treize tendances définies par Berman (nous faisons figurer en police grasse le terme employé par Berman pour désigner chaque tendance) :

1- **La rationalisation** « porte au premier chef sur les structures syntaxiques de l'original […]. La rationalisation re-compose les phrases et séquences de phrases de manière à les arranger selon une certaine idée de l'*ordre* d'un discours »[1591].

2- **La clarification** est définie ainsi : « Là où l'original se meut sans problème (et avec une nécessité propre) dans l'*indéfini*, la clarification tend à imposer un défini. En un sens négatif, l'explicitation vise à rendre « clair » ce qui ne l'est pas et ne veut pas l'être dans l'original. Le passage de la polysémie à la monosémie est un mode de clarification »[1592].

3- **L'allongement** est le phénomène, observé en règle générale dans les textes traduits, quelle que soit la langue source, à la production d'une traduction plus longue que l'original.

4- **L'ennoblissement** consiste à adopter dans la traduction française un style élevé ou soutenu, qui discorde avec le style du texte de départ.

[1588] *Ibid*, p. 68.
[1589] Voir notamment *Traduire : théorèmes pour la traduction*, Paris, Gallimard, 1994.
[1590] Voir notamment Marianne Lederer (éd.), *Le sens en traduction*, Actes du colloque des 2 et 3 juin 2005 à l'École Supérieure d'Interprètes et de Traducteurs, Caen, Lettres modernes Minard, 2006.
[1591] Antoine Berman, ouvrage cité, p. 69.
[1592] *Ibid*., pp. 70-71.

5- **L'appauvrissement qualitatif** résulte de la déperdition souvent perçue comme inévitable à l'œuvre dans la traduction ; il « renvoie au remplacement des termes, expressions, tournures, etc. de l'original par des termes, expressions, tournures, n'ayant ni leur richesse sonore, ni leur richesse signifiante ou – mieux – *iconique* »[1593].

6- **L'appauvrissement quantitatif** consiste à adopter dans la traduction une richesse lexicale (et de ce fait, phonétique, voire sémantique) moindre que dans le texte de départ. Autrement dit, cela signifie traduire plusieurs mots par un seul, ou adopter une unique construction syntaxique là où le texte de départ en contient plusieurs.

7- **L'homogénéisation** est définie ainsi : « Elle consiste à *unifier* sur tous les plans le tissu de l'original, alors que celui-ci est originairement hétérogène. C'est assurément la résultante de toutes les tendances précédentes »[1594].

8- **La destruction des rythmes** intervient quand le rythme du texte d'arrivée ne reproduit pas celui du texte de départ, ce qui peut se produire par des biais on ne peut plus divers, du changement de la quantité des syllabes à l'insertion d'une ponctuation hétérogène en passant par les variations introduites dans le texte afin d'éviter les répétitions.

9- **La destruction des réseaux signifiants sous-jacents**, ainsi définie : « Toute œuvre comporte un texte "sous-jacent", où certains signifiants-clefs se répondent et s'enchaînent, forment des réseaux sous la "surface" du texte, je veux dire : du texte manifeste, donné à la simple lecture. C'est le sous-texte, qui constitue l'une des faces de la rythmique et de la signifiance de l'œuvre »[1595].

10- **La destruction des systématismes** relève, au contraire de l'homogénéisation, d'une diversification au sein de la traduction, qui introduit de la variété dans les constructions syntaxiques ou dans la terminologie, là où le texte de départ comportait des récurrences grammaticales ou lexicales.

11- **La destruction ou l'exotisation des réseaux langagiers vernaculaires** correspond au refus ou, au contraire, à l'accentuation de l'effet de couleur locale dans les traductions.

12- **La destruction des locutions** a pour exemple emblématique l'adaptation des proverbes, mais elle est à l'œuvre également dans le refus de traduire ce qui est considéré comme idiomatisme.

13- **L'effacement de la superposition des langues** concerne la destruction des marques d'« hétérologie » (diversité des types discursifs), « hétéroglossie » (diversité des langues) et « hétérophonie » (diversité des voix)[1596].

Nous ne chercherons pas pour chaque tendance des illustrations dans notre corpus, dans la mesure où cela relèverait davantage d'une défense et illustration des théories de Berman que d'une approche centrée en premier lieu sur les traductions du Cantique. Nous partirons au contraire des transformations et adaptations constatées dans les traductions, et les analyserons à l'aide de la terminologie bermanienne, dont nous montrerons ce faisant certaines redondances.

[1593] *Ibid*., p. 73.
[1594] *Ibid*., p. 75.
[1595] *Ibid*., p. 76.
[1596] *Ibid*., p. 81.

I- De la ponctuation aux *ṭe'amim*.

L'étude de l'utilisation de la ponctuation dans les traductions du Cantique des cantiques est complexe, dans la mesure où elle relève selon les traductions, voire à l'intérieur d'une même traduction, à la fois de la reproduction ou de la transcription d'un système de ponctuation propre aux textes sources, mais aussi, voire surtout, de l'adaptation du texte aux usages français. Dans une perspective synchronique ou achronique, il semblerait naturel de partir de l'observation des textes sources et d'arriver à l'étude de la ponctuation dans les textes cibles – dans les traductions françaises. Néanmoins, dans une perspective diachronique, il apparaît que le souci des traducteurs de prendre en compte le système de ponctuation des textes sources est relativement récent. Après avoir brièvement décrit les systèmes de ponctuation des textes sources, quand ils existent, nous ébaucherons un panorama diachronique de la ponctuation dans les traductions françaises du Cantique des cantiques, avant de nous intéresser au cas spécifique de la prise en compte des *ṭe'amim*.

1- La ponctuation dans les textes sources

a- Vulgate et Septante : absence de ponctuation

Les versions anciennes traduites ou consultées par les traducteurs du Cantique, à savoir la Vulgate et la Bible des Septante, ne comprennent pas de ponctuation ; toute ponctuation insérée dans ces textes est à mettre au compte des éditeurs. Par conséquent, la ponctuation rencontrée dans les traductions françaises du Cantique fondées sur la Vulgate relève soit d'une reproduction de celle observée dans les éditions utilisées, soit d'une décision du traducteur d'introduire de la ponctuation dans le texte français.

b- Texte massorétique : les *ṭe'amim*

Le texte hébreu massorétique a la particularité de comporter un système complexe permettant la lecture du texte consonantique : d'une part, la vocalisation est notée par un système de points-voyelles ; d'autre part, les Massorètes adoptent un système d'accents, appelés *ṭe'amim*, qui, pour reprendre les termes de Sophie Kessler-Mesguich, « a une triple fonction : musicale, prosodique et syntaxique. […] Le *ṭa'am* indique la syllabe qui porte l'accent tonique. De plus, les accents se répartissent en "conjonctifs" et "disjonctifs" et jouent le rôle habituellement dévolu à la ponctuation (absente du texte biblique) car ils permettent de repérer les unités syntaxiques et sémantiques. À l'exception des notes massorétiques, tous ces éléments sont présents dans les éditions courantes de la Bible hébraïque »[1597]. Le texte massorétique ne comporte pas de ponctuation identique à celle qui existe dans les langues modernes ; la présence d'un système de ponctuation dans les traductions françaises obéit donc soit à une logique de transcription des *ṭe'amim*, soit à une volonté de conformité avec les usages du français.

[1597] Sophie Kessler-Mesguich, *L'Hébreu biblique en 15 leçons*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 103-104.

Notons par ailleurs que tous les traducteurs se fondant sur l'hébreu ne se fient pas aveuglément au texte massorétique, pour les raisons que nous avons énoncées plus haut[1598] ; ils peuvent soit ne pas prêter attention aux *ṭe'amim*, soit les corriger, soit encore se fonder sur le seul texte consonantique qui ne les contient pas.

2- Panorama de l'usage de la ponctuation dans les traductions

Les pages qui suivent s'intéressent à l'usage de la ponctuation dans les traductions françaises du Cantique des cantiques. Elles sont donc centrées sur les textes français, et non les textes sources, et visent à esquisser un panorama des raisons pour lesquelles les traducteurs peuvent faire usage de la ponctuation. Nous évoquerons successivement l'usage de la ponctuation en tant que mise en évidence de la structure interne du verset ; son usage rhétorique et expressif, et enfin son absence ; ces trois rubriques s'articulent dans une logique globalement chronologique à l'échelle de notre corpus.

Il convient, avant de développer l'analyse de la ponctuation dans notre corpus, d'énoncer la difficulté suivante : pour ce qui est des premiers siècles couverts par notre étude, il est difficile de déterminer si la ponctuation relève de l'opération de traduction, et si le traducteur en est l'auteur. Il était en effet courant que l'imprimeur soit l'auteur de la ponctuation[1599]. Il n'est pas impossible cependant que, pour les traductions bibliques, les traducteurs aient une part supérieure dans la fixation de la ponctuation que pour les textes profanes, mais nous ne sommes pas en mesure de montrer cette hypothèse[1600]. Quoi qu'il en

---

[1598] Voir le septième chapitre de notre étude, consacré aux textes sources des traductions incluses dans notre corpus.

[1599] Susan Baddeley écrit ainsi : « La question demeure de savoir à qui il faut attribuer la ponctuation que nous trouvons dans les textes imprimés. Nous savons encore assez peu de choses concernant la mise en place de la ponctuation dans les imprimés, et le rôle précis de chaque acteur (auteur, scribe, compositeur, correcteur, maitre d'atelier) dans cet aspect de la mise en forme d'un livre. Le correcteur d'imprimerie Hornschuch, écrivant en 1608, déplore le fait que ceux qui donnent leur exemplaire à imprimer ne fassent pas suffisamment attention à la ponctuation. L'un des très rares documents qui soit arrivé jusqu'à nous, qui présente l'exemplaire même, écrit par l'auteur, qui a servi pour faire une édition, témoigne d'une ponctuation extrêmement légère (pour ne pas dire rudimentaire) dans la copie de l'auteur, et d'une ponctuation très riche apportée par l'éditeur dans la version imprimée. », dans « Sources pour l'étude de la ponctuation française du XVIe siècle », communication personnelle.

[1600] Deux exemples cependant montrent la vraisemblabilité d'un contrôle de la ponctuation par les traducteurs. Lefèvre d'Etaples est l'auteur d'une *Grammatographia* (1529), qui présente, selon Susan Baddeley, dans la tradition humaniste, un système de ponctuation semblable à celui qui était présenté dans l'*Orthographia* de 1471[1600] ; cependant, Lefèvre indique, à côté, "*sunt qui Latina ordinárunt puncta*" :

- virgûla /
- -comma :
- -colon .

c'est-à-dire, le système qui était déjà répandu dans les imprimés du début du XVI[e] siècle. La genèse de ce système (qui vient probablement des éditions aldines de Venise) a encore été peu explorée » (article cité). Lefèvre a donc lui-même théorisé la pratique de la ponctuation, et de fait, la consultation de sa Bible révèle un usage de la ponctuation conforme à la description faite dans la *Grammatographia*, contemporaine de sa traduction de la Bible.

L'autre exemple est celui de Sébastien Castellion. Sans que nous ayons connaissance de traités consacrés par Castellion à la ponctuation (encore qu'il n'est pas invraisemblable que la ponctuation ait fait l'objet de ses cours et de ses ouvrages pédagogiques), nous constatons une grande cohérence de la ponctuation dans sa traduction du Cantique des cantiques, cohérence également relevée par l'édition de Nicole Gueunier et Max Engammare des livres de Salomon traduits par Castellion (Genève, Droz, 2008). Les éditeurs écrivent ainsi dans les « Principes d'édition », p. 17 : « Surtout, les travaux de S. Baddeley (1993 ; 2005) et de C. Skupien Dekens (2006) nous ont convaincus de la cohérence de la ponctuation de C. et de son originalité. C. a fait adopter à son éditeur Herwagen

soit, il faut garder à l'esprit la possibilité d'une ponctuation introduite dans le texte au moment de son impression.

a- Usage de la ponctuation comme marque de la structure interne du verset

On peut considérer que la ponctuation française est une marque de la structure interne des versets du texte lorsque son usage coïncide avec le découpage en versets et en sous-unités à l'intérieur du verset. Concrètement, cela suppose de marquer la fin de chaque verset par un point, et les différentes sous-unités du verset par une ponctuation de force moindre : point virgule ou deux-points pour une pause moyenne ; virgule pour une pause faible. L'adoption d'un tel système est le plus fréquent dans notre corpus[1601]. Il est complexe à analyser, dans la mesure où il repose sur plusieurs principes.

D'une part, il peut s'agir, dans le cas des traductions de la Vulgate, d'une reproduction à l'identique du système de ponctuation observé dans le texte source – système qui peut varier selon les éditions et les époques[1602]. L'examen des traductions du Cantiques faites sur la Vulgate au début de la période couverte par notre corpus semble indiquer, d'après la confrontation avec les éditions de la Vulgate contemporaines, une tendance à reproduire les principales articulations de la ponctuation. Ainsi on lit en Ct 8,6 dans la Bible de Corbin :

> Mets-moy, comme un signal sur ton cœur, comme un signal sur ton bras : parce que l'amour est fort comme la mort, la jalousie dure comme l'enfer, ses lampes sont lampes de feu & de flammes.[1603]

La traduction de Corbin reproduit ici dans les grandes lignes la ponctuation de la Vulgate sixto-clémentine, où l'on lit dans l'édition vaticane de 1592 :

---

et à ses protes une ponctuation proche de celle qu'E. Dolet a exposée dans son traité sur la ponctuation, c'est-à-dire la virgule pour la ponctuation faible, les deux-points pour la moyenne et le point pour la ponctuation forte. »

[1601] Il nous paraît cependant difficile de le quantifier précisément, dans la mesure où l'adoption d'un système global de ponctuation fondé sur une équation phrase = verset peut occasionnellement coexister avec l'emploi d'une ponctuation expressive, dans la prise en compte des interrogations, et dans l'insertion d'interjections notamment.

[1602] Par exemple, l'édition de la Vulgate par Robert Weber (*Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*, Robertus Weber (éd.), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994) ne comporte aucune ponctuation, alors que les premières éditions modernes de la Vulgate en introduisaient une. Ainsi, Ct 8,6 est ponctué comme suit dans l'édition de la Vulgate sixtine de 1592 (*Biblia Sacra vulgatae editionis*, Ex typographia apostolica Vaticana, Roma, 1592) : « Pone me ut signaculum super cor tuum, ut signaculum super brachium tuum : quia fortis est ut mors dilectio : dura sicut infernus aemulatio, lampades eius, lampades ignis, atque flammarum ». Dans l'édition officielle du Vatican (*Nova Vulgata, Sacrosancti oecumenici concolii Vaticani II, Ratione habita, Jussu Paumi PP. VI recognita, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II Promulgata*, édition disponible en ligne sur le site du Vatican), on lit « Pone me ut signaculum super cor tuum,/ ut signaculum super brachium tuum,/ quia fortis est ut mors dilectio,/ dura sicut infernus aemulatio ;/ lampades eius lampades ignis/ atque flammae divinae ». Outre la modification du texte à la fin du verset, la disposition est en lignes, et la ponctuation plus conforme aux usages contemporains. On peut véritablement dire que la modification de la ponctuation ressort d'une actualisation du texte. On perçoit bien ici comment la ponctuation est sans doute l'élément du texte le plus aisément modifié par les éditeurs et imprimeurs des textes sources. Alors que la correction du texte lui-même ne se fait qu'avec la plus grande prudence, l'insertion de la ponctuation, puis sa modernisation semblent aller d'elles-mêmes. Cela tendrait à montrer que la ponctuation (ou son absence) n'est pas considérée par les éditeurs comme faisant partie intégrante du texte. Le paradoxe réside ici dans le fait que le système de ponctuation, perçu éventuellement comme non-essentiel par les éditeurs, peut être reproduit par les traducteurs sans autre forme de procès.

[1603] *La Saincte Bible, Nouvelle Traduction tres-elegante, tres-literale et tres-conforme à la Vulgaire du Pape Sixte V*, Paris, Jean Guignard le pere, 1643. [23]

> Pone me ut signaculum super cor tuum, ut signaculum super brachium tuum : quia fortis est ut mors dilectio : dura sicut infernus aemulatio, lampades eius, lampades ignis, atque flammarum.

Il faut néanmoins relativiser la portée des calques de la ponctuation de la Vulgate, et ce pour deux raisons. D'une part, le calque de la ponctuation n'est jamais total. L'exemple de Corbin, qui traduit l'édition de 1592, montre comment il conserve l'essentiel de la ponctuation forte et moyenne, mais transforme un deux-points en virgule, et introduit une virgule après « mets-moy » qui relève sans doute d'un usage davantage rhétorique de la ponctuation. D'autre part, on observe une forme de congruence de la ponctuation adoptée par les traducteurs se fondant sur la Vulgate et de celle des traducteurs travaillant depuis le texte massorétique. On lit ainsi dans la Bible de Diodati, presque contemporaine de la traduction de Corbin :

> Mets-moi comme un cachet sur ton cœur, comme un cachet sur ton bras, car l'amour est forte comme la mort : la jalousie est dure comme l'enfer, ses braises sont des braises de feu, une flamme tresvehemente.[1604]

Alors que lexicalement, la traduction de Diodati diffère fortement de celle de Corbin, l'usage qu'il fait de la ponctuation est tout à fait similaire. Plutôt que de voir chez Diodati une transcription de la ponctuation de la Vulgate sixto-clémentine, il faut sans doute voir là l'instauration d'habitudes de ponctuation qui tiennent compte à la fois de la structure en versets des textes bibliques, et des usages contemporains du français. À ce titre, notre corpus peut se faire le reflet de l'évolution des usages en terme de ponctuation : on passe de l'absence de ponctuation de la première publication du corpus[1605], à un système utilisant comme ponctuation moyenne le deux-points, puis à partir du milieu du XVII^e^ siècle le point-virgule[1606]. Dans deux des textes imprimés en caractères gothiques, chez Lefèvre d'Etaples[1607] et Olivétan[1608], c'est la barre oblique qui est employée afin de représenter la virgule.

En définitive, la ponctuation des traductions, quand elle a pour but de mettre en évidence l'articulation interne des versets, ne varie pas énormément d'une traduction à l'autre, sinon dans la répartition des virgules. Globalement, c'est souvent aux mêmes endroits que les marques de ponctuation moyenne interviennent. Cela semble indiquer une tendance à percevoir les mêmes articulations sémantiques voire poétiques dans le Cantique, quels que soient les textes sources : la construction interne aux versets résiste bien au passage interlinguistique, à quelques exceptions notables près.

L'utilisation de la ponctuation comme marque de la structure interne des versets dans les traductions en lignes vient souvent en renfort de la disposition typographique du texte, ce qui par ailleurs est conforme aux habitudes de la poésie française : en fin de ligne, on rencontre souvent, voire systématiquement dans certaines traductions, une ponctuation

---

[1604] *La Sainte Bible*, interpretee par Jean Diodati. Imprimee à Geneve, chez Pierre Aubert, 1644. [24]

[1605] Anonyme, Lyon, Martin Huss, Ca 1481. Contient les Proverbes, la Sagesse, le Cantique et l'Ecclésiaste. [1]

[1606] La première occurrence du point-virgule dans une traduction de notre corpus a lieu, si nos relevés sont exacts, dans la paraphrase de Pierre Thomas de Saincte Marie parue en 1653 (*Les Delices de l'homme interieur, ou le Cantique des cantiques exposé mystiquement en la faveur des personnes spirituelles […]* A Rouen, chez Louis du Mesnil, 1653. [28])

[1607] La *Saincte Bible. en françoys/ translatee selon la pure et entiere traduction de sainct Hierome/ conferee et entierement revisitee/ selon les plus anciens et plus correctz exemplaires. […]*, Anvers par Martin Lempereur An 1530. [3]

[1608] *La Bible, qui est toute la Saincte Escripture. En laquelle sont contenus le Vieil Testament & le Nouveau translatez en François. Le Vieil de l'ebrieu, & le Nouveau du grec. Aussi deux amples tables l'une pour l'interpretation des propres noms, l'autre en forme d'indice pour trouver plusieurs sentences & matieres*, Neuchâtel, Pierre de Wingle, 1535. [4]

moyenne ou faible, contrastant avec une absence de ponctuation à l'intérieur des lignes. C'est notamment le cas dans la traduction de Segond, qui ponctue toujours en fin de ligne, et exceptionnellement en milieu de ligne[1609]. Nous avons montré, dans le chapitre sur la compréhension du genre littéraire du Cantique, comment la disposition du texte en lignes correspond chez Segond à l'analyse des parallélismes dans le texte, découpés à peu près systématiquement en fonction des *ṭe'amim* pausaux ; il semble que chez lui, la ponctuation soit également une façon de prendre en compte les *ṭe'amim* du Cantique. Nous reviendrons sur ce point un peu plus loin. Segond présente l'exemple d'un cas quasiment systématique de coïncidence dans le texte français de la ponctuation et de la prosodie, relevant de plus d'une analyse des textes sources, la ponctuation ayant chez lui ainsi un véritable rôle traductif de transcription des *ṭe'amim*. L'usage de la ponctuation comme marque des unités sémantiques et poétiques internes aux versets atteint chez Segond un systématisme assez extrême, qui n'est pas partagé par les Bibles disposant le texte du Cantique en lignes. Le tableau suivant présente la traduction de Ct 8,6[1610] dans quelques Bibles intégrales, toutes fondées sur un examen rigoureux du texte hébraïque. On voit que si la disposition en lignes montre une certaine récurrence, la ponctuation n'est pas pour autant identique.

Traducteur	**Traduction de Ct 8,6**	**Observations sur la ponctuation**
Bible de Jérusalem (1956, [160])	Pose-moi comme un sceau sur ton cœur, comme un sceau sur ton bras. Car l'amour est fort comme la Mort, la jalousie inflexible comme le Shéol. Ses traits sont des traits de feu, une flamme de Yahvé.	- Non concordance verset/phrase - Concordance phrases/ *ṭe'amim* principaux : la ponctuation forte semble marquer l'articulation rythmique du verset - Non concordance ponctuation faible/ *ṭe'amim* : les virgules soulignent la répartition en ligne, effectuée selon des critères sémantiques *a priori*.
Bible de la Pléiade (1959, [161])	Mets-moi comme un sceau sur ton cœur, comme un sceau sur ton bras, car l'Amour est fort comme la mort, la passion est violente comme l'enfer, ses étincelles sont des étincelles de feu, une flamme divine !	- Concordance verset/phrase - pas de ponctuation interne aux lignes - ponctuation uniforme : virgules à la fin des lignes - verset non-représentatif de l'ensemble de la traduction : ailleurs, fréquents versets traduits en plusieurs phrases ; fréquente absence de ponctuation en fin de ligne. D'où : traduction ne fondant pas la ponctuation sur un système.
TOB (1976, [184])	mets-moi comme un sceau sur ton cœur, comme un sceau sur ton bras. Car : Fort comme la Mort est Amour ; inflexible comme Enfer est Jalousie ; ses flammes sont des flammes ardentes :	- Non concordance verset/phrase - systématique ponctuation en fin de ligne - variété de la ponctuation moyenne, non fondée sur une reproduction des *ṭe'amim*. - mise en valeur du « Car » isolé en une ligne : reproduit le *meteg* sur le כִּי du texte hébreu. - représentatif de la ponctuation dans

[1609] Ct 8,6 y est traduit ainsi (Le reste de la traduction est à l'avenant) :
Mets-moi comme un sceau sur ton cœur,
Comme un sceau sur ton bras ;
Car l'amour est fort comme la mort,
La jalousie est inflexible comme le séjour des morts ;
Ses ardeurs sont des ardeurs de feu,
Une flamme de l'Eternel.

[1610] Nous choisissons ce verset à cause de sa longueur, susceptible de faire apparaître une variété importante dans la ponctuation des traductions françaises ; nous consacrerons la dernière section du douzième chapitre à l'analyse, notamment terminologique, des traductions de ce verset.

	un coup de foudre sacré.	l'ensemble de la traduction (en fin de ligne, parfois en milieu, n'est pas reproduction d'un système du texte source, mais plutôt vise à la clarté de l'élocution du texte français)
Bible intégrale de Chouraqui (1985, [198])	Mets-moi comme un sceau sur ton cœur, comme un sceau sur ton bras. Oui, l'amour est inexorable comme la mort, l'ardeur, dure comme le Shéol. Ses fulgurations sont fulgurations de feu, flammes de Yah !	- Lignes assez longues - Passage à la ligne après *atnah* et *zāqef qāton* - Concordance lignes/*ṭe'amim* ; non-concordance ponctuation/*ṭe'amim* - Non-concordance verset/phrase - Ponctuation interne aux versets.

L'utilisation de la ponctuation dans ces quatre traductions témoigne de logiques assez diverses, alors qu'à première vue – y compris visuellement – elles semblent plutôt semblables. C'est là une preuve de l'intérêt d'un examen en détail des traductions. Ici, l'usage de la ponctuation, même si on peut toujours considérer qu'il va dans le sens d'un soulignement des unités sémantiques et poétiques du verset, relève de postures traductrices très variables. En effet, certaines sont fondées sur la traduction de ce qui dans le texte source est assimilable à une forme de ponctuation – les *ṭe'amim* – (la BJ semble faire coïncider les phrases françaises avec les portions du texte hébreu délimitées par les accents *atnaḥ* et *zāqef qāton*. D'autres en revanche sont fondées sur des critères qui semblent davantage relever de la lisibilité du texte français. L'usage de la ponctuation dans la TOB est ici à mettre au compte de ce qu'on pourrait appeler les orientations ciblistes de cette traduction.

L'exemple de l'usage de la ponctuation dans la TOB montre comment une ponctuation qui en apparence semble avoir pour fonction de mettre en évidence les unités sémantiques et poétiques du texte peut relever également d'une volonté de rendre expressif le texte français, et d'en faciliter la lecture, indépendamment de l'articulation du texte source. On voit bien ici comment la frontière entre les deux usages de la ponctuation distingués ici est ténue, et comment dans une traduction donnée, la ponctuation peut relever des deux logiques, soit alternativement, soit simultanément (par exemple quand la ponctuation moyenne ou faible abonde à l'intérieur d'un cadre global respectant une équation entre verset et phrase).

b- Usage rhétorique de la ponctuation. Ambigüité du point d'exclamation

C'est donc avec prudence qu'il convient d'aborder l'autre type d'usage de la ponctuation que l'on pourrait appeler un usage rhétorique : la ponctuation en français n'est pas le reflet d'une ponctuation du texte source, mais résulte d'une volonté du traducteur de présenter un texte français articulé, voire expressif. On peut considérer que l'on a affaire à un tel type de ponctuation lorsque l'on rencontre dans les textes français une abondante ponctuation, notamment des points d'exclamation et des points d'interrogation en dehors des passages où les textes sources comportent respectivement impératif et interrogation.

Faute de pouvoir, dans le cadre que nous nous sommes fixé, mener une exploration exhaustive sur l'ensemble de notre corpus, nous nous contenterons dans un premier temps d'évaluer l'époque d'apparition des points d'exclamation et d'interrogation, et la mesure dans laquelle il en est fait un usage rhétorique, à l'aide de sondages menés dans les relevés des traductions des versets que nous confrontons au chapitre suivant[1611]. À ce titre, le verset 1,2

[1611] Il s'agit des versets 1,2 ; 2,1 ; 6,12 ; 7,3 ; 8,6-7.

est intéressant, dans la mesure où le verbe à l'inaccompli ישקני [yišāqēni] est souvent traduit par un subjonctif à valeur d'impératif[1612] en français (« qu'il me baise »).

Il faut attendre la traduction d'Ostervald, publiée en 1744, pour trouver en Ct 1,2 un point d'exclamation entraîné par l'usage du subjonctif impératif[1613]. Auparavant, on relève certes deux exemples de points d'exclamation[1614], mais ils interviennent dans des paraphrases, chez Charles Cotin[1615], et chez M. de la Bonnodière[1616]. Il faut en fait attendre le milieu du XIX^e^ siècle, avec les traductions de la Bible de Lausanne, de Lazare Wogue, de Renan entre autres, pour que le point d'exclamation soit utilisé couramment en dehors d'un usage essentiellement rhétorique. Avant cette époque en effet, et quand bien même les traducteurs rendaient ישקני [yišāqēni] ou *osculetur* par un subjonctif impératif, le point d'exclamation n'était pas utilisé[1617].

L'apparition, au sein de notre corpus, de l'usage expressif voire rhétorique des points d'exclamation et d'interrogation précède donc de près de deux siècles l'utilisation courante du point d'exclamation en lien avec l'impératif. L'apparition de l'usage expressif et rhétorique de la ponctuation se fait par ailleurs dans un contexte spécifique : celui des paraphrases et des traductions séparées du Cantique versifiées. Cela apparaît clairement dans le tableau suivant, qui présente les premières traductions de Ct 1,2 à utiliser le point d'exclamation, et effectue une courte synthèse sur l'usage de la ponctuation dans la traduction.

Traducteur	**Traduction de Ct 1,2**	**Commentaires sur la ponctuation**
Cotin (1662, [30] Paraphrase en vers.	Qu'il me donne un baiser de sa Divine bouche, Mais le voicy qui vient : que sa grace me touche ! Que son air est charmant, il me cherche en tous lieux ; Et le feu de son cœur éclate dans ses yeux.	- usage expressif de la ponctuation : exclamation qui est un ajout paraphrastique. - la paraphrase en vers de Cotin fait un usage très abondant de la ponctuation expressive, et notamment des interrogations rhétoriques.

[1612] D'autant que le *osculetur* de la Vulgate a ouvert la voie à cette lecture. Il est également possible de traduire la forme hébraïque par un futur français : « il me baisera ».

[1613] *La Sainte Bible, qui contient le Vieux et le Nouveau Testament […]*, Neufchatel, de l'imprimerie d'Abraham Boyve, 1744 [54]. Ostervald traduit en effet : « Qu'il me baise des baisers de sa bouche ! car tes amours sont plus agréables que le vin. »

[1614] Les autres versets étudiés témoignent quant à eux d'une apparition plus tardive du point d'exclamation, toujours dans un usage expressif.

[1615] Charles Cotin, *La Pastorale sacrée, ou périphrase du Cantique des cantiques selon la lettre. Avec plusieurs Discours et Observations*, Paris, Pierre Le Petit, 1662. [30]. Cotin, dans la traduction, met « Qu'il me baise du baiser de sa bouche, car tes mammelles sont meilleures que le vin. » ; dans la paraphrase versifiée apparaît cependant l'exclamation, non tant du reste pour traduire l'impératif que pour souligner l'exclamation de « l'Epouse » :
« Qu'il me donne un baiser de sa Divine bouche,
Mais le voicy qui vient : que sa grace me touche !
Que son air est charmant, il me cherche en tous lieux ;
Et le feu de son cœur éclate dans ses yeux. »

[1616] L'usage du point d'exclamation est en tout point semblable chez Monsieur de la Bonnodière (*Le Cantique des cantiques, pastorale sainte*, Caen, Guillaume Richard Poisson, Imprimeur et Libraire, 1708. [44]) : « Que par un saint baiser de sa divine bouche/
Mon Bien aimé réponde à l'amour qui me touche.
Que cet amour* est doux ! qu'il est delicieux !
Quels vins, & quels parfums sont aussi precieux ! »

[1617] Il serait intéressant de s'interroger sur l'usage du point d'exclamation dans la littérature profane d'une part, et dans la traduction des ouvrages profanes d'autre part. S'il s'avérait que le point d'exclamation était déjà utilisé avant 1850 en accompagnement de l'impératif, ce qui est plus que problable, alors l'absence de cette ponctuation en Ct 1,2 témoignerait d'un écart entre les traductions du Cantique et la pratique courante de la ponctuation dans la littérature française et la traduction en français.

M. de la Bonnodière (1708, [44]) Paraphrase en vers.	Que par un saint baiser de sa divine bouche Mon Bien aimé réponde à l'amour qui me touche. Que cet amour* est doux ! qu'il est delicieux ! Quels vins, & quels parfums sont aussi precieux !	- usage expressif de la ponctuation : exclamation qui est un ajout paraphrastique. - NB : pas de point d'exclamation après le subjonctif impératif. - cette paraphrase en vers fait un usage fréquent des interrogations et exclamations rhétoriques.
Voltaire (1760, [57']) Paraphrase en vers.	Que les baisers ravissants De ta bouche demi close, Ont enchanté tous mes sens ! Les lis, les boutons de rose De tes deux globes naissants, Sont à mon âme enflammée Comme les vins bienfaisants De la fertile Idumée	- ponctuation dans le cadre d'une exclamation relevant de la paraphrase. - cette paraphrase en vers fait un usage fréquent des interrogations et exclamations rhétoriques.
Mallet de Chilly (1854, [76]) Traduction en prose.	Donne-moi un baiser, oh ! donne-moi un baiser, toi qui trouves l'amour préférable au vin.	- exclamation renforçant l'expressivité du verset, non liée à l'impératif. - la traduction de Mallet de Chilly abonde en ponts d'exclamations d'usage similaire.
Savary (1860, [84]) Traduction en vers.	Ah ! donne-moi, de ta lèvre charmante, Un baiser,… doux comme un vin attendu ! Tes parfums sont ceux de la menthe ; Ton nom, c'est parfum répandu !	- exclamations renforçant l'expressivité du verset, non liées à l'impératif. - la traduction de Savary abonde en points d'exclamations d'usage similaire.

De ces quelques exemples, sélectionnés à partir des relevés effectués en vue de la confrontation des traductions de Ct 1,2, nous dégageons plusieurs interprétations.

Il semble, à la lecture de ces exemples de traductions de Ct 1,2 utilisant le point d'exclamation, qu'elles soient représentatives des traductions qui recourent à la ponctuation à des fins expressives, à travers l'usage de l'exclamation (qui s'exprime notamment par des interjections soulignant l'intensité de l'émotion du locuteur notamment), ainsi que des questions rhétoriques[1618]. La ponctuation n'a pas, dans ces traductions, le rôle de mise en évidence de l'articulation interne des versets que nous avons analysée plus haut (même s'il n'est pas exclu dans ces traductions de trouver, ponctuellement, une équation verset = phrase). La ponctuation n'est alors pas fondamentalement liée à la lecture du texte source, mais elle est plutôt à mettre en lien avec une stylistique du discours direct, qui s'applique sur le texte français, et, dans une certaine mesure, indépendamment des textes sources.

Singulièrement, c'est d'abord dans les paraphrases, et spécifiquement dans les paraphrases en vers, que l'usage expressif de la ponctuation fait son apparition ; il gagne ensuite le terrain des traductions séparées du Cantique des cantiques. Le relevé présenté dans le tableau ci-dessus semble en effet indiquer une grande méfiance des traducteurs des Bibles intégrales envers l'usage expressif de l'exclamation et de l'interrogation. Il faut néanmoins modérer cette impression, dans la mesure où la consultation des Bibles intégrales de la fin du XVII^e^ siècle et XVIII^e^ siècle (Bible de Port-Royal, Bible d'Ostervald, peut-être surtout Bible de Le Cène) montrent un recours non négligeable aux points d'exclamation et d'interrogation. L'usage qui en est fait est cependant légitimé par les marques de l'exclamation ou de l'interrogation présentes dans le texte source.

[1618] Cotin met ainsi par exemple dans sa paraphrase, en Ct 5,3 : « Les iray-je salir ? qu'est-ce que vous avez ?/ Que me demandez vous ? que faut-il que je face ? », ce qui revient à accumuler les interrogations là où le texte de départ n'en comporte qu'une seule.

Cette méfiance semble s'atténuer au fil du temps. Ainsi certaines traductions intégrales de la Bible, particulièrement soigneuses de la lisibilité et de l'expressivité du texte français, font dans la traduction du Cantique un usage occasionnel du point d'exclamation afin, sans doute, de souligner l'intensité de la parole du locuteur concerné. On trouve un tel usage de la ponctuation entre autres chez Crampon[1619], dans la Bible de Jérusalem[1620], dans la Bible en français courant[1621] ou encore dans la Bible parole de vie[1622]. Ces deux dernières traductions, qui suivent au moins en partie la théorie de l'équivalence dynamique, témoignent ainsi de ce qu'on pourrait caractériser comme une forme de ciblisme ; on voit à travers les exemples de la Bible de Jérusalem, et surtout de la Bible de Crampon, que cette utilisation cibliste de la ponctuation n'est pas pour autant réservée à des traductions dont le projet de traduction est manifestement orienté vers la recevabilité du texte français.

c- Absence de ponctuation

Les traductions françaises du Cantique des cantiques entièrement dépourvues de ponctuation sont relativement rares. Nous n'en relevons que sept, qui sont les suivantes : Anonyme (1481 ca, [1]) ; Meschonnic (1970, [177]) ; Ceronetti traduit par Devoto et Van de Velde (1989, [203]) ; Renoux (2000, [226]) ; Bible des écrivains (2001, [232]) ; Cadiot et Beder (2002, [234]) ; Cholodenko et Berder (2002, [235]).

La première de ces traductions est à distinguer des six autres : elle paraît en effet à l'époque où l'usage de la ponctuation dans les ouvrages imprimés est encore inexistant ; l'absence de ponctuation ne relève donc pas d'un choix du traducteur.

Les six autres traductions ont en commun plusieurs choses. D'une part, il s'agit de traductions récentes, voire très récentes, les quatre dernières étant publiées dans les dix dernières années de la période couverte par notre corpus. D'autre part, elles sont toutes disposées en lignes, et font usage de nombreux blancs rythmant la lecture du texte. Deux traducteurs ou équipe de traducteurs justifient ce choix. Nous avons analysé comment Henri Meschonnic[1623] détaille son système de prise en compte des *ṭe'amim* : l'absence de ponctuation dans sa traduction du Cantique (qui est au diapason de toutes ses traductions bibliques sur ce point) est due au renoncement à une transcription des *ṭe'amim* par la ponctuation française, la traduction se fondant du reste sur les innovations de la poésie française (vers libre, usage du blanc, absence de ponctuation préexistent). Michel Berder exprime quant à lui le choix de la quasi-absence de ponctuation dans la traduction rédigée avec Marc Cholodenko en des termes relativement voisins :

[1619] A. Crampon traduit ainsi Ct 4,15 sous la forme d'une exclamation, ce que n'exige absolument pas le texte hébreu : « Source de jardins,/ puits d'eaux vives, ruisseau qui coule du Liban ! » (*La Sainte Bible*, Paris, Rome, Tournai, Société de Saint Jean Evangéliste, Desclée, Lefebvre et Cie, 1894-1904. [123])

[1620] La Bible de Jérusalem comprend également Ct 4,15 comme une exclamation : « Source des jardins,/ puits d'eaux vives,/ ruisseaux dévalant du Liban ! » (*La Bible de Jérusalem*, Paris, les Éditions du Cerf, 1956)

[1621] Dans la Bible en français courant (*Traduction de la Bible en français courant,* Paris, Alliance Biblique Universelle, 1982 [192]), Ct 4,15 n'est pas traduit par une exclamation. D'autres passages similaires le sont cependant, ainsi Ct 2,2-3 : « *(Lui)* Oui, une anémone parmi les ronces,/ voilà ma tendre amie/ parmi les autres filles ! *(Elle)* 3 Un pommier parmi les arbres du bois,/ voilà mon bien-aimé/ parmi les autres garçons ! »

[1622] La Bible parole de vie (*La Bible, parole de vie*, Paris, Alliance Biblique universelle, 2000, [231]) est, de façon surprenante pour une Bible reposant fondamentalement sur les principes de l'équivalence dynamique, relativement économe en exclamations à fonction uniquement expressive, non justifiées par le texte source. On y lit cependant quelques exemples, ainsi en Ct 7,7 : « Tu es vraiment belle,/ tu es vraiment gracieuse,/ mon amour, toi, ma joie ! »

[1623] Voir à ce sujet la dizième section du dizième chapitre, consacrée à la traduction du Cantique des cantiques par Henri Meschonnic.

> Comme dans de nombreux textes de poésie d'aujourd'hui, la ponctuation est quasi absente (à l'exception de quelques points d'interrogation : ainsi en 3 :3) La présentation typographique aide à repérer les unités de sens à l'intérieur de chaque vers. Elle vise à en saisir le mouvement, à la fois pour les yeux et pour la lecture à haute voix.[1624]

C'est également la référence à la poésie contemporaine qui justifie le choix d'une traduction non ponctuée ; un système de blancs y supplée, comme chez Meschonnic, à ceci près que les blancs sont des sauts de lignes, et ne s'insèrent pas à l'intérieur des lignes. Il est intéressant de constater la cohérence des traductions auxquelles collabore Michel Berder, puisque dans la Bible des écrivains[1625] ainsi que dans la traduction séparée du Cantique issue de cette Bible, dans lesquelles Berder traduit le Cantique en collaboration avec Olivier Cadiot[1626], le Cantique n'est pas non plus ponctué, mais le texte est rythmé par des blancs. Cela relève semble-t-il d'un choix des deux traducteurs, et non d'une consigne éditoriale d'ordre général, dans la mesure où l'on ne peut pas observer de choix systématique valable sur l'ensemble de la Bible des Ecrivains[1627].

La dernière traduction non ponctuée est celle d'Henri Renoux[1628]. Elle se caractérise également par un usage des blancs typographiques, qui semblent se substituer à la ponctuation. Une influence de Meschonnic sur Renoux est probable ; Renoux a lu Meschonnic, qu'il mentionne dans la préface[1629]. Néanmoins, là où l'usage des blancs chez Meschonnic et chez Berder et ses collaborateurs était un moyen de prise en compte des *ṭe'amim*, chez Renoux les blancs semblent avoir une fonction plus simplement visuelle, et sont à rapprocher de la pratique de la calligraphie – l'ouvrage en effet a pour principale raison d'être la publication de calligraphies hébraïques et arabes du texte du Cantique ; le texte français, qui n'est pas une traduction intégrale du Cantique même si l'essentiel est traduit, vient traduire les extraits calligraphiés, et figure en bas de page, sous les calligraphies.

3- La prise en compte des ṭe'amim

a- Prise en compte ponctuelle du rôle syntaxique des *ṭe'amim*

Un premier degré dans la prise en compte des *ṭe'amim* dans les traductions du Cantique, comme du reste de l'ensemble du texte biblique, consiste à prêter attention à leur rôle syntaxique. Le fait qu'il existe deux sortes de *ṭe'amim*, disjonctifs et conjonctifs, a pour

---

[1624] Michel Berder, *Le Chant, traduction du Cantique des cantiques*, Paris, Bayard, 2003, p. 22.
[1625] *La Bible*, Paris, Montréal, Bayard, Médiaspaul, 2001. [232]
[1626] *Le Poème, traduction du Cantique des cantiques*, Paris, Bayard ; Médiaspaul, Montréal, 2002. [234]
[1627] En effet, les livres poétiques, ou du moins les livres traduits en lignes dans cette Bible, font état d'un degré de ponctuation variable (beaucoup de points d'interrogation dans Job, beaucoup de tirets dans les Proverbes, quasi absence de ponctuation dans les Psaumes) ; des livres traditionnellement traduits en prose ou en versets, comme les Nombres, sont rendus en lignes… Autant chaque livre semble souvent être traduit en suivant des critères de ponctuation cohérents, autant l'ensemble de la Bible témoigne d'une multiplicité de systèmes disparates, ce qui tendrait à signifier que les équipes de traducteurs ont eu toute liberté dans le choix de la ponctuation, et par ailleurs, que les traducteurs de cette Bible ont atteint un degré d'innovation et d'expérimentation en général absent des Bibles intégrales. C'est peut-être dû au fait qu'un grand nombre de traducteurs ont collaboré à cette Bible, qui en un sens fonctionne comme une collection de traductions séparées.
[1628] Henri Renoux, *Variation sur le chant des chants*, Paris, Éditions Alternatives, 2000. [226]
[1629] La préface commence par ces mots : « Cantique des cantiques, Chants des chants, Poème des poèmes, tous ces titres pour une seule œuvre » ; une note précise pour « chant des chants » : « Titre traduit de l'hébreu par Henri Meschonnic. » Renoux, ouvrage cité, p. 7.

conséquence la mise en évidence de groupements de mots à la fois sémantiques et syntaxiques. La façon sans doute la plus discrète d'accorder une place aux *ṭe'amim* est ainsi de prêter attention dans la traduction à ce découpage interne des versets. Les accents disjonctifs, notamment l'*atnaḥ* et le *zāqef qāton*, indiquent des points d'articulation du texte hébreu, et le passage à une nouvelle unité logique. On peut donc se fonder sur la présence de ces accents pour dégager différents groupes de mots à traduire séparément. À défaut d'étudier systématiquement cette prise en compte des *ṭe'amim* par la syntaxe, nous détaillerons un exemple d'autant plus intéressant qu'il a donné lieu à l'explication détaillée d'un traducteur, André Cherpillod. Il écrit dans l'avant propos de sa traduction :

> Le texte hébreu comprend tous les accents servant à la récitation modulée du texte en synagogue. Il est d'ailleurs à remarquer que certaines erreurs de traduction n'ont pas d'autre cause que l'ignorance ou l'inobservation de la valeur des accents. Les diverses particularités ou anomalies relatives à ces accents sont étudiées en notes.[1630]

De fait, l'appareil de notes dont il accompagne la traduction justifie les choix notamment syntaxiques par le recours aux *ṭe'amim*. La note consacrée au verset 1,4 explique ainsi pourquoi la plupart des traductions françaises[1631] de ce verset, du type « Entraîne-moi après toi, courons ! », sont erronées. Une telle traduction suit l'ordre des mots, elle traduit l'impératif מָשְׁכֵנִי [māšᴱḵēni] par un impératif français, la forme d'inaccompli emphatique נָרוּצָה, [nārūṣāh], par un deuxième impératif à la première personne du pluriel, ce qui est une des traductions possibles. Mais selon Cherpillod, elle est inexacte, parce que une virgule après « après toi », sépare ainsi un premier groupe verbal מָשְׁכֵנִי אַחֲרֶיךָ, [māšᴱḵēni 'ēḥ^{a}reḵā], « entraîne-moi après toi », d'un deuxième, נָרוּצָה, [nāroṣāh], « courons ! ». Or, comme le précise la note de Cherpillod, il y a un accent disjonctif *tifᴱḥa* après מָשְׁכֵנִי, [māšᴱḵēni] « entraîne », et un accent conjonctif *munaḥ* après אַחֲרֶיךָ, ['ēḥ^{a}reḵā], « après toi ». Il faut donc traduire séparément un premier groupe verbal מָשְׁכֵנִי [māšᴱḵēni] puis un second אַחֲרֶיךָ נָרוּצָה ['ēḥ^{a}reḵā nāroṣāh].

La traduction proposée par Cherpillod est « Entraîne-moi, après-toi nous courrons ». Toujours en note de Ct 1,4, il propose le relevé suivant d'exemples « d'autres traductions exactes » :

> Osty (Entraîne-moi, à ta suite courons !), Darby (Tire-moi : nous courrons après toi), la King James Version (Draw me, we will run after thee), Diodati (Tirami, noi corremo dietro a te), Ferreira de Almeida (Leva-me tu, corremos após ti) […][1632]

[1630] André Cherpillod, *Le Chant des Chants (cantique des cantiques)*, Paris, édition de l'auteur, 1989, p. 8-9. [204]

[1631] Traduction du type « Entraîne-moi après toi ; courons ! » (Crampon). Cherpillod cite parmi les traductions erronées « TOB, Segond, Crampon, Bible de Jérusalem, Chouraqui, Moines de Maredsous, Version Synodale, Z. Kahn ».

[1632] André Cherpillod, ouvrage cité, p. 16. On remarque au passage à quel point le travail de Cherpillod ne s'arrête pas à la justification philologique, du reste très précise, de sa propre traduction du Cantique ; son ouvrage, même si ce n'en est pas le but déclaré, opère par ailleurs une évaluation critique des traductions précédentes, non seulement françaises, mais également en de nombreuses langues modernes – dont le polonais et le russe, outre celles que nous citons plus haut. Cela témoigne d'un travail de documentation considérable de la part du traducteur. À ces traductions relativement nouvelles, il faudrait ajouter, parmi les traductions plus anciennes fondées sur l'hébreu, celle d'Olivetan (Tire moy / nous courrons apres toy), Diodati (Tire moi, nous courrons apres toi), ainsi que celle de Charles Le Cène (Tirez moi afin que nous courions après vous). En revanche, nombreux sont les traducteurs qui ne rendent pas compte du *ṭa'am* disjonctif en Ct 1,4. Ainsi Castellion (Tire moi apres toi: nous courrons:), Renan (Entraîne-moi après toi ; courons ensemble.), la Bible du rabbinat (Entraîne-moi à ta suite, courons !).

On voit ici comment la prise en compte des *ṭe'amim* peut se faire par le biais syntaxique, en considérant que font partie d'une même proposition des mots unis par un accent conjonctif, et qu'au contraire deux mots séparés par un accent disjonctif doivent être de même séparés dans la traduction. Cette attention accordée aux *ṭe'amim* ne s'inscrit pas nécessairement dans un système. Il est possible que les traducteurs en effet ne s'intéressent spécifiquement aux *ṭe'amim* que quand la syntaxe du verset sur lequel ils travaillent est particulièrement obscure. Ce n'est du reste que dans des cas comme celui de Ct 1,4, lorsque les discordances des traductions entre elles révèlent une attention de certains traducteurs aux *ṭe'amim*, que l'on peut se rendre compte de la façon dont les traducteurs les prennent en compte.

b- Prise en compte systématique du rôle rythmique des *ṭe'amim*

La prise en compte du rôle rythmique des *ṭe'amim* est en revanche plus aisément perceptible. Elle suppose une transcription des *ṭe'amim*, ou du moins des principaux d'entre eux, par un système qui reproduise, à l'échelle de la traduction française toute entière, la rythmique du texte. Dans la mesure où les *ṭe'amim* marquent l'articulation logique du verset, une solution envisageable pour les prendre en considération dans la traduction est d'adopter un système de ponctuation qui soit le reflet plus ou moins systématique des accents dans le texte hébreu. C'est le cas notamment chez Samuel Cahen, qui semble tenir compte des *ṭe'amim* par l'utilisation de la ponctuation. Les premiers versets de la traduction de Cahen sont ainsi :

> 1 Cantique des cantiques de Schelomô (Salamon)
> 2 Qu'il me baise des baisers de sa bouche, car ton amour est meilleur que le vin.
> 3 Tes parfums sont agréables à l'odorat, ton nom est comme l'huile répandue, c'est pourquoi les jeunes femmes t'aiment.
> 4 Attire-moi vers toi ; nous courrons après toi ; le roi m'a fait entrer dans ses appartements, nous nous réjouirons et nous serons en joie à cause de toi ; nous mentionnerons tes amours plus que le vin ; les hommes droits t'aiment.
> 5 Je suis noire, et (pourtant) belle, filles de Ierouschalaïm (Jérusalem), comme les tentes de Kédar, comme les pavillons de Schelomô.
> 6 Ne me regardez pas (avec dédain), parce que je suis noire, parce que le soleil m'a brûlée ; les fils de ma mère se sont irrités contre moi, ils m'ont placée gardienne des vignes, je n'ai pas gardé ma (propre) vigne.[1633]

Cette traduction se caractérise par une très forte parataxe, et l'abondance de la ponctuation, qui compense la quasi-inexistence des clausules (et, alors…) qui abondent dans la plupart des autres traductions du XIX^e^ siècle. Chez Cahen, l'équivalent prosodique du verset est la phrase ; les points interviennent à la fin de chaque verset, et seulement en fin de verset : ils figurent, en quelque sorte, le *sof pāsūq* qui marque la fin du verset. Les accents *'atnaḥ* et *zāqef qāton* sont rendus indifféremment par des virgules et des points-virgules : Cahen ne hiérarchise donc pas ces accents par l'adoption systématique de la ponctuation moyenne pour

[1633] Samuel Cahen, *La Bible, traduction nouvelle, avec l'hébreu en regard, accompagné des points-voyelles et des accents toniques, avec des notes philologiques, géographiques et littéraires, et les principales variantes de la version des Septante et du texte samaritain. Les hagiographes, tome quatrième : les cinq meguiloth*, Paris, Treuttel et Würtz, libraires, 1848.

l'accent *'atnaḥ*, et faible pour le *zāqef qāton*. Cependant, les articulations rythmiques et logiques sont scandées par la ponctuation française[1634].

Dans des traductions en prose ou en versets, l'utilisation de la ponctuation française (de façon plus ou moins systématique selon que les *ṭe'amim* identiques sont rendus, ou non, par les mêmes signes de ponctuation) semble être la seule façon de transcrire la fonction rythmique des *ṭe'amim*. Il en va différemment pour les traductions en lignes ou vers libres, qui peuvent user de la disposition typographique du texte pour les matérialiser. C'est la solution retenue par Henri Meschonnic[1635]. Sans aller jusqu'au système de Meschonnic, une traduction en vers peut rendre compte de la pause que représentent les principaux *ṭe'amim* en introduisant un alinéa après le mot comportant un *ṭa'am* disjonctif.

Notons toutefois que souvent, les traducteurs constituent leur vers non d'après les *te'amim*, mais d'après les lignes et les blancs qu'ils voient dans le texte hébreu, lorsqu'il est édité en lignes, ce qui est souvent le cas dans les éditions modernes (dans la Bible de Kittel et dans la BhS notamment). Souvent les deux coïncident, mais il y a des cas où, notamment, l'accent *'atnaḥ* n'est pas en fin de ligne dans le cas d'un verset à deux ou plusieurs lignes. C'est le cas du verset 1, 4 que nous avons déjà cité. L'accent *'atnaḥ* est en effet placé très tôt dans le verset, sur le mot נָרוּצָה [nāroṣāh].

Les solutions adoptées par Meschonnic semblent avoir fait des émules, et notamment chez les traducteurs qui se servent des ressources de la poésie française moderne dans leur traduction du *Cantique*. C'est le cas des deux traductions auxquelles a collaboré Michel Berder, dont nous avons vu plus haut qu'elles sont dépourvues de ponctuation. Le système d'alinéas et de blancs prend ici en un sens le relai de la ponctuation. Dans la Bible des écrivains[1636], un système de saut de ligne interne au verset figure les accents *'atnaḥ*, *zāqef gādol* et *zāqef qāton*, tandis qu'un alinéa marque les accents disjonctifs moindres.

Cette disposition a pour conséquence une dilution du texte dans l'espace de la page. La version réalisée avec Cholodenko est relativement plus resserrée, puisque ce n'est pas un saut de ligne, mais une majuscule à la ligne suivante (solution qui était déjà adoptée, en plus du blanc, dans la traduction précédente), qui marque les accents disjonctifs principaux[1637]. Un peu comme chez Meschonnic, on a ici l'idée d'un rythme exprimé tant visuellement que musicalement.

II- La traduction des images, métaphores et comparaisons

Le Cantique des cantiques est un livre biblique particulièrement riche en images, qu'elles relèvent de la métaphore ou de la comparaison. Les divers locuteurs louent leur

---

[1634] On trouve quelques décennies plus tard une similaire attention aux *ṭe'amim* dans la traduction de Segond. Nous avons abordé ce point dans la section consacrée aux traductions du Cantique en lignes ou vers libres : en effet chez Segond les *ṭe'amim* donnent lieu à la fois à un système de ponctuation et à une structure interne au verset en alinéas.

[1635] Voir sur ce point la section consacrée à ce traducteur. Nous y abordons les modalités et les raisons du système de blancs retenu par Meschonnic.

[1636] *La Bible*, Paris, Montréal, Bayard, Médiaspaul, 2001. [232]. Les premiers versets sont traduits ainsi (nous reproduisons un alinéa par une oblique, un saut de ligne par deux obliques, un saut de page par trois obliques) : 1, 1 Poème/ des poèmes// De Salomon///2 Des baisers/ oh des baisers de ta bouche//C'est très bon tes amours de toi/ mieux que le vin/ 3 Comme odeur/ tes parfums sont si bons// Un parfum s'impose c'est ton nom// Voilà pourquoi/ les jeunes filles t'aiment.

[1637] Marc Cholodenko et Michel Berder, *Le Chant, traduction du Cantique des cantiques*, Paris, Bayard, 2003. [235]. Les premiers versets y sont traduits ainsi : 1,1 Chant des chants/ de Salomon/// 1, 2 Il me donnera à boire des baisers de sa bouche/ Tes amours sont meilleures que le vin// 3 Ton odeur un parfum/ et ton nom son odeur exhalée/ te font aimer des filles.

beauté mutuelle, et se comparent fréquemment aux éléments, naturels ou architecturaux, du paysage qui les entoure. Des éléments de comparaisons sont présents dans tous les chapitres du Cantique, des descriptions particulièrement longues et élaborées se trouvent au cœur du livre, dans les quatrième (description de la femme par le locuteur masculin) et cinquième chapitre (description de l'homme par la locutrice).

Les images du Cantique, du fait qu'elles sont un des fondements principaux des lectures allégoriques du texte, ont donné lieu à une abondante littérature exégétique et critique, dont l'analyse dépasse le cadre de notre étude[1638]. Les péritextes des traductions[1639] du Cantique se font l'écho de cet important enjeu exégétique et herméneutique. La question des images, métaphores et comparaison fait en effet partie des points cruciaux de l'interaction entre exégèse et traduction. Quoi qu'il en soit nous ne nous intéresserons à l'exégèse des images du Cantique que dans la mesure où elle affecte la traduction, ou qu'elle dépend d'elle.

1- Variété formelle de l'expression des images dans les textes sources

Non seulement le Cantique est un texte biblique extrêmement abondant en images, mais leur expression, du moins dans le texte hébraïque, est très variée. On peut en effet, selon que les termes de comparaisons sont exprimés ou non, distinguer entre ce que la stylistique occidentale appelle métaphores et comparaisons. D'un point de vue linguistique, ces images prennent quatre formes principales :

- une phrase nominale sans terme de comparaison, comme en Ct 1,15 : עיניך יונים [ʻēynayḵ yōnim] soit littéralement « tes yeux colombes »

- une phrase nominale avec terme de comparaison, comme en Ct 4,5 : שדיך כשני עפרים שני [šᴱnē šāḏayḵ kišᴱnē ʻāfārim] soit littéralement « tes deux seins comme deux faons »

- une structure parallèle utilisant deux termes de comparaisons, comme en 2, 2-3 : נהכשוש בין החוחים כן רעיתי בין הבנות כתפוח בעצי היער כן דודי בין הבנים [kᴱšōšannāh bēyn haḥōḥim kēn raʻyāti bēyn habānōt kᴱtapūaḥ baʻṣē hayaʻar kēn dōḏi bēyn habānim], soit littéralement « comme le lis parmi les épines, ainsi mon amie parmi les filles/ comme le pommier parmi les arbres de la forêt, ainsi mon ami parmi les fils ».

-par la déclaration de la comparaison, comme en 1, 9 : לסתי ברכבי פרעה דמיתיך רעיתי [lᴱsusāti bᴱriḵᴱḇē farᴱʻō dimitiḵ raʻyāti], soit littéralement « à ma jument dans les chars de Pharaon je t'ai comparée ma compagne ».

La traduction de Jérôme dans la Vulgate semble reproduire systématiquement les structures employées en hébreu. Jérôme utilise notamment quasi-systématiquement *sicut* pour

---

[1638] Citons seulement, parmi la bibliographie récente, l'ouvrage de Jill M. Munro, *Spikenard and Saffron. The Imagery of the Song of Songs* (Sheffield, Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 203, Sheffield Academic Press, 1995) ; l'article de Paul Ricoeur, « La métaphore nuptiale », dans *Penser la Bible,* Seuil, 1998 ou encore l'article de Matty Cohen, « Métaphores et autres figures littéraires dans le Cantique des cantiques », paru dans la revue *Graphè*, n°8, 1999 ; l'article de J.-P. Sonnet, « Le Cantique, entre érotique et mystique : sanctuaire de la parole échangée » (*Nouvelle Revue Théologique*, tome 119, n°4, 1997) fait également une large place à l'étude des métaphores et images du Cantique. Robert Alter intitule « Dans le jardin de la métaphore » le chapitre consacré au Cantique dans *L'art de la poésie biblique* (traduit de l'anglais par Christine Leroy et Jean-Pierre Sonnet, Bruxelles, éditions Lessius, 2003). On notera du reste la récurrence impressionnante, dans les titres des études consacrées au Cantique, des images tirées du texte du Cantique. La bibliographie critique contenue dans *Le Signe et le sceau. Variations littéraires sur le Cantique des cantiques* (Genève, Droz, 2010), plus détaillée que la nôtre en la matière, en montre de nombreux exemples.

[1639] Ces péritextes ont à l'occasion des prolongations dans la littérature critique, ou sont précédés de travaux herméneutiques non accompagnés de traductions. L'abbé Feuillet est ainsi l'auteur dans la *Revue Biblique* d'un article intitulé « Les comparaisons littéraires dans le Cantique » (*RB* n° 68, 1961, p. 5-38.)

rendre la préposition hébraïque כ qui introduit la comparaison[1640] ; les phrases nominales sans terme de comparaison sont reproduites en latin[1641] ; les structures parallèles également[1642].

Les usages de la littérature latine permettent une reproduction quasiment à l'identique de la formulation des métaphores et des comparaisons ; ce n'est pas le cas des usages en français. Pendant la majeure partie de la période concernée du moins, utiliser des structures nominales, voire user du même type de répétitions des prépositions introduisant la comparaison en hébreu et en latin, représenterait un écart par rapport aux usages courants en français. D'où une tendance en français d'une part à enrichir (par l'introduction du verbe être notamment), et d'autre part à diversifier l'expression des métaphores et comparaisons. Au final, l'adoption de tournures françaises non calquées sur les textes originaux – dans la majeure partie des traductions françaises du Cantique du moins – semble aller de soi pour les traducteurs. C'est autour d'un autre type de problèmes, non tant linguistiques qu'herméneutiques ou culturels, que se cristallise le discours des traducteurs sur les images du Cantique.

2- Les images du Cantique au prisme des péritextes des traductions

Les péritextes des traductions françaises du corpus accordent une très grande place au discours sur les images du Cantique des cantiques, en bonne part pour justifier des images souvent perçues comme dérangeantes. Les stratégies de justification se développent dans deux sens essentiellement : d'une part, justification des images, métaphores et comparaisons par explicitation des *realia* d'où elles sont tirées ; d'autre part, dans une perspective davantage exégétique, justification des images par leur rôle dans la lecture allégorique du Cantique. Ces justifications ont l'une comme l'autre pour vocation de créer les conditions de la lecture et de la réception du Cantique, dont le traducteur pressent certaines difficultés.

a- Des « comparaisons burlesques » ?

Avant de remonter quelque peu dans le temps, donnons la parole à Paul Claudel :

> Mais parmi tous les traits épars d'une composition énigmatique, que de heurts pour le goût, pour l'intelligence et pour le sentiment d'un poëte professionnel et d'un technicien de l'image ! Tantôt je me trouve déconcerté par des platitudes : comme ces lèvres *qui ressemblent à un ruban rouge,* ce cou *qui ressemble à une tour,* et à une tour *d'ivoire*, par ses seins *qui ressemblent à deux faons jumeaux*, ou par une insistance fatigante sur des idées de parfum et de parfumerie. Tantôt je suis arrêté par de véritables impossibilités, comme *les yeux des colombes* par exemple (la Vulgate parle même de leurs *joues !*) Tout le monde peut cependant remarquer que les yeux des pigeons, ces misérables cocardes jaunes, n'ont rien de spécialement remarquable.

[1640] Ainsi en Ct 4,5 : duo ubera tua sicut duo hinnuli.

[1641] Ainsi en Ct 1,15 (Ct 1,14 dans la numérotation de la Vulgate) : *ecce tu pulchra oculi tui columbarum*, traduction qui cependant pose problème dans la mesure où, si aucun terme de comparaison n'est introduit, l'usage du génitif suppose que les yeux ne sont pas « des colombes », mais « de colombes », comme ceux des colombes. En revanche, en 7,3 (7,2 dans la numérotation de la Vulgate) par exemple, la structure hébraïque est véritablement reproduite : *umbilicus tuus crater tornatilis*.

[1642] Ainsi en Ct 2,2-3 : *sicut lilium inter spinas sic amica mea inter filias. sicut malum inter ligna silvarum sic dilectus meus inter filios* ; Jérôme réussit à reproduire en latin un effet d'écho, qui existe en hébreu à travers la chaîne כ – בין – כן – בין, par la chaîne latine sicut – inter – sic – inter.

> […] Que dire de l'amas inouï d'à peu près qui fait comparer les dents de la bien-aimée à *des brebis tondues, chacune chargée d'un double faix et dont aucune n'est stérile ?* Qu'a à voir cette fécondité ovine avec la beauté d'une dentition ? Que penser de ce *ventre pareil à un monceau de froment, enrichi de saphirs et à qui des lys servent de rempart ?* de ce *nombril pareil à une coupe arrondie* (et je ne cite que la traduction Segond) *où le vin parfumé ne manque pas ?* Et je n'ai rien dit de ces *seins* que dès le premier verset les Septante et la Vulgate attribuent au bien-aimé lui-même. Je ne fais que mentionner les difficultés les plus apparentes.[1643]

Claudel, dans la préface de l'ouvrage qu'il consacre au Cantique, part d'une rude critique des qualités littéraires du texte, oscillant entre platitudes et « impossibilités ». Ce que déplore Claudel, c'est à la fois l'hétérogénéité des comparants et des comparés, et le peu de beauté des comparants, qui louangent bien mal la beauté des comparés. Nous ne nous risquerons pas ici à interpréter les raisons herméneutiques, voire l'intérêt exégétique, de la critique claudélienne de la lettre du texte. Ces propos très forts de Claudel, et qui contrastent avec les louanges habituelles du Cantique, font en réalité écho à une perplexité des traducteurs qui n'a rien de nouveau. Les images du Cantique dérangent bien souvent les traducteurs occidentaux. Voilà quelques exemples, parmi d'autres forts nombreux, de méfiance des traducteurs à l'égard des images du Cantique, énoncés à des époques très diverses. Nous les aborderons dans l'ordre chronologique.

Chez Rodolphe Le Maistre, en 1628, ce n'est pas tant la critique que l'incompréhension face aux comparaisons du Cantique qui s'exprime, dans la dédicace à Jeanne Baptiste de Bourbon :

> Que ainsi l'Epouse est comparee aux Tentes de Cedar, & à la Caualerie de Salomon : Ses cheueus à un troupeau de Cheures : ses dents à un troupeau de Brebis, son col à la Tour de Dauid : son nés à la Tour du Liban : ses yeux aux Piscines d'Hesebon. Et autres telles paraboles, plus dignes de risée en apparence, que d'admiration ou de louange. […]
> Les similitudes au reste si obscures par le retranchement de laqualité, qui fait le corps de la comparaison, que les meilleurs esprits y demeurent confus, et en fuyent la lecture, lesquelles toutefois bien entendues, se trouvent tres-agréables, et fort convenables au subjet.
> I'ay donc icy entrepris de garentir le grand Salomon, & la saincteté de son escrit, des mauuaises & profanes interpretations de l'Ignorance, par une fidele version suiuant la pureté Hebraïque, comm'en chose de telle importance : Et sans penetrer trop auant dedans les obscurités des Allegories, incomprehensibles à l'Esprit humain. […] Consideration qui me donne l'asseurance de le vous présenter : non comme de ma main, mais de celle d'un grand Roy & grand Prophete.[1644]

Le propos de Le Maistre, en publiant une nouvelle traduction du Cantique, semble avoir été de sauver le Cantique des reproches, lesquels semblent par ailleurs justifiés par l'obscurité des « similitudes » et des « paraboles, plus dignes de risée en apparence, que d'admiration ou de louange. ». En d'autres termes, la lettre du Cantique étant susceptible de critique à cause des images du texte, le traducteur se propose de la justifier par l'explication, par la bonne « interprétation ». Cette tension entre apparente inconvenance des images du Cantique et légitimité, sinon de la lettre, du moins de l'esprit du texte, est relevée chez bien

[1643] Paul Claudel, *Paul Claudel interroge le Cantique des cantiques*, Paris, Egloff, 1948. [150], p. 10 dans l'édition plus récente de *Le Poëte et la Bible II 1945-1955*, Paris, NRF Gallimard, 2004.
[1644] Rodolphe Le Maistre, *Cantique des cantiques de Salomon. François, & Latin suyvant l'Hebreu*, Paris, chez Claude Cramoysi, 1628, n.p. [21]

des traducteurs et paraphrastes de l'époque – cette tension légitimant la paraphrase. Ainsi Charles Cotin écrit-il :

> On dira peut-estre que toutes les similitudes du Cantique ne sont pas du tout bien prises, qu'il n'y en ait de fort impropres, & de fort étranges. Par exemple : *Ton sein ressemble à deux fans de Biche qui paissent entre les Lys*. Le plus habile, disoit Platon, est celuy qui sçait trouver la ressemblance dans les choses les plus éloignées, & la difference dans les semblables. Il n'y a pas grand esprit à dire, que cela ne s'entend point, & que cette comparaison est choquante : Mais de trouver en quoy elle est juste, ce n'est pas l'ouvrage de tous.[1645]

Pour Cotin, la compréhension des comparaisons du Cantique est à ce point un enjeu que le deuxième des quatre « discours » qui précèdent la traduction et la paraphrase en vers est intitulé « Du style, & des comparaisons ». Il part ici du même constat que Le Maistre : en apparence, les « similitudes du Cantique ne sont pas du tout bien prises », c'est-à-dire que leur valeur littéraire est pauvre ; voire elles sont « choquantes », dans le sens où elles heurtent le bon goût et la moral. Et pourtant il relève de la tâche du traducteur de les justifier, tâche qui ne peut être accomplie par le lecteur non qualifié pour ce faire : ce n'est « pas l'ouvrage de tous » – d'où la justification de la publication de la nouvelle traduction.

Si pour Le Maistre et Cotin, les comparaisons du Cantique ne sont choquantes qu'en apparence, parce que le réel sens du texte n'est pas le sens littéral, pour Voltaire en revanche le style du Cantique est bien une preuve de l'infériorité littéraire des textes bibliques. Si son *Précis du Cantique des cantiques*[1646], extrêmement court, ne contient pas véritablement de jugement en la matière, les mentions qu'il fait ultérieurement du Cantique sont extrêmement sévères[1647]. Dans l'article « De la littérature des Hébreux », écrit à la suite de la publication par Robert Lowth de *De sacra Poesi Hebraeorum*[1648], il revient plus particulièrement sur le style du Cantique :

> Le langage des Hébreux, comme celui de toutes les nations orientales, est remarquable par la force et la hardiesse des images et des figures ; mais il faut avouer que ce peuple n'avait aucune idée de ce que nous appelons goût, délicatesse, convenance. Leurs allusions fréquentes à la grossesse, à l'accouchement, et à d'autres infirmités du beau sexe, choquent étrangement notre goût et nos mœurs.
> Voyez le *Cantique des cantiques*, ce poème plein de douceur et de grâces. Le début présente un tableau charmant […]. Mais lorsque l'amant compare le cou de sa bien-aimée à la tour de David, ses yeux au soleil et à la lune, ses cheveux à un troupeau de chèvres, etc., cela ne peut être agréable dans aucune langue.[1649]

Voltaire, étant donnée l'entreprise de critique de la Bible qui est la sienne, ne cherche pas à justifier le ridicule des comparaisons du Cantique. Du reste, il est rejoint en cela par plusieurs traducteurs, qui s'ils ne condamnent pas l'ensemble du Cantique comme le fait

---

[1645] Charles Cotin, *La Pastorale sacrée, ou périphrase du Cantique des cantiques selon la lettre. Avec plusieurs Discours et Observations*, Paris, chez Pierre Le Petit, 1662. [30]
[1646] *Précis de l'Ecclésiaste et du Cantique des cantiques*, par M. de Voltaire, à Liège, chez J. F. Bassompierre, libraire, 1759. [57]
[1647] Voir Claire Placial, « Voltaire lecteur du Cantique des cantiques : de la parodie à l'émergence de la critique biblique », à paraître chez Artois Presses Université dans les actes du colloque *Traduire, trahir, travestir*, Arras, avril 2009.
[1648] Robert Lowth, *De sacra Poesi Hebraeorum* [De la poésie sacrée des Hébreux], Oxford, Clarendon, 1753.
[1649] Cité par André Versaille dans *Dictionnaire de la pensée de Voltaire par lui-même*, Paris, Éditions Complexe, 1994, p. 686.

Voltaire, soulignent bien le problème posé par certaines de ses images. Le plus souvent, c'est la discordance des parties du corps et des éléments naturels auxquels ils sont comparés qui est la source des étonnements des traducteurs. Ainsi Bruston (1891, [111]), à propos de Ct 6,4 et de la comparaison de l'instance féminine[1650], s'étonne-t-il : « Quel compliment ! une jeune fille comparée à une ville ! ». Près d'un siècle plus tard, le marianiste René Schweitzer (1968, [174]) s'étonne de ces comparaisons du corps de la femme et du paysage et des éléments architecturaux :

> Sont-ce là des termes habituels du vocabulaire de la tendresse ? Même en tenant compte des coutumes de l'antiquité orientale, aurait-on l'idée de comparer sa femme au Puy-de-Dôme, ou à l'Aiguille d'Etretat (selon l'épaisseur ou la gracilité de sa silhouette), ou son mari au pont de Tancarville ?
> Dans le même ordre d'idées, quelle flatterie bizarre amène l'époux à comparer le nez de son épouse à une tour de forteresse ?[1651]

Ainsi, à travers l'ensemble de l'époque couverte par le corpus, les traducteurs expriment leur méfiance envers ce qui pour eux semble des louanges et compliments paradoxaux. Comment une femme ne se vexerait-elle pas de s'entendre dire que son nez est comme une tour ? L'irrecevabilité du texte dans le temps et la culture contemporains du traducteur suppose, s'il veut prouver l'intérêt d'une traduction qui risque d'afficher les paradoxes perçus dans le texte source, de démontrer que le choc des images du Cantique est une conséquence de sa réception en différé par rapport à sa composition. De fait, les traducteurs condamnant entièrement les images du texte sont bien rares – Voltaire en est un exemple à peu près unique, et il faut comprendre ses critiques dans le cadre de son entreprise de critique – au sens offensif du terme – des textes bibliques. En général en effet, l'énonciation des problèmes posés par les images du Cantique est suivie d'une justification de ces images, soit par le recours à l'idée d'un décalage temporel ou d'une différence de génie des peuples et des langues, soit par l'idée que ces images surprenantes ne peuvent être légitimes que dans le cadre d'une lecture allégorique.

b- Images et *realia* : la question des référents

Une première façon de justifier les images du Cantique consiste à montrer en quoi elles ne sont pas surprenantes, si l'on est au fait des réalités à la fois géographiques et culturelles qui caractérisent le *Sitz im Leben*[1652] du Cantique. Cela revient souvent à justifier les écarts stylistiques du Cantique par le recours à la notion de génie linguistique voire de génie du peuple, déjà abordée plus haut. Calmet trouve tout aussi surprenante que les traducteurs cités précédemment la comparaison de la figure féminine, ou des parties de son corps, avec les éléments architecturaux, mais il l'explique par la différence des habitudes des « Orientaux ». Il écrit en effet, à propos de Ct 7,5[1653] :

[1650] Bruston traduit le verset ainsi : « Tu es belle, mon amie, comme Tirtsa,/ Charmante comme Jérusalem », dans *La Sulammite*, Paris, Fischbacher, 1891, p. 70. [111]

[1651] *Le Cantique des cantiques*, collection « La Bible et la vie », Paris, Ligel, 1968, p. 37. [174]

[1652] Nous reprenons ici le terme clé de l'exégèse de Gunkel (voir notamment *Zur israelischen Literatur und Literaturgeschichte*, zusammengestellt, eingeleitet und herausgegeben von Rüdiger Liwak, Waltrop, Verlag Hartmut Spenner, 2004). L'étude du *Sitz im Leben* (on pourrait traduire l'expression par « siège dans la vie », ou, moins littéralement, « position dans la vie ») consiste à déterminer le contexte sociologique spécifique aux différents genres littéraires de la Bible hébraïque.

[1653] Qu'il traduit ainsi : « Vôtre cou est comme une tour d'yvoire. Vos yeux sont comme les piscines d'Hésébon, situées à la porte du plus grand concours des peuples. Vôtre nez est comme la tour du Liban, qui regarde vers

> La comparaison du nez d'une belle personne à une tour bâtie sur une montagne, est un peu trop forte en nôtre langue : mais les Orientaux ne sont pas si délicats, ni si mesurez dans leurs expressions.

Le commentaire que fait Calmet du Cantique fait une large place à la justification des comparaisons, oscillant entre critique du style du texte, et rappel de la diversité linguistique et culturelle séparant le texte biblique des lecteurs contemporains de la traduction. Il écrit ainsi :

> On y parle souvent de parfums, d'aromates, de fruits, de vin, de jardins, de fontaines. C'étoit tout ce qu'on connoissait de plus délicieux dans le pays. Les comparaisons sont quelquefois un peu guindées, & un peu fortes : mais on doit donner quelque chose au génie des Orientaux, & à la vivacité de l'amour.[1654]

Ou encore, dans le « Discours sur la poésie en général, & sur celle des Hébreux en particulier » qui introduit le quatrième tome et précède la traduction des Psaumes, dans la section du discours concernant le Cantique :

> Les comparaisons y sont très-fréquentes, & sont toutes tirées des choses sensibles, & familières à ceux pour qui on écrivoit ; car les palmes, & les cèdres, les lions, & les aigles sont choses communes en Palestine. C'est pourquoi il ne faut pas juger selon nos idées des autres comparaisons qui nous paroissent moins magnifiques ; il ne faut pas non plus s'imaginer que chaque mot doive être appliqué ; toute la comparaison ne tombe d'ordinaire que sur un seul point, & tout le reste est ajouté, non pour servir à la comparaison, mais pour dépeindre naïvement la chose d'où on la tire : *Vos dents sont comme des brebis fraichement tondues, qui sortent du lavoir. Chacune a deux agneaux, & il n'y en a pas une de stérile ;* c'est à dire, vos dents sont blanches, égales, & serrées.[1655]

L'idée que les comparaisons du Cantique, et les images du texte en général, sont issues des « choses sensibles » entourant immédiatement le rédacteur primordial du texte, et qu'elles n'avaient rien de choquant à l'époque de leur création, deviendra un véritable *topos* dans les péritextes du Cantique. Nous pourrions ici multiplier à l'infini les exemples de traducteurs explicitant les images du Cantique afin de prouver que l'image est moins absurde qu'elle y paraît. Ce qui suit n'est qu'un échantillon.

> **Alphonse Darnault (1849, [75])**
> Cette comparaison s'explique par la coutume des anciens peuples d'Orient de s'oindre tout le corps d'essence aromatique.[1656] [À propos de « Umbilicus crater rotundus », rendu par le traducteur par « Ici une coupe ronde toujours pleine de parfums »]

> **Charles Fretin (1855, [77])**

Damas. », et il commente : « Le Texte à la lettre : *Vos deux yeux sont comme les étangs qui sont à Hésébon, à la porte de Bath Rabbim*. Nous croyons que ce dernier nom signifie la porte qui mène à *Rabbah*, ou *Rabbath Ammon*, nommée autrement *Philadelphie*, Capitale des Ammonites, au nord, & assez voisine d'Hésébon. Si l'on veut prendre les noms de l'original suivant leur signification grammaticale, on peut traduire : *A la porte de la fille de la multitude*. », dans *Commentaire litteral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, Paris, Emery, 1707-1716, ici p. 113. [48]

[1654] Augustin Calmet, ouvrage cité, p. 70 dans le tome 5 de la réédition de 1726.

[1655] *Ibid*., p. xlij.

[1656] Alphonse Darnault, *Le Cantique des cantiques de Salomon*, traduit littéralement de l'hébreu, et précédé de Considérations sur la poésie biblique, Nantes, imprimerie L. Guéraud, 1849, p. 77. [75]

Mais ce qu'on attaque chez notre poète, c'est moins le fond que la forme ; ce qu'on lui reproche, ce sont des comparaisons burlesques, des répétitions monotones, le vague enfin et l'incohérence des idées. […]
Passons aux comparaisons. Elles sont burlesques, dit-on. En quoi ? Le poète les prend dans la nature, autour de lui. Il est vrai que cette façon de parler ne ressemble guère à la nôtre : elle est vive, colorée, toute en images. Que voulez-vous ? Enfant de l'Orient, il s'exprime à la manière de l'Orient. […] Oubliez, s'il se peut, nos habitudes et nos mœurs, laissez-là nos populations actives et industrielles, et transportez-vous, par la pensée, au milieu d'un peuple de pasteurs.[1657]

Albert Réville (1860, [81])
Pour bien apprécier la poésie du Cantique, il faut s'attendre à y rencontrer un genre d'images que notre goût européen moderne ne peut s'empêcher de trouver souvent bizarres. Ce sont surtout les comparaisons dont il est plein qui justifient cette assertion. Ce qui caractérise ce langage figuré, c'est que l'image emprunte sa justesse beaucoup moins à la ressemblance extérieure de la forme ou de la couleur des objets comparés qu'à l'analogie des impressions subjectives causées par ces objets. Ainsi le nez de la Sulamite est comparé quelque part à *la tour du Liban qui regarde vers Damas*. Cette comparaison, si étrange pour nous, a pour *medium* le sentiment d'une chose gracieusement placée au milieu d'objets agréables à la vue. De la même manière, la Sulamite compare à des lis les lèvres de son amant. Un autre caractère
local de ce langage poétique, c'est que les points de comparaison les plus recherchés sont en rapport avec les choses que le goût et les mœurs du pays élèvent le plus haut dans l'estime des habitants. Les eaux fraîches et courantes, les pierres précieuses et surtout les parfums, cette source de jouissance physique à laquelle les Orientaux sont certainement plus sensibles que nous, se présentent à chaque instant à l'imagination du chantre populaire.[1658]

Glaire (1871-1873, [95])
Quant aux comparaisons qu'on rencontre dans le cours de ce livre, et qui peuvent nous paraître d'une exagération poussée quelque fois jusqu'au ridicule, il faut se rappeler qu'elles sont tout à fait dans le goût du génie oriental, et que souvent, si elles nous choquent, c'est uniquement parce que malgré tous les efforts des plus habiles interprètes, nous n'avons que des notions fort imparfaites de la plupart des objets qui font la matière de ces comparaisons.[1659]

Edouard Reuss (1874, [98])
C'est qu'elle [la poésie hébraïque] s'adresse de préférence à l'imagination, et cela à un degré que n'a jamais atteint la poésie classique et qui paraît excessif même à notre romantisme moderne. Sa profusion en fait d'images est proverbiale : et la hardiesse de celles-ci étonne notre goût et est souvent telle, que le traducteur est tenté de les décolorer, de peur de leur voir produire l'effet contraire à celui auquel l'auteur avait visé. Nous ne parlons pas seulement des nombreuses comparaisons destinées à orner le discours, et qui s'entassent quelquefois de manière à fatiguer l'attention, ou du moins à la distraire en rapprochant les unes des autres les combinaisons les plus disparates. Nous avons principalement en vue les métaphores, qui substituent directement l'image à l'objet même qu'elle devait peindre ou auquel elle devait

[1657] Charles Fretin, *Le Cantique des cantiques*, traduction libre en vers, avec le latin en regard. Nogent, Raveau, libraire-éditeur, 1855, p. ix. [77]
[1658] Albert Réville, « Le Cantique des cantiques », dans *Essais de critique religieuse*, Paris, Joel Cherbuliez, éditeur, 1860, p. 211. [81]
[1659] Abbé Glaire, *La Sainte Bible selon la vulgate, traduite en français avec des notes*, Paris, A. Jouby et Roger, 1871-1873. [95]

> donner du relief, et qui ont une tendance prononcée à devenir des allégories, en se continuant, en se décomposant par des applications variées. […]
> D'un autre côté, il faut tenir compte de ce que le peuple israélite, à l'époque qui a dû produire ses modèles littéraires, vivait encore dans des rapports plus intimes avec la nature, tandis qu'ailleurs les règles du goût et de la littérature en général s'établissaient dans un milieu social plus élevé, dans la civilisation des villes. Il en résulte que nous rencontrerons fréquemment des images choisies dans une sphère dont notre goût moderne s'est éloigné, ou à laquelle il ne nous permet de toucher qu'avec une discrétion conventionnelle.[1660]

> **Fillion (1888, [106])**
> [À propos de Ct 8,6] Elle ne veut plus se séparer du Bien-Aimé, auquel elle adhère de toutes les forces de son âme. Cette double pensée est exprimée par la belle et énergique métaphore, *pone me ut signaculum* […] Les Orientaux portent habituellement sur eux leur cachet, soit au doigt sous forme d'anneau, soit suspendu au cou par un cordon ; c'est leur bijou le plus précieux. L'Epouse désire donc être ce bijou pour son Bien-Aimé, et lui être aussi unie que ce cachet l'est à la cire ; elle veut que son image à elle soit gravée sur le bras et sur le cœur du Salomon idéal, afin d'être toujours présente à sa pensée et à ses regards.[1661]

> **Paul Vulliaud (1931, [140])**
> Plusieurs comparaisons du Cantique surprennent notre goût. Un éminent académicien était, notamment, choqué par l'affinité établie entre l'amour et le vin. Un lecteur de poésies orientales se serait moins étonné.
> Les données précédentes [la comparaison avec Tirsah et Jérusalem] sont intéressantes à plusieurs points de vue. Si elles facilitent qu'on estime la qualité originale de certaines comparaisons du Cantique des Cantiques, elles mettent en relief la force permanente de la tradition orientale, lorsqu'il est question de déterminer le genre littéraire de l'ouvrage biblique.[1662]

Il serait possible de multiplier encore davantage les exemples de ce genre. Ils ont en commun plusieurs caractéristiques. Dans tous les cas, les images du Cantique sont perçues comme « burlesques » (d'après les critiques que contredit Fretin qui pense sans doute ici à Voltaire), surprenantes, étonnantes pour « notre goût » (Vulliaud, Reuss), « bizarres » pour « notre goût européen moderne » (Réville), éloignées de « notre goût moderne » (Reuss) : en d'autres termes, elles seraient inacceptables sous la plume d'un poète contemporain. Si on peut les accepter en traduction, c'est à travers l'explicitation de leur genèse, qui, dans les exemples énoncés ci-dessus, repose sur deux axes principaux. D'une part, il est fait appel à la différence des génies des langues et des peuples : ce qui est inconvenant aux yeux des Français ne l'était pas aux yeux des Orientaux. D'autre part, les images du Cantique trouvent une explication rationnelle dans l'étude du cadre spatial du Cantique, et des mœurs de ses personnages. Des rapprochements qui paraissent incongrus au lecteur sont ainsi parfaitement justifiés, aux yeux des traducteurs, par l'identification des référents auxquels renvoient les comparaisons. La comparaison de la jeune femme à une source d'eau vive (Ct 4,15) est due à la préciosité et la rareté de l'eau en Palestine (Réville) ; elle demande à son bien-aimé de la poser « comme un sceau » sur son cœur parce que « les Orientaux portent habituellement sur

[1660] Edouard Reuss, *La Bible, traduction nouvelle avec introductions et commentaires*, par Edouard Reuss, Paris, Sandoz et Fischbacher, Libraires éditeurs, 1874-1879, tome 5, « Poésie lyrique », dans la préface intitulée « la poésie hébraïque », p. 8. [98]
[1661] Fillion, *La Sainte Bible : Texte de la Vulgate, traduction française en regard, avec commentaire*, Paris, P. Lethielleux 1888-1904, ici, note pour Ct 8,6. [106]
[1662] Paul Vulliaud, dans *Le Cantique des cantiques*, préface à la traduction, Paris, L'édition d'art H. Piazza, 1931. [140]

eux leur cachet, soit au doigt sous forme d'anneau, soit suspendu au cou par un cordon ; c'est leur bijou le plus précieux. » Nous reviendrons, à propos de la traduction des *realia*, sur l'importance que prend leur identification dans les traductions et dans leurs péritextes[1663] ; on notera pour l'instant que l'identification des coutumes de l'époque du Cantique est pour les traducteur un des biais de la justification des images – ce qui suppose, du reste, que le rédacteur du texte prenne effectivement les images dans le monde qui l'entoure, et qu'elles soient l'expression d'une forme de réalisme, et non produit de la création et de l'imagination.

Le rapport de ces justifications des images du Cantique avec les traductions est complexe. D'un côté, la nature surprenante des images se révèle pour le lecteur dans la traduction, et la justification de l'image s'effectue *a posteriori* : le traducteur informé explique au lecteur non prévenu qu'il ne doit méjuger le Cantique d'après ses images discordantes pour le goût de son temps ; ce type de justification semble donc préparer la réception de la traduction davantage qu'il n'en conditionne l'élaboration. Cependant, comme nous le verrons dans l'analyse des tendances déformantes, étudiées au prisme de la traduction des images du Cantique, dans certains cas, la réception des images du Cantique, et leur compréhension par les traducteurs en fonction de ce qu'ils estiment tenable ou non, a un impact non négligeable sur les solutions choisies dans les traductions.

c- Les images, voile de l'allégorie

L'explicitation des métaphores et comparaisons par le recours à l'évocation des *realia* palestiniens ne sont pas le seul moyen employé par les traducteurs pour justifier des images surprenantes, voire choquantes. En effet, la lecture allégorique du Cantique permet de rendre compte d'images qui, prises dans un sens littéral, peuvent heurter, mais qui ne choquent plus si elles sont lues comme figure d'un ou plusieurs sens spirituel(s) du Cantique, participant d'une allégorie. Cette légitimation des images bibliques n'a du reste rien de propre au Cantique. L'Abbé Henry, auteur d'un traité intitulé *Eloquence et Poésie des Livres Saints*, fait référence en ces termes à l'abondance des images dans la poésie hébraïque :

> Le second caractère de la poésie hébraïque est d'être figurée. Elle abonde en métaphores, en comparaisons, en allégories, et en prosopopées.
> Les poètes sacrés, dans leur élocution figurée, font presque toujours usage d'images vulgaires, mais s'ils empruntent leurs métaphores d'objets connus, ordinaires et familiers, ils ont soin, dans l'application qu'ils font à des objets étrangers, de suivre un ordre fixe, une sorte de règle déterminée par l'usage.[1664]

De cette abondance d'images, métaphores, allégories, l'Abbé Henry conclut au caractère « figuré » de la poésie hébraïque. Le terme n'est pas innocent : il ne s'agit pas seulement d'une tendance de la langue hébraïque à l'usage des images, mais d'un usage des images en tant que « figures », relais d'un sens non littéral. De fait l'analyse des images le porte rapidement à évoquer le caractère allégorique de la poésie hébraïque :

> Les Hébreux ont recours aux allégories lorsqu'ils veulent animer le discours et réveiller l'attention. On distingue trois sortes d'allégories, l'allégorie simple, la parabole et l'allégorie mystique.
> La première n'est qu'une métaphore continue. La plupart des exemples que nous avons cités rentrent dans cette classe.

[1663] Voir sur ce point la sixième section du chapitre onze.
[1664] Abbé Henry, *Eloquence et Poésie des Livres Saints*, Paris, Jacques Lecoffre, 1849, p. 110.

> La parabole est une similitude qui renferme le récit d'un fait supposé, dont le rapport à une vérité est expliqué, ou du moins indiqué […] L'allégorie mystique consiste à peindre à la fois deux objets, l'un prochain et l'autre éloigné, et dont le premier est la figure du second. Elle est extrêmement favorable à la prédiction des événements futurs, de même qu'à l'expression figurée des plus augustes mystères.[1665]

Les métaphores, les similitudes, les rapprochements d'objets éloignés sont pour l'Abbé Henry les vecteurs de l'allégorie – notons qu'il définit les trois types d'allégorie non tant par leur contenu que par leur style, et les types de figures auxquelles elles recourent. Ces propos d'ordre théorique sont précédés de toute une tradition de lecture allégorique des livres bibliques. Pour ce qui est du Cantique, le lien entre images du texte et allégorie spirituelle est particulièrement important, et est exprimé le cas échéant dans les péritextes des traductions, voire dans les versions mêmes du Cantique dans le cas des paraphrases du Cantique. On en trouve des témoignages très nombreux dans notre corpus ; nous n'en évoquerons que quelques exemples, qui témoignent de la permanence dans le temps de ce lien entre images et allégories. Pierre de Courcelles (1564, [11]), selon un usage qui se répandra très largement dans les Bibles catholiques, fait précéder chacun des chapitres de sa traduction versifiée du Cantique d'une sorte de sommaire qui en expose le sens allégorique, ecclésial dans sa traduction. Voici comment le dernier chapitre est exposé :

> L'Eglise souhaite Iesus Christ estre comme son frere, à fin qu'elle puisse sans danger par luy estre enseignee, & faire mieux la volonté : le suppliant tresaffectueusement de demeurer tousiours avec elle, pour l'incomparable amour & inseparable qu'elle luy porte : pource (dit elle) que nous auons une soeur qui n'a cognu encores la verité, laquelle l'ayant cogneue, peult beaucoup profiter à l'enseigner. En apres par comparaison de la vigne de Salomon qu'il bailloit à garder, elle amplifie le fruict que fera l'Eglise du Seigneur, n'estant point baillee à garder à aultres estrangers, mais elle mesme en ayant soing. Finalement l'Espoux inuite l'Eglise à faire confession de sa foy, qui luy sera fort aggreable & à l'appeler qu'il viene hastiuement à son secours & assistance, où il iouira de bonnes odeurs des oeuures & graces que luy mesme a mises en elle.[1666]

Ce qui nous intéresse dans ce sommaire du huitième chapitre, c'est l'utilisation du terme de « comparaison » non tant pour désigner une réelle comparaison du texte (du type « tes yeux sont comme des colombes », mais pour se référer à un élément de l'allégorie ecclésiale : lorsque l'instance féminine, figure de l'Église, évoque la vigne de Salomon en Ct 8,11, c'est pour Courcelles une « comparaison » avec le « fruict que fera l'Eglise du Seigneur ». Dans une lecture allégorique du Cantique, les références aux *realia* sont elles-mêmes des figures, des métaphores d'objets spirituels, qu'il appartient à l'exégète, parfois identifié au traducteur, d'identifier. Dans ce cadre, les éléments qui dans les textes sources relèvent déjà de la métaphore ou de la comparaison sont des images à double titre, et en appellent à l'interprétation. De fait, l'idée de la métaphore cryptée revient fréquemment dans les péritextes du Cantique. Elle se décline selon des modalités relativement diverses. Chez Faessler et Carillo (1995, [215]), l'idée d'un déchiffrement des métaphores ne suppose pas nécessairement le recours à l'allégorie :

> Mais un travail plus fin sur ce qu'entredit la lettre hébraïque, permet de découvrir en 8,8-14 une sorte de prologue liminaire à l'ensemble du poème où, sous la légèreté

[1665] *Ibid*., p. 120.
[1666] Pierre de Courcelles, *Le Cantique des cantiques de Salomon, mis en vers François selon la verité Hebraïque*, Paris, chez Robert Estienne Imprimeur du Roy, 1564. [11]

> d'une comptine et les subtilités de métaphores sibyllines, l'argument du drame qui va se jouer est entièrement exposé. La fin du texte canonique doit donc être déplacée et comprise telle son début.[1667]

Faessler et Carillo, tout en considérant que le texte reçu est une énigme à décrypter (et la traduction est le lieu de ce déchiffrement), donnent du Cantique une lecture fondée sur le sens littéral, ou du moins historique. Pour ces traducteurs, qui adoptent une lecture dramatique du Cantique, et adhèrent à l'hypothèse du berger, les « métaphores sibyllines » de la fin du texte sont le signe de « l'argument du drame ». Les métaphores sont perçues comme le voile qui couvre le vrai sens du Cantique, c'est leur point commun avec les tenants du sens allégorique du texte.

Les traducteurs qui affirment la nécessité d'une lecture allégorique ou du moins d'un décryptage des images du texte, entretiennent de ce fait un rapport tout particulier aux métaphores et comparaisons du Cantique. D'une part, les métaphores sont perçues comme le signe de la nature allégorique du Cantique ; l'opération herméneutique réalisée est somme toute relativement similaire à ce qui est mené par Faessler et Carillo : il s'agit de reconstituer, sous l'écorce de l'image, le vrai sens du texte. D'autre part, supposer un sens plus élevé que le sens littéral est également un biais possible pour justifier les images du texte, qui prises dans leur sens littéral seraient choquantes. Schweitzer, que nous citions plus haut parmi les traducteurs sceptiques devant les images du Cantique, conclut ainsi :

> Dans le même ordre d'idées, quelle flatterie bizarre amène l'époux à comparer le nez de son épouse à une tour de forteresse ?
> Or tout ceci prendrait une signification bien plus acceptable si l'on admettait que l'Epouse mise en scène cesse d'être une femme ordinaire, mais devient le symbole d'une nation, identifiée avec son territoire et rassurée par ses remparts.[1668]

Littéralement, les images du Cantique manquent de cohérence, mais cette cohérence est acquise par le passage à la lecture allégorique du texte. Les métaphores sont ainsi elles-mêmes la figure d'un sens plus élevé. Pour Schweitzer, le réseau de métaphores architecturales cesse d'être absurde dès lors qu'il caractérise, derrière la figure féminine, la nation d'Israël, comparée à une ville, un peuple. D'un point de vue traductologique, de même que le recours à l'explication naturaliste et historique des métaphores par le recours au génie des langues, la justification des métaphores par le recours à l'allégorie permet de légitimer une traduction qui pourrait heurter le lecteur. On peut néanmoins se poser la question suivante : les traducteurs en arrivent-ils réellement à la conclusion que le Cantique est une allégorie, parce que les images du texte dans la lecture littérale sont insatisfaisantes ? N'est-ce pas plutôt que le parti pris de l'allégorie, décidé *a priori*, par inscription dans la tradition ecclésiale par exemple, les conduit à considérer le sens littéral du texte comme l'écorce dissimulant un sens plus secret, mais également supérieur ? C'est d'autant plus probable au XX^e^ siècle, à l'époque de Schweitzer, que la libération des mœurs d'une part et les développements de la poésie contemporaine ont modifié les conditions de la réception du Cantique des cantiques[1669].

[1667] Marc Faessler et Francine Carillo, *L'Alliance du désir. Le Cantique des cantiques révisité*, Genève, Labor et fides, 1995, p. 7. [215]

[1668] René Schweitzer, ouvrage cité, p. 37.

[1669] À tel point qu'il est fréquent d'entendre des rapprochements entre les images du Cantique et celles des poètes surréalistes. Même si ce rapprochement n'est pas pertinent en soi (du moins s'il conduit à décréter que le Cantique est surréaliste), il témoigne de la création de nouvelles modalités de réception du texte. Une personne de formation littéraire solide, qui lirait pour la première fois le Cantique après s'être imprégnée d'Eluard, pourrait ainsi lire le Cantique à la lumière des surréalistes, et n'être pas surprise outre mesure par des

3- Solutions traductives : la prise en compte des métaphores, lieu d'expression des tendances déformantes.

Les difficultés de traduction des images, métaphores et comparaisons du Cantique sont complexes, dans la mesure où elles combinent une adaptation syntaxique à peu près systématique, et perçue comme nécessaire et allant de soi par les traducteurs, à des enjeux herméneutiques importants, qui concentrent l'essentiel des débats dans les péritextes. Le paradoxe ici est que les enjeux herméneutiques ont un poids tout relatif sur le travail même de traduction, dans la mesure où l'interprétation des images se fait en bonne part une fois la traduction effectuée, ou du moins sans véritable dépendance de la traduction, encore que le rapport temporel entre les deux opérations (traduction puis interprétation ? interprétation puis traduction ?) est variable, et difficilement déterminable.

a- Modification des structures des textes sources et confusion des métaphores et des comparaisons

Une première transformation des images du Cantique par la traduction est représentée par la modification des structures linguistiques exprimant la métaphore ou la comparaison dans le texte source. Ici, la multiplicité des textes sources ne vient pas brouiller la confrontation des traductions, puisque Jérôme reproduit l'alternance de métaphores, rendues par des propositions nominales, et de comparaisons, en traduisant systématiquement la proposition כ par *sicut*. Cette alternance est loin d'être reproduite par l'ensemble des traductions. Les modifications introduites par les traducteurs sont de plusieurs sortes : transformation des comparaisons en métaphores, transformation des métaphores en comparaisons, rupture des structures parallèles dans l'expression de la comparaison. Nous ne présenterons pas de tableau faisant le bilan de chacune de ces modifications, dans la mesure où notre corpus est vaste, et les exemples de comparaisons et de métaphores extrêmement nombreux dans le Cantique[1670] ; nous fonderons notre démarche dans les pages qui viennent sur l'explication d'exemples que nous espérons représentatifs.

Le premier cas de modification est celui de la transformation des comparaisons en métaphores, par suppression du terme de comparaison. On en observe un exemple chez Joüon au début du quatrième chapitre. Joüon (1909, [127]) traduit ainsi :

> 1 Oui, tu es belle, ma bien-aimée ; oui, tu es belle,
> tes yeux sont des colombes,
> à travers ton voile.

---

associations d'images non fondées sur la ressemblance du comparé et du comparant. De fait, comme l'écrit Henri Béhar dans *Réalisme, Surréalisme* (Cahiers du centre de recherche sur le surréalisme, n° XXI, p. 162), certains vers du poème de Breton *L'Union libre* « ne [sont] pas sans évoquer le *Cantique des Cantiques*, déclinaison analogique où les cinq sens sont convoqués. »

[1670] Nous nous heurtons en cela à l'obstacle évoqué par Berman dans *Pour une critique des traductions : John Donne* (Paris, Gallimard, 1995), lorsqu'il estime qu'il est impossible de comparer un grand nombre de traductions. De fait, si nous avons basé ce travail sur le postulat qu'il est possible de mener à bien une synthèse sur un imporant corpus, notamment à cause de l'intérêt bibliographique d'un tel travail, lorsqu'il s'agit d'effectuer des synthèses d'ordre plus directement traductologique, poétique, nous sommes conduits à une méthode fondée non plus sur des confrontations exhaustives, mais sur des choix d'exemples que nous espérons représentatifs.

Tes cheveux sont un troupeau de chèvres
dévalant de la montagne de Galaad.
2 Tes dents sont un troupeau de brebis à tondre
qui remonte du bain :
chacune a sa jumelle,
aucune n'en est privée.
3 Tes lèvres sont un filet de pourpre ;
ta parole est charmante

Si l'on suit cette traduction, on rencontre dans ces trois versets quatre métaphores : les yeux sont des colombes, les cheveux un troupeau de chèvre, les dents un troupeau de brebis et les lèvres un filet de pourpre. Or ce n'est pas ce que propose le texte source hébreu utilisé par Joüon, puisque les comparants traduits par « troupeau » et par « filet » portent en hébreu la préposition introduisant la comparaison, dans les termes כעדר [k^{E}ʿeder] et כחוט [k^{E}ḥūṭ] ; il n'y a qu'en 4,1 dans cet extrait que le texte de départ comporte une métaphore. Ce qu'effectue Joüon ici relève peut-être d'une volonté d'alléger le texte français, la réitération des comparaisons (qui ne s'arrête pas en Ct 4,3 mais continue jusqu'en Ct 4,5) lui semblant trop lourde, trop répétitive, et de fait inacceptable en français. D'après la typologie bermanienne des tendances déformantes, cette transformation des comparaisons en métaphores relève évidemment de l'homogénéisation, puisque c'est à une systématicité dans l'expression des images à l'échelle de Ct 4,1-5 qu'elle aboutit ; mais on peut également y déceler une logique d'ennoblissement (dans la mesure où l'effet de cette homogénéisation est l'évitement des répétitions), ainsi qu'une destruction des rythmes (par substitution de l'homogène à l'hétérogène).

Le deuxième cas de transformation est peut-être plus fréquent : il s'agit de la transformation de la métaphore, qui s'opère selon des modalités diverses culminant dans sa transformation en comparaison, par l'introduction de « comme » ou d'autres termes de comparaison. En voilà plusieurs exemples, classés par ordre croissant de degré de transformation, confrontant des traductions de la deuxième partie du même verset 1,15, dont le texte hébreu est : הנך יפה עיניך יונים [hinnāḵ yāfāh ʿēynayḵ yōnim], rendu dans la Vulgate par « ecce tu pulchra oculi tui columbarum », et que l'on peut traduire littéralement par « te voici belle tes yeux colombes » :

Te voici belle tes yeux des colombes (Cholodenko-Berder, 2003, [235])

que tu es belle ! Tes yeux sont des colombes (Segond, 1877, [100])

ô que tu es belle a tout tes yeux de colombes (Castellion, 1555, [8])

Oui, tu es belle. Tes yeux sont des yeux de colombes (Renan, 1860, [80])

O que vous êtes belle ! Vos yeux sont *comme* les yeux des colombes (Port-Royal, 1700, [40])

tu es belle, ma bien aimée ; tes yeux sont (comme ceux) des colombes (Cahen, 1848, [64])

te voila belle : tes yeux *semblent ceux des* pigeons. (Diodati, 1644, [24])

voici que tu es belle : tes yeux sont semblables à ceux des colombes (Dom Monléon, 1969, [175])

On observe une importante variété dans les traductions de cette même expression. Le tandem Cholodenko-Berder opte pour un quasi calque de l'hébreu. Segond conserve la métaphore, en introduisant tout de même en français le verbe être, selon les normes de l'expression de l'attribut en français. La même structure grammaticale est à l'œuvre chez Renan, qui conserve la métaphore, mais qui change considérablement l'image, puisque les yeux ne sont plus chez lui comparés aux oiseaux, mais aux yeux des oiseaux. Renan, excellent hébraïsant par ailleurs, retient ici la leçon de la Vulgate, peut-être pas tant pour son intérêt philologique que parce que la métaphore présente en hébreu le trouble : comparer des yeux à des oiseaux[1671] ? Castellion, Diodati, Port-Royal et Monléon introduisent également une mention des yeux des colombes, qui deviennent ici le comparant. Dans le cas de Castellion et de Diodati, c'est un véritable choix du traducteur ; dans celui de Monléon et de Port-Royal, il s'agit d'une reprise de la Vulgate qui est la version source. C'est en cela l'image entière qui est affectée.

Ce qui apparaît également dans la séquence des traductions évoquée ci-dessus, c'est la transformation de la métaphore en comparaison. Cette transformation s'opère par l'introduction du mot comme chez Cahen et dans la traduction de Port-Royal. Il s'agit là de deux traductions dans lesquelles les ajouts sont figurés par l'emploi, respectivement, des parenthèses et des italiques, si bien que le lecteur perçoit que le mot « comme » ne figure pas dans les originaux, qui sont respectivement le TM et la Vulgate. Néanmoins les traducteurs ont estimé nécessaires ces ajouts en français. La consultation de l'ensemble de ces versions montre que si Cahen ne transforme qu'exceptionnellement les métaphores en comparaisons, cela s'approche dans la Bible de Port-Royal d'une forme de systématisme[1672]. Enfin, Diodati et Monléon n'introduisent pas non plus une conjonction, mais un verbe conjugué permettant d'effectuer, sinon la comparaison, du moins le rapprochement des images : tes yeux « semblent », « sont semblables ». Ces solutions, dans une certaine mesure, préservent davantage l'image de départ, en évitant la logique comparative peut-être trop franche, et en suggérant de façon plus oblique la similitude, dans le maintien d'une structure attributive. Il n'en reste pas moins que la métaphore disparaît.

[1671] Ce qui est malheureux, c'est que, comme le fera remarquer Claudel, « Tout le monde peut cependant remarquer que les yeux des pigeons, ces misérables cocardes jaunes, n'ont rien de spécialement remarquable » (Paul Claudel, ouvrage cité, p. 10). Dussaud expose également ce problème en ces termes : « Les images sont empruntées à la nature et éminemment concrètes. Le poète dira, ce qui peut paraître osé : « tes yeux sont des colombes », qu'il faut se garder de déformer en « tes yeux sont comme des yeux de colombes », ce qui serait un fâcheux compliment. La colombe est tenue pour une valeur supérieure de la beauté pure, éclatante, d'un charme amoureux irrésistible. Ne disposant pas d'un vocabulaire abstrait et étant doué, par contre, d'un sentiment très vif de la nature, c'est par une comparaison empruntée à la nature environnante, aux choses familières, que le poète traduit sa pensée. Comme cette image se retrouve dans trois des poèmes, il est à présumer qu'elle constitue un cliché poétique ; nous en rencontrerons d'autres. », dans *Le Cantique des cantiques, essai de reconstitution des sources du poème attribué à Salomon*, Paris, éditions Ernest Leroux, 1919, [131], p. 26.

[1672] Ct 1, 12-13 est traduit ainsi : « 12 Mon bien-aimé est pour moi *comme* un bouquet de myrrhe, il demeurera entre mes mamelles. 13 Mon bien-aimé est pour moi *comme* une grape de raisin de cypre dans les vignes d'Engaddi ». On note dans cette traduction une très grande méfiance vis-à-vis des métaphores. C'est d'autant plus intéressant qu'on a reproché à cette Bible l'usage qu'elle faisait des images ; c'est là un des points nodaux des critiques de Bouhours à l'encontre du Nouveau Testament de Mons. Gilles Siouffi, dans son ouvrage *Le Génie de la langue française. Étude sur les structures imaginaires de la description linguistique à l'Âge classique* (Paris, Honoré Champion éditeur, 2010), détaille les tenants et les aboutissants de ces querelles aux pages 306-316. Siouffi écrit de Bouhours : » Tout concourt en définitive à présenter la métaphore comme une invitée forcée dont il faut bien s'accommoder, mais qui ne saurait en définitive faire partie du grand concert de la langue. Pour marginaliser la métaphore, Bouhours utilise bien évidemment le concept d'*usage*, qui devient dans ses mains une véritable machine lancée contre le jeu individuel, mais aussi contre la *potentialité* de la langue. » ; pour ce qui est de la traduction du Cantique, il semble que le traducteur de Port-Royal, que ce soit Sacy ou Pierre Thomas du Fossé, ait témoigné des mêmes réserves que Bouhours.

De ces mécanismes de transformation de la métaphore, nous retiendrons deux choses. D'une part, si la métaphore est transformée en comparaison, c'est sans doute parce qu'en l'état elle semble impossible en français aux traducteurs concernés, pour des raisons autant liées à la notion de génie de la langue qu'à la méfiance vis-à-vis des images du Cantique. D'autre part, on note que ce type de transformation, fonctionnant à base d'ajouts, semble aller de soi dans la plupart des traductions – même si l'usage des italiques ou des parenthèses vient à l'occasion souligner que les termes de comparaison sont absents des textes de départ. Par ailleurs, le classement opéré ci-dessus, allant de la moindre à la plus grande transformation, ne fait pas apparaître d'évolution historique nette. On note cependant que le calque des structures métaphoriques (qui dans l'hébreu ne comportent pas de verbe d'état) n'apparaît que très tard dans le corpus. En revanche l'alternance entre traductions conservant la métaphore sous la forme d'un tour attributif avec verbe être, et de traductions les transformant en comparaisons est présente tout au long de la période étudiée, et ne disparaît pas avec l'apparition de traductions très littérales, exploitant les possibilités imagières de la poésie profane du XX^e siècle.

Si l'on reprend la typologie des tendances déformantes élaborée par Berman, il apparaît que la transformation des métaphores en comparaison relève de la rationalisation, en ce qu'elle semble transformer l'image perçue comme illogique en comparaison, en modifiant au besoin les termes de la comparaison. L'introduction d'ajouts conduit à l'allongement. On peut également parler d'un appauvrissement qualitatif, surtout à la lumière de la définition qu'en donne Berman, quand il parle de « remplacement des termes, expressions, tournures, etc. de l'original par des termes, expressions, tournures, n'ayant ni leur richesse sonore, ni leur richesse signifiante ou – mieux – *iconique* »[1673]. C'est l'idée de « richesse iconique » qui nous intéresse ici, dans la mesure où, dans le passage de « tes yeux des colombes » à « tes yeux sont comme ceux des colombes », c'est non seulement l'image même qui se perd, mais le mode de suggestion de l'image. Pour finir, et c'est de fait « la résultante de toutes les tendances précédentes »[1674], la transformation des métaphores en comparaisons relève de l'homogénéisation.

La transformation, fréquente, des métaphores en comparaisons, et celle, plus rare, des comparaisons en métaphores, sont un premier type de transformation, facilement identifiable des modes d'expression des images du Cantique. Un autre type de transformation, aux contours moins bien définis, est ce que l'on pourrait appeler avec Antoine Berman la destruction des systématismes. Elle est à l'œuvre notamment lorsque les traducteurs introduisent de la variation là où le texte de départ contient des formes récurrentes voire parallèles. Un exemple significatif en est le texte de Ct 2,2-3, dont nous avons expliqué plus haut comment la Vulgate reproduit globalement la structure parallèle à l'œuvre en hébreu[1675]. À nouveau nous en donnons quelques exemples en français, que nous faisons figurer dans un ordre croissant de déformations ou de modifications, et que nous analyserons ensuite.

Cholodenko-Berder, (2003, [235])
Comme un lis parmi les ronces
mon amie parmi les filles
Comme un pommier parmi les arbres de la forêt

[1673] Antoine Berman, article cité, p. 73.
[1674] *Ibid*., p. 75.
[1675] Le texte hébreu est le suivant : כשושנה בין החוחים כן רעיתי בין הבנות כתפוח בעצי היער כן דודי בין הבנים [k^Ešōšannāh bēyn haḥōḥim kēn ra'yāti bēyn habānōt k^Etapūaḥ ba'ṣē haya'ar kēn dōḏi bēyn habānim] ; Jérôme traduit *sicut lilium inter spinas sic amica mea inter filias. sicut malum inter ligna silvarum sic dilectus meus inter filios* reproduisant ainsi les effets sonores et rythmiques de l'hébreu.

mon amour parmi les garçons

Castellion, (1555, [8])
Comm'êt la rose entre les épines, ainsi êt mamie entre les femmes.
Comm'êt le pomier entre les arbres sauvages, ainsi êt mon ami entre les jovenceaux

Charles Le Cène, (1741, [52])
Mon amie est entre les filles, ce que le lis seroit entre les épines
Mon amant est entre les jeunes gens, ce que l'Oranger est entre les arbres d'une forest

Darnault, (1849, [75])
Comme le lis parmi les épines, ainsi ma bien-aimée parmi les jeunes filles !
Tel un oranger entre les arbres des forêts, tel mon bien-aimé parmi les jeunes hommes !

Robert Etienne Thuret, (1860, [82])
Mon épouse, pareille à la fleur du vallon,
Aux épines mêlées,
Brille parmi l'essaim des vierges de Sion.

Comme, au milieu des plants de la forêt sauvage,
Un pommier verdoyant lève un front jeune et frais,
Parmi ceux de son âge
Ainsi mon bien-aimé brille par ses attraits.

Les deux premières traductions citées, celle de Cholodenko et Berder et celle de Castellion, mettent en place un système mimétique du système de départ, avec, dans le cas de Castellion, l'insertion du verbe être. La solution de Le Cène est intéressante : sans traduire les termes introduisant la comparaison, il reproduit en français le parallélisme des deux versets ; Le Cène ne reproduit pas littéralement ce que le texte dit, mais garde dans sa traduction l'effet rythmique du texte source. Darnault quant à lui fait globalement l'inverse de Le Cène : il conserve l'expression de la comparaison, mais varie les termes qui l'introduisent, peut-être afin d'éviter la répétition. Même chose chez Thuret, qui à l'esthétique de la variation ajoute les nécessaires ajouts dûs au mètre et à la rime, si bien que tout rythme et tout système existant dans le texte de départ disparaissent de la traduction française.

Ajoutons à ce bref relevé le constat suivant : la plupart des traducteurs protestants auteurs de Bibles intégrales (notamment Olivetan, Diodati, David Martin, Charles Le Cène, Segond, la NBS, la TOB) conservent le parallélisme dans l'expression de la comparaison.

Il n'y a pas ici à constater d'évolution historique tranchée : à toute époque, les récurrences observées dans les textes de départ ont été conservées dans certaines traductions, transformées dans d'autres, sans qu'on puisse dire par exemple que de la fin du XVII^e^ siècle au début du XX^e^ siècle, période où la notion de génie de la langue avait une influence spécifiquement forte, les traducteurs se soient automatiquement sentis obligés d'introduire de la variation là où dans le texte il y a répétition. Des traducteurs comme Segond, qui se réclament de la notion de génie, vont ainsi respecter les normes grammaticales françaises, mais non nécessairement les usages stylistiques français.

Singulièrement, c'est fréquemment au XX^e^ siècle, alors pourtant que l'on pourrait penser que la traduction littérale y gagne des lettres de noblesse, que des traducteurs, parfois par ailleurs très scrupuleux, introduisent dans la traduction des métaphores une variété terminologique qui semble s'opposer aux répétitions des textes sources. C'est le cas dans la traduction qu'André Chouraqui fait paraître en 1970. On y lit en effet au début du quatrième chapitre :

> Te voici, tu es belle, mon amie, te voici, tu es belle – tes yeux colombes sous ton voile, ta chevelure telle un troupeau de chèvres ondulant sur le mont de Galaad.
> Tes dents semblables au troupeau de brebis luisantes qui remontent de l'abreuvoir – toutes jumelées, nulle solitaire. […]
> Tes deux seins comme deux faons, jumeaux de la biche, en pâture parmi les roses.[1676]

Si Chouraqui, collant en cela à l'hébreu, n'utilise pas de verbe d'état dans sa traduction (d'où un effet poétique certain, et sans doute voulu), en revanche il introduit à travers la multiplication des termes de comparaison (absence dans « tes yeux colombes », puis « telle », « semblables » et enfin « comme ») une variété absente de l'hébreu. Cette traduction fait figure d'exception chez Chouraqui, dans la mesure où en 1975 il traduit systématiquement כ par « comme », et en 1953 et 1985 par « tel ».

Les transformations des métaphores et des comparaisons analysées précédemment relevaient d'un travail sur leur expression, justifié essentiellement par les exigences de la langue française aux yeux des traducteurs. Elles ne modifient pas pour autant le sens des images concernées. Elles correspondent, parmi les tendances déformantes énoncées par Berman, à celles qui touchent avant tout la forme, la construction des textes.

b- Explicitations et atténuation des métaphores

D'autres types de transformation des images du Cantique fonctionnent en revanche différemment : ce sont les solutions traductives conduisant à une explicitation ou à une atténuation des métaphores, travaillant cette fois plus particulièrement sur le lexique. Bien souvent, l'atténuation passe par l'explicitation. C'est ce que l'on constate par exemple à la lecture de la traduction de Peter Pringle et Laurence Muzy (1993, [211]). Les traducteurs, dans l'introduction, se justifient en ces termes d'avoir « atténué » les images du Cantique :

> Il y a certaines images dans les deux versions originales (cabalistique et littérale) qui avaient, sans aucun doute, un sens certain et une grande beauté pour la société rurale de l'époque, comme par exemple la comparaison des cheveux de la bien-aimée avec la laine des chèvres, ou bien de ses dents comparées à un troupeau de brebis qui a chacune une jumelle dont aucune ne manque ! Ces comparaisons sont pour nous, aujourd'hui, complètement dépassées, aussi les avons-nous atténuées.[1677]

Voilà comment ils rendent, dans leur traduction qu'ils appellent eux-mêmes « littérale » (moins en vertu de son rapport à la lettre que parce qu'elle s'oppose à leur traduction cabalistique, que dans une certaine mesure on peut considérer comme une adaptation du texte), le passage auquel il font allusion, en l'occurrence Ct 4,1-2 :

> Ta chevelure est semblable à la toison des troupeaux qui dévalent du mont Galaad.
> Tes dents sont aussi blanches que la laine des brebis qui remontent du lavoir : toutes portent des jumelles et il n'en manque aucune parmi elles.

[1676] André Chouraqui, *Le Cantique des cantiques suivi des Psaumes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, Ct 4, 1-4. [178].
[1677] Peter Pringle et Laurence Muzy, *Le Cantique des Cantiques, une interprétation selon la Qabalah*, Montréal, Louise Courteau Editrice, 1993, p. 24. [211]

Ce qui se passe ici est à rapprocher de ce que l'on évoquait plus haut à propos des traductions du type « tes yeux sont des yeux de colombes ». Outre l'introduction d'une variation dans l'expression des comparaisons, se produit un glissement de la comparaison de la partie du corps féminin à l'animal en entier, vers une comparaison de la partie du corps féminin à la partie du corps de l'animal, ou à la couleur de l'animal. C'est, de fait, une atténuation de l'image, puisque ce sont deux éléments similaires qui sont alors comparés (les cheveux et les poils ; la blancheur des dents et celle des brebis) ; outre cette atténuation, on peut également parler de rationalisation, non tant dans le sens bermanien de recomposition des structures syntaxiques, mais plutôt dans le sens de mouvement de l'étrange vers le rationnel.

Pringle et Muzy présentent pour le traductologue l'intérêt d'exposer les raisons de cette atténuation, mais bien des traducteurs font de même sans s'en expliquer. En voici quelques exemples, tirés ici encore de la traduction de Ct 4,1 :

> **Charles Le Cène (1741, [52])**
> Vos cheveux ressemblent au poil d'un troupeau de Chevres de la montagne de Galaad, qui montent
>
> **Carrières (1741, [53])**
> Vos cheveux sont *longs, doux & unis*, comme *les poils* d'un troupeau de chevres, qui se sont fait voir, en venant de la montagne de Galaad, *où elles se sont engraissées parfaitement*.
>
> **Athanase Taoussi (1919, [132])**
> Tes cheveux longs et luisants ressemblent à des fils de soie.
> Ils sont beaux comme le poil noir soyeux d'un troupeau de chèvres

Il existe sans doute d'autres exemples de cette transformation de la comparaison, qui relève à la fois de l'atténuation et de l'explicitation. Ce que nous constatons par ailleurs, c'est que nous retrouvons une explicitation de Ct 4,1 similaire dans des traductions dissemblables par ailleurs, par l'époque de leur rédaction, leur appartenance confessionnelle, leur rapport à la lettre – celle de Carrière est un commentaire littéral, celle de Taoussi tend vers la paraphrase, mais celle du protestant Le Cène est une réelle traduction.

Une autre modalité de l'atténuation par l'explicitation est celle qui touche non tant le comparant que l'expression même de la comparaison. Les premières comparaisons du quatrième chapitre sont ainsi rendues dans la Bible en français courant (1982, [192]) :

> Derrière ton voile
> tes yeux ont le charme des colombes.
> Tes cheveux évoquent
> un troupeau de chèvres
> dévalant du mont Galaad.
> 2 Tes dents me font penser
> à un troupeau de brebis
> fraichement tondues,
> qui remontent du point d'eau.
> Chacune a sa sœur jumelle,
> aucune ne manque à l'appel.
> 9 Un ruban rouge : ce sont tes lèvres ;
> ta bouche est ravissante.
> Derrière ton voile

tes pommettes ont la rougeur
d'une tranche de grenade.[1678]

Ce passage relève évidemment du phénomène de variation, qui ressort, selon la typologie bermanienne, de la destruction des systématismes. Mais ce qui se joue ici dépasse la simple variation, dans la mesure où les rapprochements entre les parties du corps de la bien-aimée et les éléments naturels ne se font pas dans une simple comparaison, mais à travers la manifestation de la conscience du locuteur, dont l'inscription dans le texte est concrétisée par l'apparition de la première personne au verset 4,2, dans l'expression « me font penser ». En d'autres termes, les traducteurs de la BFC rendent explicite aux lecteurs le fait que les métaphores de Ct 4 fonctionnent par association d'idées, ce qui permet peut-être de rendre acceptable le caractère hétérogène des comparants et des comparés. Outre cela, la BFC dans ce passage fonctionne sur le même principe déjà décrit à propos de la traduction de Pringle et Muzy : là où les comparaisons dans les textes sources confrontent des éléments hétérogènes, la traduction explicite le dénominateur commun au comparant et au comparé (les yeux et les colombes ont en commun « le charme », les pommettes et les grenades, la « rougeur »). Selon la typologie bermanienne, ce qui se joue ici, c'est à la fois la rationalisation, la clarification, la destruction des systématismes, l'appauvrissement qualitatif (le pouvoir iconique des images est bien évidemment, sinon diminué, du moins modifié), et l'introduction de toutes ces modifications a pour corollaire un allongement non négligeable du texte.

c- Les métaphores dans les paraphrases du Cantique des cantiques

Lorsqu'on analyse le traitement des métaphores dans les paraphrases, il convient de distinguer les paraphrases selon le sens littéral des paraphrases selon le sens spirituel, dont le mode de fonctionnement est à ce titre tout à fait spécifique. La paraphrase selon le sens littéral est une solution pour traduire des images particulièrement irrecevables aux yeux du lecteur. Félix Colomb-Brun (1822, [135]), dans la « causerie-prélude » qui précède sa traduction, décrit ce qu'il considère comme la méthode du bien traduire. Il oppose ainsi « méthode littérale » et « méthode paraphrastique », singulièrement à propos des métaphores :

> Bien plus, la transposition des idées et des sentiments dans la forme harmonique, qui est la forme même de la poésie, est, généralement du moins, impossible avec la traduction littérale.
> J'ajouterai que, d'ailleurs, la méthode paraphrastique qui a essentiellement pour but de faire passer d'une langue dans une autre l'idée, le sentiment, l'impression, n'exclut point la possibilité de conserver à une comparaison, à une métaphore, à une hyperbole, ou même à un mot sa saveur primitive et son sens précis.
> Il suffit pour cela, mais il faut, que cet idiotisme ou que ce particularisme d'expression puisse trouver un équivalent dans la langue nouvelle et soit compatible avec la mentalité évoluée des nouveaux lecteurs.
> Sinon, le mot brut, même bien traduit, ne pouvant pas être compris ou n'ayant pas d'équivalent, la traduction tombe dans ce qu'on appelle les *intraduisibles*.
> Ils existent, et c'est folie de s'y heurter.
> Il faut donc, au moins, abandonner le littéral, et paraphraser[1679].

[1678] *Traduction de la Bible en français courant,* Paris, Alliance Biblique Universelle, 1982. [192]
[1679] Félix Colomb-Brun, *La Belle Sulamite, ou Le Cantique des cantiques*. Poème allégorique paraphrasé de la Bible suivant la traduction Sacy-Jager, précédé d'une causerie-prélude. Paris, Librairie Alphonse Lemerre, 1922, p. iv-v. [135]

Il faut ici s'entendre sur le sens que donne Colomb-Brun au mot « paraphrase ». La distinction entre une méthode paraphrastique ayant « pour but de faire passer d'une langue dans une autre l'idée [et] le sentiment » et d'une méthode littérale tend à recouper l'opposition traditionnelle entre traduction du sens et traduction mot-à-mot. La confrontation de la ligne de conduite définie en « prélude » par le traducteur avec sa version du Cantique tend cependant à montrer que sa méthode paraphrastique dépasse effectivement le cadre de la traduction cibliste ou de la traduction du sens, et est réellement de nature paraphrastique dans le sens où elle comporte un bon nombre d'ajouts, non toujours nécessités par les contraintes du mètre et de la rime. Concrètement, les versets 4, 1-2 sont rendus ainsi :

> Tes yeux ont la douceur des yeux de la colombe ;
> Tes cheveux croissent à foison ;
> Ta chevelure épaisse autour de toi retombe :
> Telle une opulente toison.
>
> Tes dents, comme un troupeau tondu de brebis blanches
> Qui, fraîches, montent du lavoir
> Et dont les agnelets escaladent les hanches,
> Sont délicieuses à voir.

La deuxième partie de 4,1 est sous-traduite afin de faire passer à la trappe la comparaison avec les chèvres, sans doute jugée peu flatteuse (c'est alors un intraduisible non linguistique, mais culturel qui est esquivé par le traducteur) ; en revanche 4,2 est non pas tant surtraduit que développé ; les deux premiers vers relèvent en effet strictement de la traduction, les suivants sont un ajout, qui permet d'étendre l'image. Globalement, le reste de la traduction oscille entre légères suppressions et courts ajouts, qui complètent les images du texte source, toujours selon le sens littéral, afin d'en enrichir les images, avec une insistance particulière sur l'effet (de beauté, de fraîcheur) créé. Selon les critères de Berman évoqués plus haut, une telle paraphrase présente ainsi alternativement suppression (4,1) et développement (4,2) de certaines images (Ct 4,1), encore que cette extension du texte en Ct 4,2 ne facilite pas la fulgurance de l'image en question.

Si le développement des images dans la paraphrase de Colomb-Brun se faisait toujours en fonction du sens littéral, par adjonction de détails liés au texte source (de la brebis on passe à l'agneau, etc.), ce n'est pas ainsi que fonctionnent les paraphrases selon le sens spirituel. Ces dernières opèrent une transformation du texte source par insertion au cœur du texte du sens spirituel du texte. Cependant, ce qui est intéressant, c'est la façon dont les paraphrases selon le sens mystique, plutôt que de neutraliser les images en les explicitant entièrement, fonctionnent par substitution d'un élément mystique à l'un des deux éléments de la comparaison selon le sens littéral, ce qui revient à créer de nouvelles images, non nécessairement moins problématiques en terme d'associations d'idées. Ce travail de la métaphore dans la paraphrase est analysé dans l'article que Marie-Madeleine Fragonard consacre à la poésie biblique de Lancelot de Carle. Elle y écrit :

> La femme et l'éloge du corps sont ainsi volatilisés selon une allégorisation suivie, qui non seulement interdit la luxure, mais distille un enseignement de type moral, qu'il s'agisse de l'éloge du corps de l'Epoux […] les cuisses sont des vertus, le ventre la fécondité des conceptions, les seins le « double enseignement » des deux Testaments […].

> Le dessein de déterminer la compréhension du lecteur et de canaliser son désir d'interprétation « empêche qu'on puisse recevoir *les baisiers de sa bouche* sur d'autres joues que celles d'une Eglise » (Engammare p. 140[1680]) […]
> La didactique l'emporte donc sur le plaisir du texte, très au-delà de la simple censure de la sensualité. Pour évoquer cependant la poétique, il nous faut bien constater la mise à mal de morceaux sublimes, où les métaphores charnelles sont écrasées, et le simple lyrisme des litanies effacées.[1681]

Marie-Madeleine Fragonard décrit ici sur le mode de la déploration le traitement que le paraphraste, évêque de Riez, fait subir au Cantique, qui perd, à travers l'introduction du sens spirituel, sa force originelle. Il n'est pas de notre propos d'enchérir ou de contester ce jugement. Ce qui nous intéresse ici, c'est le devenir des images dans les paraphrases selon le sens mystique. À la lecture de la version de Carle[1682], plusieurs phénomènes se manifestent, qui nous mèneront à adopter une autre perspective que celle de Marie-Madeleine Fragonard. Tout d'abord, on constate en bien des endroits que des comparaisons et métaphores des textes sources restent, dans la paraphrase de Lancelot de Carle, des comparaisons et des métaphores. Ainsi tout le début du quatrième chapitre est-il une description de la beauté de l'Église, dont les yeux, les cheveux, les dents sont comparés aux colombes, au troupeaux de chèvres et de brebis, sans qu'un troisième terme mystique vienne directement réorienter l'image charnelle du Cantique[1683]. Le rapprochement opéré par Lancelot de Carle reste entre la partie du corps de la bien-aimée, et l'élément naturel. C'est pour ce genre de raison que nous avons inclus dans notre corpus plusieurs paraphrases du Cantique des Cantiques. En effet, si le paraphraste introduit dans le texte français un certain nombre d'éléments qui ne sont pas dans le texte source, il reste que, dans le cas de Lancelot de Carle du moins, l'ensemble du texte source est traduit dans la paraphrase, qui en rend compte intégralement. En ce sens, la paraphrase relève davantage de la traduction que l'adaptation. La conservation des métaphores en est un signe non négligeable.

La paraphrase a par ailleurs un effet que Marie-Madeleine Fragonard n'évoque pas dans les quelques lignes que nous avons citées : elle est elle-même productrice de métaphores et d'images. En effet, lorsque le texte source quitte le registre métaphorique, pour évoquer le coucher de la figure féminine, sa déambulation dans les champs et les rues, etc., le sens mystique voit là non un coucher et des déambulations, mais la figure de quelque chose (le sommeil de l'âme, la recherche de Dieu, mettons) ; en d'autres termes, les passages non métaphoriques du Cantique sont lus comme des métaphores, et transcrits en tant que tels dans la paraphrase. Ainsi on lit en Ct 3,1 :

> *L'Eglise*
> Dans le beau lict de sapience humaine

[1680] Marie-Madeleine Fragonard cite ici Max Engammare, *Qu'il me baise des baisers de sa bouche*, ouvrage cité, p. 140.

[1681] Marie-Madeleine Fragonard, « Lancelot de Carle, l'institution ecclésiale, la Bible et la poésie », dans *Poésie et Bible de la Renaissance à l'âge classique, 1550-1680*, Pascale Blum et Anne Mantero (dir.), Actes du colloque de Besançon des 25 et 26 mars 1997, Paris, Honoré Champion, 1999, ici p. 177-178.

[1682] *Le Cantique des Cantiques de Salomon, paraphrasé en vers françois par Lancelot de Carle*, Paris, de l'imprimerie de M. de Vascosan, 1562. [10] Les interlocuteurs dans cette paraphrase sont « Christ » et « l'Eglise ».

[1683] C'est ainsi que Carle rend Ct 4,1 (le Christ est le locuteur) : Belle tu es, amie, tu es belle,/ Tu as les yeulx comme une colombelle/ Simples & doulx, & ton bening regard/ Un grand plaisir en l'esprit me depart. Ce qu'ajoute la paraphrase, c'est l'interprétation de l'effet (doux, plein de bonté) du regard, le dénominateur commun des yeux et de la colombelle étant sans doute à chercher du côté de la colombe symbole de la paix et représentation traditionnelle de l'Esprit, ce qui n'est pas là du reste explication, mais complexification de la métaphore, par recours aux symboles iconographiques chrétiens.

Mon cher Espoux ie cerche auecques peine
Parmy l'obscur des ennuyeuses nuicts,
Mais le trouuer nullement ie ne puis.

Lancelot de Carle transforme ici le lit réel en lit métaphorique : la figure féminine ne cherche pas son bien-aimé dans un vrai lit, mais dans « le beau lict de sapience humaine »[1684] ; la sapience étant ainsi à la fois le lieu de la conscience et du sommeil, y chercher Dieu – puisque le bien-aimé est, lui aussi, métaphorique – n'est pas anodin. Quand M.-M. Fragonard écrit « La didactique l'emporte donc sur le plaisir du texte, très au-delà de la simple censure de la sensualité. Pour évoquer cependant la poétique, il nous faut bien constater la mise à mal de morceaux sublimes, où les métaphores charnelles sont écrasées », c'est sans doute vrai, dans le sens où toute mention d'une sexualité humaine est présentée, à l'intérieur du texte même, comme la figure de réalités spirituelles.

Mais la réciproque est également vraie : si les images charnelles du Cantique sont, dans les paraphrases selon le sens spirituel, perçues comme des figures de réalités plus hautes, plus nobles, plus pures, cette seconde métaphorisation par la paraphrase a pour corollaire que les réalités spirituelles qui seraient alors le sens profond du Cantique sont décrites de façon extrêmement charnelle, et non sans une certaine sensualité. Lancelot de Carle paraphrase ainsi le début du cinquième chapitre, que nous citerons assez longuement, afin de faire apparaître la pluralité des enjeux qui s'y illustrent :

Mon cher Seigneur, qui seul me reconforte,
Me vient cercher, & ia bat à ma porte,
Pourray-ie bien hors de mon lict sortir,
Quand ie ne fay que de me desuestir ?

Peine ce m'est mon vestement reprendre,
Et si ne doibs plus longuement attendre :
Comment pourray ie encor souiller mes pieds,
Que seulement i'ay ores nettoyez ?

Las ! i'apperçoy ma tarde nonchalance,
Desia sa main par le trou il auance
De l'huis charnel, qui donne empeschement
A son secours & sainct aduenement :

Qui faict desia qu'en l'internel ie sente
De sa saueur une vertu latente :
Desia ie sens esmouuoir mes esprits,
De sa vigueur diuinement espris.

Pour luy ouurir lors ie me suis leuee,
Et de mes doigts pleins de myrrhe approuuee,
I'ay le verrouil des vains desirs touché,
Qui seul auoit mon Espoux empesché.

A peine fut par moy la porte ouuerte,
Que i'appereu mon euidente perte,
Ne voyant point celuy que ie cerchois,

[1684] En ce sens, dans ce passage, la paraphrase réalise ici la mission dévolue aux sommaires, selon l'analyse d'Engammare dans le passage cité par M.-M. Fragonard : elle oriente la compréhension du lecteur dans le sens de l'interprétation ecclésiale.

Bien que le son iouisse de sa voix.

Dont ie senty mon ame toute esmeue,
Ie cerche & iette en maintes parts la veue,
Ie ne le trouue, & l'appelle souuent,
Mais mon propos est emporté du vent.

On remarque dans ce long extrait de la paraphrase de Lancelot de Carle que l'interprétation allégorique affleure, à travers d'une part la terminologie employée pour désigner l'Epoux, également appelé d'un très polysémique « mon Seigneur », et d'autre part l'emploi d'un complément du nom, « les verrouils des vains désirs », qui signifie que le verrou n'est pas un vrai verrou ; cette précision donne – sans mauvais jeu de mot – la clé de l'interprétation de tout le passage ; « vains désirs » et « huis charnel » étant les obstacles à la réunion avec l'Epoux divin. Néanmoins, c'est par un passage d'une réelle sensualité que la chair est condamnée – peut-être également parce que c'est dans la chair que se réalise l'union mystique, la « saveur » étant peut-être à comprendre comme une figure de la communion[1685]. En tout cas, d'un point de vue plus strictement traductologique, ce n'est pas une explicitation des métaphores, une dé-métaphorisation du texte qui se joue, mais au contraire une création de métaphores nouvelles.

L'exemple de Lancelot de Carle nous montre que le traitement des images du Cantique dans les paraphrases ne conduit pas – du moins pas systématiquement – à une explicitation des métaphores et comparaisons existant dans les textes sources.

III- La traduction des appellatifs

Le Cantique des cantiques, de par sa nature dialogique, comporte de nombreux appellatifs. Nous appelons appellatifs, selon la définition qu'en donne Delphine Perret, les termes ou expressions « qui se définissent à la fois par une fonction et par une forme. Lorsqu'un terme du lexique est employé dans le discours pour mentionner une personne, il devient un appellatif »[1686]. Ils sont parfois utilisés au vocatif, mais ce n'est pas systématique ; ils peuvent en effet simplement servir à désigner un tiers absent, sans user d'un anthroponyme. C'est là un emploi très répandu dans le Cantique. Leur prise en compte est tout à fait déterminante dans les traductions. En effet, les appellatifs sont un des indices permettant l'identification des locuteurs ; de plus, la projection du sens allégorique sur le texte se fait fréquemment à travers la traduction ou la glose des appellatifs dans le texte ; plus généralement, les projets de traduction s'y donnent particulièrement bien à voir.

Dans le quatrième chapitre, consacré aux péritextes du Cantique, nous avons établi la liste des traductions de notre corpus comportant en inserts les noms des locuteurs. Nous ne reviendrons pas sur ce point ici, même si nous évoquerons la concordance éventuelle entre l'insertion des noms des locuteurs et la traduction des appellatifs qui figurent dans les textes sources.

[1685] De fait, ce même passage est perçu par Jean Desmarets de Saint Sorlin comme figure du sacrement de la communion. Voir *Le Cantique des cantiques representant le Mystère des mystères. Dialogue amoureux de Jesus-Christ avec la Volonté son Epouse, qui s'unit à luy en la reception du S. Sacrement*, Paris, chez Henry Le Gras, et Jean Roger, 1656. [29]

[1686] Delphine Perret, « Les appellatifs. Analyse lexicale et actes de parole », *Langage*, 5e année, n°17, 1970, p. 112-118, ici p. 112.

1- Les appellatifs dans les textes sources

Le tableau suivant présente les principaux appellatifs dans les textes sources.

Texte massorétique	Septante	Vulgate	Versets concernés
דודי [dōḏi]	ὁ ἀδελφιδός μου	dilectus meus	1,3 ; 1,14 ; 1,16 ; 2,3 ; 2,7 ; 2,8 ; 2,9 ; 2,10 ; 2,16 ; 2,17 ; 4,16, 5,2 ; 5,4 ; 5,5 ; 5,6 ; 5,8 ; 5,9 ; 6,1 ; 6,2 ; 7,10 ; 7,11 ; 7,12 ; 7,14 ; 8,14.
רעיתי [raʿᴱyāti]	ἡ πλησίον μου	amica mea	1,3 ; 1,15 ; 2,2 ; 2,10 ; 2,13 ; 4,1 ; 4,7 ; 5,2 ; 6,3
אחתי כלה [ʾºḥoti ḵallāh]	ἀδελφή μου νύμφη	soror mea sponsa	4,9 ; 4,10 ; 4,12 ; 5,1 ; 5,2[1687]

Les LXX traduisent par un terme qui d'après Bailly signifie « fils du frère » en grec classique ; on peut y voir à la fois une compréhension de דוד [dōḏi] dans le sens d'« oncle », « frère du père », de membre masculin de la famille, attesté par les dictionnaires ; mais ce choix est peut-être également justifié par la volonté de créer une réciprocité avec ἀδελφή traduisant אחתי qui désigne de fait la sœur. La traduction par Jérôme de דודי [dōḏi] par *dilectus* a pour conséquence de créer un effet de correspondance, absent du texte hébreu, entre l'appellatif *dilectus* et la traduction par *dilectio* ou *dilecta* de l'hébreu אהבה [ʾªhaḇāh] en 2,7, 3,5 et 8,6.

Les LXX comme Jérôme dans la Vulgate suivent la structure de אחתי כלה [ʾºḥoti ḵallāh] : ils font porter le possessif sur le premier terme, le second étant en apposition ; par ailleurs le terme utilisé pour traduire כלה [ḵallāh] signifie la fiancée le jour de son mariage, ce qui oriente le texte dans un contexte de noces qui n'est pas nécessairement présent dans le texte de départ.

On mesure à ce relevé l'importance de la parole féminine dans le Cantique, dans la mesure où les appellatifs désignant l'homme, et donc à mettre dans la bouche de la femme, sont plus nombreux que ceux désignant la femme. Quant à ces derniers, ils sont plus diversifiés. Si l'instance féminine appelle l'homme systématiquement דודי [dōḏi], lui répond par רעיתי [raʿᴱyāti], mon amie, ma compagne, ou אחתי כלה [ʾºḥoti ḵallāh], ma sœur fiancée, voire simplement כלה [ḵallāh], voire, si tant est que l'on puisse considérer qu'il s'agit là d'un appellatif, אהבה [ʾªhaḇāh]. D'où, chez certains traducteurs, la tentation de distinguer deux locuteurs masculins, chacun appelant son interlocutrice d'un appellatif différent. Nous reviendrons sur ce point.

2- Les principales traductions des appellatifs

a- Le couple [dōḏi]/ [raʿᴱyāti] ; *dilectus meus/ amica mea*

Nous ne dissocions pas l'étude de la traduction des appellatifs les plus fréquents au sein du texte, dans la mesure où ils servent fréquemment de support à la dénomination des locuteurs principaux – et le cas échéant, à l'insertion de leurs noms en tête de leurs prises de parole ; de plus, les traducteurs introduisent fréquemment une systématicité et une réciprocité

[1687] 5,2 contient les mots אחתי [ʾºḥoti] et רעיתי [raʿᴱyāti] mais pas l'expression אחתי כלה [ʾºḥoti ḵallāh].

dans leur traduction française, alors que les termes dans les textes sources ne sont, ni en hébreu ni en latin, lexicalement parents.

α- Traductions introduisant une réciprocité linguistique

La plus fréquente traduction de ces termes dans notre corpus est celle par les termes « bien-aimé » et « bien-aimé » (avec, en fonction de l'époque et du traducteur, des variantes orthographiques, ainsi que l'usage possible de majuscules). Les traductions concernées sont les suivantes :

[3], [5], [14], [21], [22], [23], [24], [30], [34], [35], [37], [**38**], [39], [40], [41], [47], [48], [51], [52], [58], [61], [62], [64], [65], [66], [73], [74], [75], [76], [89], [92], [94], [106], [108], [109], [112], [114], [121], [125], [127], [128], [129], [136], [139], [140], [142], [143], [152], [154], [155], [156], [157], [160], [162], [163], [**167**], [**168**], [171], [**174**], [**175**], [176], [179], [188], [189], [190], [**200**], [211], [217], [229], [230].

On trouve ainsi, d'après nos relevés, le couple bien-aimé/bien-aimée dans soixante et onze traductions françaises, pour traduire l'hébreu [dōḏi]/ [ra'ᴱyāti] ou le latin *dilectus meus*/ *amica mea*. D'un point de vue strictement linguistique, en faisant abstraction de la tradition, cette traduction peut surprendre, puisqu'elle introduit dans le texte une réciprocité dans les appellatifs qui est absente des textes sources aussi bien latin qu'hébreu. Elle s'explique cependant par plusieurs facteurs. D'une part, « bien-aimé » est une traduction parfaitement recevable de [dōḏi] et de *dilectus*, « bien-aimée » n'est pas un contresens véritable pour traduire [ra'ᴱyāti] et *amica*. D'autre part, les éditions de la Vulgate comportent fréquemment la mention des locuteurs désignés par les termes *sponsus* et *sponsa*, d'où les inserts des noms des locuteurs avec utilisation des termes « l'époux » et « l'épouse » ; traduire dans le texte même *dilectus meus* et *amica mea* par des termes symétriques permet de réaliser dans la traduction la réciprocité à l'œuvre dans les inserts. On peut également se demander si ce choix terminologique n'est pas issu de commentaires ou de gloses françaises antérieures au *terminus a quo* de notre étude. En tout cas, l'utilisation très fréquente des termes « bien-aimé » et « bien-aimée » tend à indiquer l'instauration d'une tradition de traduction, d'autant que c'est souvent par ces termes que les figures masculine et féminine sont désignées dans les commentaires et les péritextes des traductions.

Cette traduction figure dans des publications disséminées sur l'ensemble de la période couverte par notre étude ; la première attestation figure dans la Bible de Lefèvre d'Etaples (1530, [3]), et la dernière dans la traduction du Cantique par Spick (2000, [230]). La concentration de cette traduction varie cependant à travers le temps. Elle est très majoritairement adoptée dans les commentaires et paraphrases selon le sens allégorique, notamment à la fin du XVII^e^ siècle et au cours du XVIII^e^ siècle (notices [34] à [60]).

La majeure partie des traducteurs qui choisissent cette traductions sont catholiques ; cela ne signifie pas pour autant qu'ils le soient tous[1688], ni que tous les traducteurs catholiques optent pour cette solution[1689]. Cependant, on note que, dès Lefèvre d'Etaples, c'est la solution

[1688] Voilà quelques contrexemples : la Bible juive de Cahen (1848, [64]), l'Ancien Testament protestant de Perret-Gentil (1847, [73]), la traduction profane du Cantique par Jules Besse (1907, [125]), la traduction et paraphrase selon la cabale de Peter Pringle et Laurence Muzy (1993, [211]).

[1689] Cela dit, le premier traducteur catholique à n'avoir pas retenu cette leçon semble être, d'après nos relevé, Glaire, dans sa traduction de 1873 [95], ce qui est relativement tardif à l'échelle de notre corpus. Il semble que nous touchions là à une véritable tradition de traduction, et que nous ayons un exemple, non systématique mais

retenue dans la grande majorité des Bibles intégrales. De façon plus surprenante, le binôme « bien-aimé »/ « bien-aimée » est également retenu par la Bible de Jérusalem et par les contributeurs de la BJ ayant produit des les traductions séparées du Cantique[1690], alors même que cette Bible est traduite de l'hébreu et avec une grande attention aux méthodes philologiques.

Dans la liste des traductions ci-dessus, nous faisons figurer en caractères gras certaines traductions, qui se distinguent par l'emploi significatif des majuscules : alors que l'instance féminine est appelée la « bien-aimée », l'instance masculine est quant à elle « le Bien-Aimé » ou le « Bien-aimé ». Cette distinction opérée entre deux formes linguistiques identiques vise à signifier la lecture allégorique du Cantique : le Bien-Aimé est divin, tandis que la bien-aimée ne l'est pas – elle est alors figure de l'âme humaine, en général. La lecture des péritextes des traductions concernées confirme cette orientation allégorique.

D'autres couples terminologiques sont employés pour traduire les appellatifs [dōḏi]/ [ra'ᴱyāti] ; *dilectus meus*/ *amica mea*, mais leur fréquence est bien moindre que celle de bien-aimé/bien-aimée. On trouve ainsi le couple ami – amie, avec des variations orthographiques diverses[1691], dans les traductions suivantes :

[1], [2], [8], [17], [24], [25], [97], [118], [203]

Cette traduction témoigne d'un alignement de la traduction des appellatifs déterminé à partir de la traduction de [ra'ᴱyāti] ou d'*amica*. On la trouve chez les protestants Castellion (1555, [8]), Diodati (1644, [24]), Marie de Brabant (1602, [17]), Godet (1873, [97]), mais également chez François de Sales (1645, [25]) et dans la Bible du rabbinat [118].

Dans ses dernières occurrences, la réciprocité ami/amie n'a pas tout à fait la même valeur qu'au début de la période (singulièrement, les deux premières traductions de notre corpus recourent à cette traduction), alors que les termes d'ami et surtout d'amie renvoyaient explicitement au contexte amoureux.

On trouve l'association « mon aimé » et « mon aimée » dans trois traductions : celle de Claude Grégory (1962, [166]), celle de la Bible des communautés chrétiennes (1994, [212]) et celle de la Bible des peuples (1999, [223]), les deux dernières traductions étant réalisées par les mêmes deux traducteurs, Bernard et Louis Hurault. Ces trois traductions sont relativement récentes ; on peut supposer que tout en s'inscrivant dans une tradition de mise en valeur d'une réciprocité dans le discours amoureux – absente des textes sources – ces traductions ont voulu adopter une terminologie plus modernes que l'habituel « bien-aimé ».

Dernier couple terminologique réciproque : Jean Steinmann (1961, [165]) met « mon chéri », « ma chérie », traduction cibliste s'il en est, car inspirée du discours amoureux contemporain.

β- Traductions respectant la dissymétrie des appellatifs dans les textes sources

C'est cependant du côté des traductions respectant la dissymétrie des appellatifs [dōḏi]/ [ra'ᴱyāti] ; *dilectus meus*/ *amica mea* que l'on observe le plus grand nombre de traductions diverses.

---

néamoins important, d'impact de la confession sur les choix de traductions, valide au moins jusqu'à la deuxième moitié du XIX^e^ siècle.

[1690] Voir à ce sujet la section consacrée à la Bible de Jérusalem dans le chapitre dix.

[1691] Notamment, avec le possessif, « m'amie » ou « ma mie » au féminin, dans les traductions [1] et [2] notamment.

Le couple terminologique le plus souvent observé est celui qui traduit [dōḏi] ou *dilectus meus* par « bien-aimé », et [ra‘ᴱyāti] ou *amica mea* par « amie » (et les variantes orthographiques habituelles : ma mie, m’amie). On relève cette association dans les traductions suivantes :

[6], [20], [55], [72], [77], [78], [79], [80], [81], [82], [90], [95], [96], [98], [100], [107], [111], [117], [122], [123], [130], [132], [133], [138], [141’], [144], [147], [148], [150], [164], [169], [170], [183], [185], [192], [196], [197], [199], [201], [205], [206], [207], [209], [**213**], [214], [218], [219], [220], [224], [226], [233], [238], [244]

La traduction des appellatifs principaux par « mon bien-aimé » et « mon amie » est ainsi présente dans cinquante-quatre traductions de notre corpus. On la trouve sur l’ensemble de la période couverte du corpus, mais on constate néanmoins qu’elle est plus fréquente au XX^e^ siècle (29,5% des traductions de la période) qu’aux siècles précédents (15,9%), avec cependant un pic autour de 1860 (traductions [77] à [82]). Dans les premiers siècles de notre étude, elle est adoptée par un nombre congru de traducteurs, qui traduisent aussi bien de l’hébreu que du latin, et qui ont en commun d’être en quelque sortes des électrons libres de la traduction biblique (Claude Hopil, 1667, [20] ; Beauvillier de Saint Aignan, 1745, [55]). Elle est adoptée par des traducteurs dont les projets de traduction sont extrêmement divers, notamment dans six traductions dont les numéros de notice se suivent, mais qui n’ont que peu de rapport entre elles sinon celles de Renan et de Réville : Charles Fretin (1855, [77]), la Bible de Lausanne (1861, [78]), Lazare Wogue (1860, [79]), Renan (1860, [80]), Réville (1860, [81]), Thuret (1860, [82]). Aucun des traducteurs cependant n’est catholique.

D’un point de vue linguistique, ce n’est cependant pas tant la fréquence et la diversité des traductions optant pour cette solution qui doit surprendre, mais plutôt le fait que seuls 21,6 % des traductions aient opté pour ce choix, qui est l’un des plus naturels pour rendre à la fois l’hébreu [dōḏi] et [ra‘ᴱyāti], et le latin *dilectus meus* et *amica mea*, en reproduisant tant la non symétrie des appellatifs que la valeur sémantique des termes, qui est relativement équivalente en hébreu et en latin.

La traduction par « mon bien-aimé » et « mon amie » a une importance relative, peut-être parce que notre corpus témoigne d’une multiplicité de solutions adoptées par les traducteurs pour traduire les principaux appellatifs. Nous en établissons la liste, sur un principe chronologique, que nous commenterons ensuite :

« Mon bien-aimé », « ma grande amie » (avec variantes orthographiques grand’amie, gran’amie) : [15], [27], [31], [42], [86].
« Mon Bien-aymé », « ma chere Epouse » : [29].
« Mon Bien-Aimé », « ma compagne » : [32], [59], [161], [180], [181], [187], [202], [221], [228], [243], [246].
« Mon bien-aimé », « mon aimée » : [149], [237].
« Mon bien-aimé », « ma tendre amie » : [191], [236].
« Mon bien-aimé », « mon amante » : [124], [186].
« Mon bien-aimé », « ma bonne amie » : [141].
« Mon bien-aimé », « mon amour » : [158].
« Mon amant », « ma compagne » : [198], [208], [216], [245].
« Mon amant », « mon amie » : [53], [159], [178].
« Mon amant », « mon aimée » : [210].
« Mon aimé », « mon amie » : [151].
« Mon aimé », « mon amour » : [227].

« Mon ami », « ma bien-aimée » : [102].
« Mon ami », « mon amour » : [177].
« Mon amour », « mon amie » : [225], [232], [234], [235], [242].
« Mon chéri », « ma compagne » : [173], [184].
« Mon chéri », « mon amie » : [182], [194], [239].
« Celui qui m'est cher », « ma compagne » : [215].
« Toi que j'aime », « mon amie » : [231].

Nous relevons ainsi dans notre corpus vingt couples terminologiques autres que « mon bien-aimé » et « mon amie » pour traduire l'hébreu [dōḏi] et [ra'ᴱyāti] et le latin *dilectus meus* et *amica mea*, pour un total de quarante-neuf traductions concernées, représentant 19,6 % des publications du corpus. Le nombre de couples terminologiques est plus élevé que le nombre de termes employés pour rendre respectivement l'appellatif masculin (huit termes ou expressions) et l'appellatif féminin (dix termes ou expressions).

Pour ce qui est de l'appellatif masculin, c'est nettement « mon bien-aimé » qui est le plus souvent employé. Coupler « mon bien-aimé » avec un terme non symétrique pour l'appellatif féminin permet de conserver la traduction traditionnelle tout en reproduisant la différence terminologique dans les textes sources. Les autres termes utilisés gravitent globalement autour de la terminologie amoureuse. « Mon aimé », comme « mon bien-aimé », met l'accent sur l'amour ressenti par l'instance féminine ; « mon amant » sur celui qu'il lui porte.

La traduction par « mon amour » est sans doute mue par la volonté de rapprocher le texte du Cantique du discours amoureux contemporain du traducteur. Cette traduction a pour conséquence de ne pas permettre de concordance terminologique systématique, puisque [dōḏi] et אהבה ['ᵃhaḇāh] seront alors traduits de la même manière. Quelques traductions traduisent [dōḏi] par « mon chéri ». De même que les traductions par « mon amour », elles ont pour effet d'utiliser dans la traduction du Cantique le discours amoureux contemporain. De fait, les traductions par « mon amour » ou « mon chéri », si elles ne reposent pas sur les mêmes analyses du texte et notamment si elles témoignent d'une position discordante vis-à-vis de la concordance en français, ont en commun d'une part une rupture avec les habitudes de traduction par « mon bien-aimé », et d'autre part une volonté d'employer la langue contemporaine. Ce sont toutes des traductions récentes.[1692]

Notons pour finir deux traductions périphrastiques, qui figurent dans le relevé dans la mesure où elles sont utilisées systématiquement à chaque occurrence de [dōḏi]. Il s'agit de « celui qui m'est cher » alternant lors des apostrophes avec « toi qui m'es cher » dans l'édition de 1995 de la Bible du Monde Nouveau ; et de « toi que j'aime » dans la Bible parole de vie (2000, [231])

Les appellatifs féminins pour traduire [ra'ᴱyāti] et *amica mea* semblent plus variés. Le terme que l'on relève le plus souvent, à dix-huit reprises, est « compagne ». Il est utilisé assez tôt dans la période couverte par notre corpus ; la première occurrence que nous relevons figure chez M. de Marolles, en 1672, suivi par Mardochée Venture en 1774 ; néanmoins ce

[1692] Le premier à traduire [dōḏi] par « mon chéri » est Daniel Lys (1968, [173]) ; cette solution est reprise dans la TOB (1976, [184]). La traduction des appellatifs principaux par « mon chéri » et « ma compagne » est du reste l'une des plus pertinentes philologiquement. Tournay (1982, [194]) et la traduction de Chouraqui de 1975 [182] utilisent également ce terme, qui est donc volontiers ainsi utilisé dans des traductions confessionnelles. « Mon amour » est utilisé la première fois par Patrick Calame dans le *Grand Livre du Cantique des cantiques* (1999, [225]), et dans les trois traductions auxquelles collabore Berder ([232]), [234]), [235]). On reconnaît du reste à ce genre de détails la part prise par Berder dans ces traductions : si la typographie des traductions réalisées avec Cadiot puis Cholodenko varie, en revanche bien souvent les choix lexicaux concordent.

sont là les deux seuls exemples de l'emploi de « ma compagne » avant la traduction de Dhorme en 1946 [148]. À une exception près (Marolles), les traductions utilisant « ma compagne » sont effectuées sur l'hébreu, dans la mesure où traduisant de puis le latin *amica* les traducteurs mettent assez spontanément « amie » ou un mot composé comprenant « amie ». Le choix de « ma compagne » pour traduire [ra'ᴱyāti] peut être expliqué par deux faits distincts. D'une part, d'un point de vue philologique, il permet de marquer le fait que רעיה [ra'ᴱyāh] est la forme féminine de רע [rēa'], mot qui dans la Bible hébraïque revêt une multiplicité de nuances sémantiques (d'après le dictionnaire de Sander et Trenel il peut signifier ami, prochain, amant, mais il est également possiblement traduit par « compagnon). D'autre part, du point de vue de l'histoire de la langue française et de la société occidentale, le mot « compagne » a été ces dernières décennies utilisé pour désigner, non plus la camarade, mais la femme avec qui on vit en concubinage ; dans la mesure où le Cantique fait état d'une liaison amoureuse où l'état de mariage n'est pas explicite, le terme de « compagne » devient ainsi une possibilité opportune pour traduire [ra'ᴱyāti]. Le cas de Marolles échappe aux rationalisations proposées ci-dessus, dans la mesure où il traduit du latin en 1672.

« Mon amie » est utilisé à treize reprises, accompagnant des termes très variés pour traduire l'appellatif masculin (« mon amant », « mon aimé », « mon chéri », « mon amour »…) ; cela montre que la traduction par « mon amie » s'impose comme une tradition alternative à « ma bien-aimée ».

On constate l'apparition de plusieurs formes composées : « ma grande amie », « ma bonne amie », « ma tendre amie ». La première forme apparaît dans la Bible de Genève de 1588 [15], et fait ainsi partie des nombreuses corrections opérées par Corneille Bonaventure Bertram sur le texte d'Olivétan. La permanence de cette forme dans les révisions successives de la Bible de Genève incluses dans notre corpus permet ainsi de repérer l'un des fils conducteurs établissant la parenté de ces versions. En l'occurrence, les cinq traductions de notre corpus à traduire [ra'ᴱyāti] par « ma grande amie » sont, outre Genève 1588, la Bible de Charenton (1652, [27]), la Bible de Desmarets (1669, [31]), la Bible de David Martin (1707, [42]) et, cas isolé, une traduction anonyme du Cantique, incluse dans un commentaire allégorique catholique paru à Toulouse en 1862[1693]. Ce qui est un signe supplémentaire du fait qu'on ne saurait exclure la conjonction accidentelle de deux traductions qui n'ont pas grand chose en commun sur des points de détails – à moins que le traducteur anonyme ait puisé son inspiration dans une Bible genevoise, ce qui est très peu vraisemblable.

Les traductions par « ma bonne amie » et « ma tendre amie » n'ont pas eu de postérité significative. Elle fonctionnent sur le même principe que « ma grande amie » : une épithète précisant la nature de la relation de l'instance féminine avec le locuteur masculin est ajoutée à « amie » qui est une des traductions courantes de [ra'ᴱyāti] et d'*amica*, afin de marquer la teneur amoureuse du discours.

La traduction par « mon amour » entraîne les mêmes conséquences que lorsqu'elle servait à traduire l'appellatif masculin : la distinction avec la traduction de אהבה [ʾᵃhaḇāh] risque de ne pas s'opérer. Cette traduction du reste n'est présente que dans trois publications de notre corpus, chez Scheinert (1952, [158]), Meschonnic (1970, [177]) et dans l'adaptation par Blanchard de la traduction depuis l'italien de la version de Ceronetti (2000, [227]). On remarque ici deux phénomènes traductifs indépendants. D'une part, l'adaptation de Blanchard s'est effectuée notamment par des variations lexicales, puisqu'il n'a pas repris les termes présents dans la traduction française de la version de Ceronetti (1989, [203]). D'autre part, dans le cas de Meschonnic, on est une nouvelle fois confronté, dans l'examen des solutions de traductions qu'il adopte, à une mise en cause du présupposé selon lequel Meschonnic est un

[1693] *Réflexions édifiantes sur le Cantique des cantiques de Salomon*, Toulouse, Société des Livres Religieux, 1862. [86]

traducteur sourcier – entendre « littéral ». Par cet exemple, comme par d'autre, on perçoit que Meschonnic n'est pas prioritairement préoccupé par le respect des concordances à l'échelle du Cantique, ni par l'examen des racines des termes employés ; ce qui transparait en revanche dans son choix de traduire les appellatifs [dōḏi] et [ra'ᴱyāti], c'est la réalisation du programme annoncé dans la préface au Chant des chants :

> Une traduction nouvelle, si elle veut être fidèle au tout de l'œuvre, si elle refait du poème un *système*, donnera à l'amour dans ce poème ses mots d'aujourd'hui[1694].

Un mot enfin de la traduction systématique, chez Jean Desmarets de Saint Sorlin, d'*amica* par « ma chere Epouse » : tout en respectant les structures et les concordances du texte source latin, elle insuffle dans la traduction française la lecture allégorique, dans la mesure où elle fait le lien avec l'interprétation mystique percevant dans l'instance féminine du Cantique la figure de l'âme épouse du Christ.

γ- Traductions non systématiques de [dōḏi]/ [ra'ᴱyāti] ; *dilectus meus/ amica mea*

Tous les cas de figures que nous avons analysés ci-dessus reposent sur une traduction systématique des couples de termes [dōḏi]/ [ra'ᴱyāti] et *dilectus meus/ amica mea* dans les textes sources par un seul et même couple de terme dans l'ensemble de la traduction française ; or toutes les traductions ne reproduisent pas en français les concordances existant à l'échelle du Cantique, pour ce qui est du moins des appellatifs. On trouve ainsi dans les traductions suivantes une pluralité de termes, que nous relevons pour les plus fréquents :

Olivétan (1535, [4]) : Ma compaigne - Mon bien ayme – Mamye - Ma bien aymee
Olivétan édité par Robert Estienne (1553, [7]) : Mon bien aimé, Ma compaigne, M'amie, Ma bien aimee.
Anonyme attribué à Budé (1558, [9]) : Mon bien-aymé, ma compaigne, Mamye, Ma bien aymee.
Bible de Benoist (1566, [12]) : Mon bien aymé, ma bien aymée, mon amye .
Anonyme attribué à Bourdaille (1689, [36]) : Mon bien-*aymé*, bien-*aymée*, mon *amie*.
Bible de Ledrain (1886, [105]) : Mon ami, mon aimé, mon amie, ma grand'amie.
Djenane Gazanhe (1921, [134]) : Mon bien-aimé, mon amie, parfois mon amant.
Albert Hazan (1936, [146']) : mon amie, mon bien-aimé, ma bien-aimée.
Louis Genin (1968, [172]) : mon amant, mon bien-aimé.
François de Salignac (s.d., [248]) : Bien-aimé, bien-aimée, amie.
Nissim Benezra (s.d., [249]) : M'amie, mon aimé, mon bien-aimé.

Ces traductions touchent majoritairement [ra'ᴱyāti], qui est traduit le plus souvent alternativement par « ma bien-aimée » (lors des passages manifestement dialogués comme en Ct 1,13-16) et « mon amie » notamment, de façon récurrente, en Ct 4,1[1695]. On constate qu'Olivétan n'applique pas de concordance dans sa traduction des appellatifs ; cela a sans doute été perçu comme un manque par Bertram et les correcteurs de Genève 1588, puisque

[1694] Henri Meschonnic, *Les Cinq rouleaux*, Paris, NRF Gallimard, 1970, p. 26. [177] Nouvelle preuve, s'il en était besoin, du fait que si Meschonnic, comme l'estime Ladmiral, est « sourcier », il n'est en rien littéral, ou du moins n'use pas du calque. À notre sens, la traduction de Meschonnic est à elle seule une défense et illustration de la cadicité de l'opposition binaire du « sourciérisme » et du « ciblisme ».
[1695] C'est à se demander s'il n'existe pas des textes sources comportant des appellatifs différents en Ct 1,15 et en Ct 4,1.

comme on l'a vu Genève 1588 instaure une nouvelle traduction systématique de [ra'ᴱyāti] qui sera reprise ensuite dans plusieurs versions du Cantique.

Un fait significatif se révèle dans cette liste : si quelques uns parmi les premiers traducteurs de Bibles intégrales (Olivétan, Benoist) ne traduisent pas systématiquement les appellatifs par les mêmes termes français, en revanche toutes les Bibles intégrales à partir du XVII[e] siècle semblent respecter les concordances à l'échelle du Cantique. Par ailleurs, les auteurs de traductions séparées figurant dans le relevé ci-dessus ne sont pas de grands philologues : il semblerait qu'il y ait une injonction philologique au respect des concordances, du moins pour les termes les plus importants – et les appellatifs du Cantique en font partie à coup sûr.

Il faut ici évoquer également le cas des paraphrases, qui ne reproduisent pas non plus la concordance des appellatifs. Les causes en sont multiples. D'une part, les paraphrases versifiées selon le sens littéral sont souvent contraintes par la nécessité de la rime et du mètre à varier la terminologie adoptée, sans que les nuances sémantiques qui en découlent soient véritablement signifiantes. D'autre part, les paraphrases, en vers ou en prose, selon le sens mystique, glosent volontiers les appellatifs, en en faisant le lieu de la désignation des instances mystiques dont les instances féminine et masculine du Cantique sont les figures. On lit ainsi chez l'abbé Boileau[1696], pour traduire *amicus*, « mon divin bien-aimé », « mon bien-aimé céleste » ; ces formes étant encore relativement proches de l'*amicus* de départ. On remarque ce phénomène de développement, de glose ou de transposition, pour des raisons dues à la paraphrase, dans les publications suivantes :

[11], [13], [16], [18], [19], [22'], [22''], [26], [28], [43], [44], [46], [50], [56], [57], [67], [68], [69], [70], [71], [82], [84], [85], [87], [91], [103], [104], [110], [113], [115], [119], [120], [131], [135], [146].

Dans la mesure où les paraphrases incluses dans notre corpus datent essentiellement pour une part de la fin du XVII[e] siècle, et pour une autre part du XIX[e] siècle, le relevé ci-dessus ne rassemble que des traductions antérieures à 1950.

b- La traduction de ['ᵒḥoti k̲allāh] ; *soror mea sponsa*

[dōḏi]/ [ra'ᴱyāti] et *dilectus meus*/ *amica mea* ne sont pas les seuls appellatifs des textes sources : on relève également dans le Cantique la locution ['ᵒḥoti k̲allāh] traduite en latin par *soror mea sponsa*, utilisée pour désigner l'instance féminine en plusieurs versets du chapitre 6. L'intérêt de la traduction de cette locution est à la fois lexical et syntaxique.

D'un point de vue lexical, on observe que globalement, tous les traducteurs traduisent ['ᵒḥoti] ou *soror* par « sœur », en glosant parfois légèrement[1697]. En revanche, la traduction de [k̲allāh] et de *sponsa* donne lieu à une bifurcation terminologique. On trouve en effet, dans des proportions relativement égales, une traduction par « épouse », et une traduction par « fiancée ». La première est originellement issue du latin (puisque de fait, la *sponsa*, c'est l'épouse le jour des noces), mais on la trouve également dans des traductions depuis l'hébreu, parce que ce terme s'est imposé dans l'exégèse catholique dans la désignation de l'instance

[1696] Abbé Boileau, *Le Cantique des cantiques, chant inspiré de Salomon sur l'hyménée du verbe éternel avec la nature humaine dans l'incarnation*, Paris, Victor Retaux et fils, 1891. [110]

[1697] Ainsi chez l'Abbé Armand de Gérard (1767, [58]) : « ma tendre sœur », ou chez Albert Hazan (1936, [146]) : « petite sœur ».

féminine, perçue comme épouse mystique. La traduction par fiancée est plus proche du sens originel de [k̲allāh], d'autant que la femme mariée est dans la Bible hébraïque fréquemment désignée par ['išāh].

[k̲allāh] ou *sponsa* est traduit par « épouse » dans les publications suivantes (le relevé se veut représentatif, mais non exhaustif) : Olivétan (1535, [4]) ; René Benoist (1566, [12]) ; anonyme attribué à Bourdaille (1698, [36]) ; Ostervald (1744, [54]) ; Venture (1774, [59]) ; Dargaud (1839, [66]) ; Anonyme (1843, [72]) ; Salvador (1860, [83]) ; Glaire (1873, [95]) ; Bruston (1891, [111]) ; Besse (1907, [125]) ; Joüon (1909, [127]) ; Butte (1947, [149]) ; Claudel (1948, [150]) ; Monléon (1969, [175]) ; Meschonnic (1970, [177]), d'André (1981, [190]) ; Speyr et Laforcade (1995, [218]) ; Spick (2000, [230]) ; Trigano et Vincent (2007, [243]). On perçoit dans ce relevé que ces traductions sont loin d'être toutes faites sur le latin, et d'être toutes catholiques. Meschonnic est, une fois encore, là où on ne l'attend pas. Des traducteurs protestants, traduisant de l'hébreu, figurent dans la liste. Il faut dire que « épouse » n'est pas une traduction philologiquement injustifiée de [k̲allāh], même si elle est marquée par sa réception dans l'exégèse catholique.

[k̲allāh] ou *sponsa* est traduit par « fiancée » dans les publications suivantes (là également, le relevé ne prétend pas à l'exhaustivité) : Réville (1860, [81]) ; Vivier (1892, [112]) ; Fraisse (1903, [121]) ; Bagneux de Villeneuve (1906, [126]) ; Toussaint (1919, [133]) ; Gazanhe (1921, [134]) ; Pouget et Guitton (1934, [144]) ; Hazan (1936, [146]) ; Bible de Jérusalem (1956, [160]) ; Las Vergnas (1964 [169]) ; Arminjon (1983, [196]) ; Monique Gilbert (1987, [201]) ; Nouvelle Bible Segond (2002, [233]) ; Salignac (s.d., [248]) ; Benezra (s.d., [249]). Une première constatation : avant le milieu du XIX^e^ siècle, le mot « fiancée » ne semble pas être utilisé. On peut se demander ce qui justifie son apparition à cette époque. Pour le reste, ces traductions sont faites pour la plupart depuis l'hébreu, mais certaines, celle de Vivier par exemple, sont faites depuis le latin. Pour reprendre l'exemple de Vivier, on peut supposer que le traducteur, ayant connaissance des traductions effectuées sur l'hébreu, ait été influencé par elles, mais une autre explication est possible : on peut en effet envisager que Vivier ait retenu le sens de « fiancée le jour de son mariage », par rapport à « épouse » qui en français moderne renverrait à la femme déjà mariée.

L'intérêt de l'analyse des traductions de ['ohoti k̲allāh] et *soror mea sponsa* est également syntaxique. Elle soulève en effet le problème des calques grammaticaux. La forme hébraïque peut se traduire littéralement ainsi : ma sœur épouse ; en effet le pronom possessif suffixé porte sur ['āḥot], « sœur », et non sur [k̲allāh], « fiancée », qui est apposé au premier terme. Dans la Vulgate, la locution est plus ambiguë d'un point de vue syntaxique, puisque l'adjectif possessif *mea* peut porter à la fois sur *soror* et sur *sponsa*. Littéralement, on pourrait traduire « ma sœur épouse » ou « sœur mon épouse ».

Quoi qu'il en soit, ces traductions littérales semblent perçues comme des calques grammaticaux inacceptables dans un nombre important de traductions, si l'on en croit la fréquence de traductions développant en français la locution. Le cas le plus fréquent consiste à introduire un deuxième adjectif possessif afin que chaque substantif en soit accompagné. On lit ainsi « ma sœur, mon épouse » dans onze des traductions comportant le terme « épouse »[1698] évoquées ci-dessus, et « ma sœur, ma fiancée »[1699] dans six des traductions évoquées ci-dessus. Ces traductions relèvent évidemment d'une perspective, sinon cibliste à

[1698] Les traductions dont les numéros de notices sont les suivants : [4] ; [12] ; [36] ; [54] ; [59] ; [59] ; [66] ; [72] ; [83] ; [125] ; [127] ; [149]. Aucune d'entre elles ne paraît après 1950.
[1699] Les traductions dont les numéros de notices sont les suivants : [81] ; [112] ; [12] ; [133] ; [144] ; [169].

proprement parler, du moins tenant compte des usages de la langue et de la littérature française[1700].

En revanche, d'autres traductions, au prix d'un écart avec les normes linguistiques françaises, conservent l'apposition qu'on lit dans les textes sources. On lit alors dans cinq traductions « ma sœur fiancée »[1701] ou dans six traductions « ma sœur épouse »[1702]. Parfois, les deux mots sont unis par un trait d'union, devant ainsi être considérés comme un seul substantif. Ces solutions marquent une attention sans doute plus grande à la structure syntaxique de l'original ; du moins elles supposent que le traducteur ait estimé possible l'usage de ce genre de structure en français.

L'enjeu de ces deux types de prise en compte de la structure des locutions de [ʾºḥoti ḵallāh] et *soror mea sponsa* dépasse le seul plan syntaxique. En effet, la signification varie en fonction de la duplication de l'adjectif possessif ou de la conservation de l'apposition. Dans le second cas, et c'est le cas dans les textes sources, la sœur et la fiancée sont la même entité ; les traducteurs répugnent parfois à entériner dans la traduction cette image qui prend en français une coloration incestueuse, d'autant que la désignation de l'amante par le terme « ma sœur » n'est pas traditionnelle dans le discours amoureux français[1703].

3- Des appellatifs aux inserts des noms des locuteurs

Dans le cas où les traductions comportent en insert la mention des locuteurs, afin de distinguer les différentes prises de parole, il est intéressant de confronter ces inserts avec la façon dont les appellatifs sont traduit, afin de voir si les mêmes termes sont utilisés. Nous donnons ci-dessous quelques exemples, qui n'ont pas de prétention à couvrir l'ensemble des traductions dans lesquelles les locuteurs sont distingués par des inserts.

a- Concordance des appellatifs et des noms des locuteurs dans les inserts

La concordance de la traduction des appellatifs et des noms des locuteurs insérés est assez rare. Yann Le Pichon (1993, [210]) désigne les locuteurs par les termes « l'amant » et « l'aimée » ; c'est également ainsi qu'il traduit respectivement *dilectus meus* et *amica mea*. Chez Jean-François Six (1995, [217]), dans la traduction anonyme qui accompagne les peintures de Boncompain (1999, [224]), on voit également une telle concordance : inserts et appellatifs sont rendus par « mon bien-aimé » et « ma bien-aimée ». Ce sont là à notre connaissance les seules traductions dans lesquelles on observe une telle concordance. C'est à première vue étonnamment peu, surtout si l'on considère la fréquence des traductions effectuant dans le texte français une concordance dans la traduction des appellatifs [dōḏi]/ [raʿᴱyāti] et *dilectus meus*/ *amica mea*, absente des textes-sources, et dont on pourrait croire qu'elle a pour vocation la correspondance avec les inserts.

Une concordance partielle existe dans des traductions qui traduisent [dōḏi]/ [raʿᴱyāti] ; *dilectus meus*/ *amica mea* par « mon bien-aimé » et « mon amie », qui reprennent la forme « le bien-aimé » dans les inserts des noms des locuteurs, et afin de permettre une forme de

[1700] D'autant que le texte hébreu, en Ct 5,2, fait porter le suffixe possessif sur une série de quatre substantifs, littéralement, en français, ma sœur mon amie ma colombe ma parfaite ; cela crée de plus un effet sonore important ; la locution [ʾºḥoti ḵallāh] en est en revanche dépourvue.
[1701] Dans les traductions [126] ; [134] ; [146] ; [196] ; [233].
[1702] Dans les traductions [95] ; [111] ; [150] ; [177] ; [190] ; [243].
[1703] Même si chez Baudelaire l'appel à « mon enfant, ma sœur » en donne un exemple.

réciprocité dans les inserts, transforment « l'amie » en « la bien-aimée ». C'est le cas chez Jean Aicard (1885, [102]), Rech (1950, [154]), Arminjon (1983, [196]). C'est là encore un tout petit nombre de traductions qui est concerné.

b- Discordance des appellatifs et des noms des locuteurs dans les inserts

La plupart du temps, les noms des locuteurs, insérés afin de distinguer les différentes prises de parole, ne concordent pas avec les appellatifs. Il faut ici distinguer trois cas : l'utilisation de termes de la tradition exégétique d'une part, l'utilisation de termes issus du texte traduit d'autre part, et enfin l'élaboration d'une nouvelle terminologie.

Nous parlons de termes issus de la tradition exégétique essentiellement pour les cas, très nombreux, où les inserts désignant les locuteurs sont « L'Époux » et « L'Épouse » (plus rarement sans majuscules)[1704]. En réalité, la situation est plus complexe que cela. Certes, identifier dans le Cantique un époux et une épouse, c'est souvent réaliser, délibérément ou non, une lecture du Cantique comme description des noces mystiques (du Christ et de l'âme, de Dieu et de la Vierge…). Mais si du point de vue de la réception des textes français cette terminologie apparaît comme une projection de l'exégèse (essentiellement chrétienne, et éventuellement juive, les noces mystiques concernant alors Dieu et son peuple, voire la figure de la fiancée Shabbat), du point de vue du travail de traduction, dans le cas des traductions faites sur la Vulgate, faire figurer dans le texte français les inserts « L'Époux » et « L'Épouse » peut relever tout bonnement de la prise en compte intégrale du texte latin, puisque bon nombre d'éditions de la Vulgate comportent elles-mêmes les mentions de *sponsus* et *sponsa* en insert. De plus, ces mentions sont partiellement issues du texte du Cantique lui-même. Si le terme *sponsus* ne figure pas dans le texte, en revanche *sponsa* est le terme par lequel Jérôme traduit [k̲allāh] ; par ailleurs, le troisième chapitre faisant référence aux noces de Salomon peut être perçu comme le représentant en *sponsus*. Quoi qu'il en soit, de très nombreuses traductions mentionnent les locuteurs comme « L'Époux » et « L'Épouse ».

Un deuxième cas de figure est celui de l'inserts de noms de locuteurs tirés en tout ou en partie de la traduction. C'est essentiellement le cas des traductions théâtrales fondées sur l'hypothèse du berger, dans la mesure où les trois personnages principaux sont Salomon, Sulamite (avec des variantes orthographiques) et le berger. Les deux premiers noms sont des anthroponymes[1705] figurant dans le Cantique ; le troisième terme est déduit des passages présentant l'instance masculine comme un berger. Dans ce cas, on perçoit comment l'insertion des noms des locuteurs se fait dans le cas d'une interprétation du texte, puisque le fait d'utiliser des anthroponymes, par définition individuels, facilite une lecture théâtrale du texte, bien mieux que les désignations à vocation davantage universelle du type « elle » et « lui ». Néanmoins le choix des termes utilisés pour identifier les locuteurs repose tout de même sur une attention aux textes sources, dont les inserts sont issus ; cela dit, toute congruence avec les appellatifs est rompue, dans la mesure où les anthroponymes, dans le Cantique, ne servent pas à l'apostrophe dans le dialogue entre les deux instances principales.

[1704] Pour le relevé des traductions concernées, voir le chapitre quatre.
[1705] Encore que le statut d'anthroponyme de la forme השולמית [haššūlammit] soit contestable ; il peut en effet être considéré comme un substantif désignant une habitante de la ville de Sulam ou Sulem.

Un dernier cas est celui dans lequel les inserts désignant les locuteurs ne servent ni à orienter la réception exégétique du texte, ni à distribuer la parole entre les différentes *dramatis personae* dans le cas des traductions théâtrales. Nous avons établi dans la première partie de notre étude les relevés de ces inserts, sur lesquels nous revenons donc brièvement. Les couples de dénominations les plus fréquents sont Salomon – Sulamith (quatorze occurrences[1706]), elle – lui (seize occurrences[1707]) et le bien-aimé – la bien-aimée (sept occurrences[1708]). On trouve aussi : l'amant – l'amante (trois occurrences[1709]) ; le fiancé – la fiancée (deux occurrences[1710]). Nous constatons que, à l'exception notable de la traduction de Castellion et de la paraphrase de Charles Hersent, ces formes apparaissent à partir du XIX^e^ siècle. Les inserts comprenant les termes « l'amant, l'amante » ; « le bien-aimé », la « bien-aimée » utilisent fréquemment ces termes dans la traduction des appellatifs ; même s'il n'y a pas concordance complète, au moins les inserts paraissent issus de la traduction dans une certaine mesure. Il en va de même pour « le fiancé », « la fiancée » utilisés dans des traductions (Winandy, 1960, [164] et Histoire du peuple de Dieu, 1981, [189]), puisque ces traductions mettent « fiancée » pour [k̲allāh]. En revanche, les inserts « elle » et « lui », qui se sont répandus dans le dernier tiers du XIX^e^ siècle, après avoir été introduits dès 1855 par Fretin, ne se fondent pas sur la traduction de termes précis dans le Cantique, appellatifs ou anthroponymes. Ils se distinguent des autres par leur concentration sur le genre du locuteur, davantage que sur tout autre critère. L'effet provoqué est celui de l'identification d'une voix féminine et d'une voix masculine, sans que le rapport des locuteurs entre eux (les liens d'amour, de fiançailles, de mariage, l'identification à des figures bibliques telles que Salomon) soient précisés. Du coup, ces mentions ont une portée universaliste, qui fait que tout couple hétérosexuel peut se projeter dans la lecture du texte.

IV- Tutoiement, vouvoiement

La question de l'utilisation du tutoiement ou du vouvoiement est en lien avec la prise en compte des appellatifs dans passages dialogiques du Cantique. Nous constatons à la lecture des traductions françaises du Cantique que les adresses directes sont formulées aussi bien à la deuxième personne du singulier qu'à la deuxième personne du pluriel. En cela, les traductions françaises du Cantique semblent dans une certaine mesure soumises aux mêmes problèmes que les traductions littéraires en général, dans la mesure où l'usage français (variant à travers les siècles) rend possible l'adresse interpersonnelle à la deuxième personne du singulier comme du pluriel, ce qui n'est pas le cas dans toutes les langues – notamment dans les langues des textes sources. Nous établirons donc les listes des versions de notre corpus utilisant le tutoiement et le vouvoiement, et proposerons des éléments d'interprétation de l'évolution de leur répartition. Nous les déterminons à travers les relevés effectués sur l'ensemble des publications du corpus des traductions de Ct 1,2 (adresse de l'instance féminine à l'instance masculine) et de Ct 7,3 (adresse de l'instance masculine, ou peut-être d'un collectif, à l'instance féminine).

[1706] Il s'agit de traductions contenues dans les publications auxquelles correspondent les numéros de notice suivants : [8], [22], [81], [85], [88], [94], [100], [111], [113], [124], [172], [195], [248], [250].

[1707] Il s'agit de traductions contenues dans les publications auxquelles correspondent les numéros de notice suivants : [77], [141], [173], [184], [188], [191], [194], [201], [204], [212], [213], [223], [233], [236], [242], [245].

[1708] Il s'agit de traductions contenues dans les publications auxquelles correspondent les numéros de notice suivants : [143], [154], [160], [193], [196], [217], [224].

[1709] Dans les publications [96], [147], [166].

[1710] Dans les publications [164], [189].

1- Les textes sources

Le texte massorétique suit l'usage de l'hébreu biblique, qui ne comporte pas de forme de politesse recourant au pluriel ou à la troisième personne dans l'adresse à une personne ou une instance unique. En revanche la deuxième personne du singulier se décline en deux formes, féminine et masculine. Seul le texte massorétique permet de les distinguer, puisque la distinction entre le suffixe féminin [k] et le suffixe masculin [kā] n'est manifeste qu'à travers la vocalisation, et est absente du texte consonantique. Cet usage est commun à l'ensemble des livres de la Bible hébraïque, et vaut également pour les adresses à Dieu.

La Vulgate latine quant à elle n'utilise également que la seule deuxième personne du singulier, sans que les marques de la deuxième personne ne permettent de distinguer entre allocutaire masculin ou féminin. Il en va de même pour la traduction grecque des Septante.

Ainsi, les textes sources les plus généralement utilisés ne présentent pas d'alternative correspondant au vouvoiement et au tutoiement : on peut considérer que dans les textes sources principaux, seul le tutoiement est utilisé. L'alternative entre les deux formes, constatée dans l'examen du corpus, est donc le fait de décisions des traducteurs, et non d'une reproduction des formes utilisées dans les textes sources.

2- Versions utilisant le tutoiement

Les versions françaises utilisant le tutoiement dans les adresses interpersonnelles sont très clairement majoritaires au sein de notre corpus. Il s'agit des versions suivantes :

[1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [19], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [30], [31], [42], [54], [62], [64], [66], [67], [70], [71], [72], [73], [75], [76], [77], [78], [79], [80], [81], [82], [83], [84], [85], [86], [88], [89], [92], [93], [94], [95], [96], [97], [98], [100], [101], [102], [103], [104], [105], [106], [107], [111], [112], [113], [115], [116], [117], [118], [119], [120], [121], [122], [123], [124], [125], [126], [127], [128], [129], [130], [131], [132], [133], [134], [135], [136], [138], [139], [140], [141], [143], [144], [145], [146], [147], [148], [149], [150], [151], [153], [154], [155], [156], [157], [158], [159], [160], [161], [162], [163], [164], [165], [166], [167], [168], [169], [170], [171], [172], [173], [174], [176], [177], [178], [179], [180], [181], [182], [183], [184], [185], [186], [187], [188], [189], [190], [191], [192], [193], [194], [195], [196], [197], [198], [199], [200], [201], [202], [203], [204], [205], [206], [207], [208], [209], [210], [211], [212], [213], [214], [215], [216], [217], [218], [219], [220], [221], [222], [223], [224], [225], [226], [227], [228], [229], [230], [231], [232], [233], [234], [235], [236], [237], [238], [239], [241], [242], [243], [244], [245], [246], [247], [248], [249], [250]

Nous dénombrons donc deux cent publications du corpus utilisant exclusivement le tutoiement. Elles représentent ainsi 80% du corpus. Elles ne sont pas réparties également dans l'ensemble de la période étudiée. En effet, au XVI^e^ siècle, le tutoiement est seul utilisé : le vouvoiement ne fait son apparition dans notre corpus en 1617. Le tutoiement se maintient tout de même comme forme majoritaire dans la première moitié du XVII^e^ siècle. Un point de basculement intervient vers 1660 : de cette époque, jusqu'au début du XIX^e^ siècle, le vouvoiement est majoritaire. Entre 1662[1711] et 1820[1712] en effet, seules trois publications sur

[1711] Date de la publication de la traduction de Cotin [30], utilisant le tutoiement.

les 31 publiées dans cet intervalle utilisent, dans les traductions qu'elles comprennent, le tutoiement dans l'ensemble des adresses interpersonnelles ; elles représentent donc 9,7 % des publications à cette époque. Ces trois publications, correspondant aux numéros de notice [31], [42], et [54], ont un fort point commun : ce sont toutes les trois des Bibles intégrales protestantes (la Bible de Charenton publiée en 1652, la Bible de David Martin publiée à Amsterdam en 1707, la Bible d'Ostervald publiée à Neuchâtel en 1747), entretenant un fort rapport avec la Bible d'Olivétan et ses révisions genevoises. Nous nous interrogerons ultérieurement sur ce qui pousse les traducteurs de cette époque à opter pour le vouvoiement ; concernant ces trois Bibles protestantes conservant le tutoiement, on peut supposer que ce choix s'explique à la fois par la continuation des choix d'Olivétan, et par une volonté de reproduire au plus près les articulations du texte source. Il ne faudrait pas pour autant déduire que toutes les Bibles protestantes, sans exception, utilisent le tutoiement : dans la traduction de Charles le Cène (Amsterdam, 1741, [52]), les instances féminine et masculine se vouvoient.

C'est au XIX^e^ siècle que le tutoiement réapparaît ailleurs que dans les Bibles intégrales protestantes ; il semble rapidement s'imposer de nouveau puisqu'il est utilisé dans 45, soit 73,3 % des publications du corpus publiées à cette époque. La proportion est encore supérieure aux XX^e^ et XXI^e^ siècles, puisque ce sont alors 122 versions, représentant 96 % des publications qui utilisent le tutoiement. On peut supposer que ce retour massif du tutoiement s'explique par le fait que les traducteurs reproduisent la deuxième personne du singulier, présente dans le texte massorétique et dans la Vulgate, sans plus estimer nécessaire l'usage du vouvoiement comme marque obligatoire du respect ou de la distance entre les personnages. La Révolution française marque ici sans doute une rupture puisque le tutoiement est imposé par la Convention en 1793 ; au XIX^e^ siècle, si le vouvoiement est de nouveau d'usage, la possibilité d'un tutoiement s'impose néanmoins, notamment dans la poésie amoureuse profane. Cela suppose à la fois une forme de retour à la littéralité, et une adéquation avec les usages de la communication amoureuse : il n'est pas perçu choquant ou illogique que l'homme et la femme dialoguant dans le Cantique s'adressent l'un à l'autre en se tutoyant. Cela dit, il est sans doute plus facile d'introduire le tutoiement dans un livre biblique consistant en bonne part en un dialogue amoureux. Il serait à ce titre intéressant de s'interroger sur un décalage temporel éventuel entre adoption du tutoiement dans le Cantique et dans les autres livres bibliques, notamment ceux qui présentent des dialogues entre Dieu et les hommes, ou entre souverains. Quoi qu'il en soit, les traducteurs sont bien conscients de l'effet de surprise que peut provoquer chez le lecteur le tutoiement, alors que les usages sociaux contemporains présentent une alternance entre tutoiement et vouvoiement. La Bible parole de vie (2000, [231]), toujours très pédagogue, justifie son choix du tutoiement en ces termes :

> Ainsi, le sens figuré de certains mots, certaines comparaisons ou images, la manière de présenter les relations avec la nature et les relations entre les personnes sont parfois étrangères aux cultures actuelles. Par exemple, il existe des groupes humains où les gens se parlent en se disant « tu » ou « vous » en fonction du rang qu'ils occupent ou des relations qu'ils ont entre eux. Dans le monde de l'ancien Orient hébreu, chacun dit « tu » à tout le monde. Le respect, l'affection ou le mépris sont exprimés autrement. La traduction *Parole de Vie* a choisi de garder ce « tu » partout, même s'il paraît peu naturel. Les lecteurs ont aussi un chemin à faire ![1713]

[1712] Date de la publication de la traduction de Genoude [62], utilisant le tutoiement.

[1713] Dans l'Introduction à l'Ancien Testament de *La Bible, parole de vie*, Paris, Alliance Biblique universelle, 2000, p. 3. [231]

3- Versions utilisant le vouvoiement

Les versions utilisant le vouvoiement sont moins nombreuses. Nous en dénombrons 39, représentant ainsi 7,8 % du total des publications du corpus. Leur répartition au cours de la période est tout à fait spécifique. Elles apparaissent en 1653, et disparaissent en 1969. On peut distinguer deux périodes globalement : dans une première période, du milieu du XVII^e^ siècle au début du XIX^e^ siècle, elles sont majoritaires ; dans une seconde période, depuis le début du XIX^e^ siècle, elles sont minoritaires.

[28], [32], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [43], [44], [45], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [55], [56], [58], [59], [60], [61], [63], [65], [69], [74], [87], [90], [108], [110], [114], [142], [152], [175]

À l'âge classique, le vouvoiement est donc de rigueur dans les traductions françaises du Cantique, à l'exception, nous l'avons vu, de quelques Bibles intégrales protestantes. Singulièrement, alors que les traducteurs de cette époque s'étendent largement dans les péritextes sur les problèmes posés par les images du Cantique, à notre connaissance ils ne justifient pas le choix du vouvoiement. Néanmoins, on peut supposer que les traducteurs semblent s'aligner sur les usages de la communication interpersonnelle (du moins dans les milieux cultivés) : le tutoiement étant perçu comme vulgaire, une traduction, d'un texte sacré qui plus est, ne saurait en faire usage, quand bien même les textes sources l'utilisent. C'est là le signe d'une adaptation aux normes du goût français, voire d'un respect de ce qui est perçu par les traducteurs par le génie français, différent du génie hébreu, plus spontané, pour lequel le tutoiement n'est pas choquant. Le fait même que les péritextes ne témoignent pas d'une discussion à ce sujet témoigne de la façon dont le choix du vouvoiement semble une évidence non discutable. Il serait sans doute intéressant d'interroger l'usage du vouvoiement à la même époque, d'une part dans l'ensemble des livres bibliques – et notamment dans les passages où l'on s'adresse directement à la divinité – ainsi que dans d'autre part la poésie profane ou religieuse contemporaine, afin de voir si l'usage du vouvoiement partage en général dans la littérature française ou traduite en français la périodisation que nous observons dans notre corpus.

Dans un second temps, à partir du début du XIX^e^ siècle, le vouvoiement se fait bien plus rare. Les versions y recourant ont des points communs : ce sont, à l'exception de la première (due à David, publiée en 1819) des traductions catholiques, faisant une large place à l'interprétation allégorique du Cantique, soit dans les péritextes, soit dans la version même du Cantique, tendant alors à la paraphrase (c'est le cas notamment dans la traduction de Marcellus, 1840, [69]). Une grande partie des traducteurs optant pour le vouvoiement sont des ecclésiastiques catholiques (parmi eux, Glaire, Briand, Bourassé et Janvier, Brevet, Le Hir, Arnaud, Des Planches, Tamisier et Amiot, Monléon). Le lien du vouvoiement et de la lecture allégorique est significatif : s'il est possible au XIX^e^ siècle de tutoyer son bien-aimé, en revanche tutoyer Dieu n'est pas encore accepté ; or la lecture allégorique faisant de l'instance masculine la figure du Christ ou de Dieu, c'est donc à la divinité que s'adresse l'instance féminine. La traduction incorpore donc dans le français les marques de respects dus à la divinité, ce qui est signe de la lecture allégorique en même temps qu'alignement sur l'usage linguistique en vigueur.

Le fait que tous les traducteurs optant pour le vouvoiement après 1820 soient des traducteurs catholiques ne doit pas faire penser que toutes les traductions catholiques optent pour le vouvoiement. Assez tôt en effet le tutoiement est utilisé dans les versions catholiques, dans la traduction de Genoude notamment (1820 [62]), dans la Bible de Giguet (du grec des Septante, 1865-1872, [92]), ou encore dans la polyglotte de Vigouroux. Ces traducteurs,

quelle que soit la valeur qu'ils accordent à la lecture allégorique, semblent opter pour une perspective d'acuité philologique à la distribution des personnes dans les textes sources.

Au XX^e^ siècle, l'écrasante majorité des traductions catholiques, intégrales ou séparées, opte pour le tutoiement ; le bénédictin Jean de Monléon (1969, [175]), qui s'en tient au vouvoiement, fait alors figure de cas isolé. L'abandon total – à l'exception de Monléon, qui montre peut-être ici une forme de résistance – du vouvoiement dans les traductions catholiques est sans doute à mettre au compte de la conjonction de l'encouragement, à travers l'encyclique *Divino Afflante Spiritu* de 1943, à se fonder sur les textes hébreux et sur les méthodes philologiques pour traduire la Bible, puis à la suite du concile de Vatican II, à l'adoption du tutoiement de Dieu dans la liturgie.

4- Cas spécifiques

Aux cas mentionnés ci-dessus, il convient d'ajouter cinq publications dans lesquelles les traducteurs alternent entre vouvoiement dans l'adresse à la figure masculine, et tutoiement dans l'adresse à la figure féminine. Il s'agit des publications suivantes : [18], [20], [29], [57] [109]. Les trois premières (M. de la Terrasse, 1617 ; Claude Geuffrin, 1618 ; Jean Desmarets de Saint Sorlin, 1656) datent de l'émergence du vouvoiement dans notre corpus. La quatrième est celle de Voltaire (1759). La dernière est celle de l'abbé Le Hir (1891). Dans tous les cas, sauf celui de Voltaire, l'alternance entre tutoiement et vouvoiement marque une différence hiérarchique entre les figures masculine et féminine du Cantique, qui est directement en lien avec la lecture allégorique du texte, et vient marquer le fait que la figure masculine représente Dieu ou le Christ, alors que la figure féminine est humaine (car elle représente l'Église ou l'âme humaine). On comprend mal comment Voltaire, qui donne du Cantique une version parodique, alterne ainsi vouvoiement et tutoiement, si ce n'est justement à dessein de parodie, le « Chaton » faisant office de divinité du harem.

Deux cas spécifiques enfin. Villegouge (1840, [68]) opte pour le tutoiement entre l'homme et la femme, mais pour le vouvoiement lorsqu'un collectif s'adresse à l'une des deux figures du couple. Cette alternance ne vient pas souligner une hiérarchie, mais plutôt l'intimité des deux figures du couple, tranchant avec la distance respectée par les autres locuteurs. La traduction de Villegouge s'adapte aux conventions sociales de son temps, et reflète une lecture du Cantique comme exemple de poésie amoureuse.

L'abbé anonyme identifié par le catalogue de la BnF comme étant l'Abbé Joly (1865, [91]) opte quant à lui pour un tutoiement de l'instance masculine, identifiée au Christ dans la traduction même, par l'instance féminine, et pour le vouvoiement de l'instance féminine, appelée « ma divine amante » par l'instance masculine. On comprend mal ce qui justifie ce choix inhabituel.

V- La traduction des noms propres

La prise en compte des noms propres en traduction est complexe. Michel Ballard, dans *Le nom propre en traduction*[1714], conteste dès l'introduction de l'ouvrage les présupposés péremptoires de théoriciens issus de la logique, tel John Stuart Mill, affirmant que « Les noms propres n'ont pas de sens, ce sont des marques sans signification ; ils dénotent mais ne

[1714] Michel Ballard, *Le nom propre en traduction*, Paris, Gap, Ophrys, 2001.

connotent pas »[1715], et fondant sur cette affirmation la nécessité de ne pas traduire les noms propres. L'ouvrage de Ballard, fondé sur l'étude d'un corpus de traductions effectuées depuis l'anglais vers le français et réciproquement, montre assez comment de tels présupposés se heurtent à la réalité des textes. Il écrit encore : « les choses, nous le verrons, ne sont pas si simples, car la mise en œuvre du potentiel sémantique du Npr renvoie à un réseau plus complexe »[1716]. De fait, les noms propres, parmi lesquels Ballard distingue les habituelles catégories des toponymes et des anthroponymes, auxquelles il ajoute « une troisième catégorie au statut un peu incertain, qui intègre divers types de référents culturels tels que les fêtes, les institutions, les raisons sociales, etc.[1717] », les noms propres, donc, ne sont pas sans représenter un réel enjeu de traduction. En effet, comme nous le montrerons, à travers la prise en compte des noms propres, c'est le projet de traduction, et notamment la question de la littéralité, qui se rend manifeste.

1- Les noms propres dans les textes sources

Le problème de la traduction des noms propres, dans le cas du Cantique des cantiques, est rendu encore plus complexe par la spécificité des textes sources[1718]. Dans la mesure où il est extrêmement difficile de distinguer avec certitude ce qui relève dans le texte hébreu du nom propre, nous nous bornerons ici, lorsque nous parlerons des textes sources, à évoquer les toponymes (noms de lieu), et les anthroponymes (noms de personne). C'est dans les traductions qu'apparait le cas échéant leur réception en tant que noms propres. En effet, on peut estimer (même si nous verrons les limites de cette hypothèse) que les traductions considèrent comme noms propres les toponymes et anthroponymes qu'elle ne traduisent pas ; figure alors dans le texte cible un mot ou une expression étrangers, qui est ainsi, dans la langue cible sans doute davantage que dans la langue source, dépourvu de signifiant[1719]. Ce phénomène est perceptible dès les versions anciennes. Les Septante et la Vulgate en effet permettent de discriminer entre d'une part des mots ou expressions hébraïques entendus comme des noms communs, et traduits, et d'autre part des mots hébraïques entendus comme des toponymes ou anthroponymes, et transcrits en alphabet grec ou latin.

Le rôle des versions anciennes comme texte source relai est ici fondamental, dans la mesure où il propose une première lecture des toponymes et anthroponymes du texte hébreu, avec, dans le cas des formes considérées comme noms propres et non traduites, une première étape dans la transcription en écriture alphabétique. Le relevé qui suit confronte les mots ou expressions du texte massorétique que l'on peut identifier comme toponymes ou anthroponymes avec leur traduction ou transcription dans la Vulgate et dans la version des Septante ; cela permet ainsi de dresser un tableau des sources principalement utilisées par les

---

[1715] John Stuart Mill, *A system of Logic*, Londres et Colchester, 1949, cité par Searle, *Les actes de langage*, 1972, p. 216.

[1716] Michel Ballard, ouvrage cité, p. 17.

[1717] *Ibid*., p. 13

[1718] Dominique Millet-Gérard note ainsi dans *Le Signe et le sceau*, à propos de Ct 2,17 et des « *montes Bether, crux interpretum* qui clôt le premier chant » : « Nous retrouvons ici la difficulté qui se pose constamment aux traducteurs de l'indistinction en hébreu entre noms propres et noms communs » (dans *Le Signe et le sceau. Variations littéraires sur le Cantique des cantiques*, Genève, Droz, 2010, p. 62.) Les noms propres sont indistincts en hébreu, dans la mesure où il n'existe pas de majuscules propres à les distinguer des noms communs.

[1719] De ce fait, dans les traductions davantage que dans le texte hébreu, les propos de John Stuart Mill s'appliquent, et « les noms propres n'ont pas de sens, ce sont des marques sans signification ; ils dénotent mais ne connotent pas ». C'est possible dans la mesure où pour un lecteur non hébraïsant, la conservation dans le texte cible d'une forme hébraïque lui empêche l'accès à la signification potentielle.

traducteurs français du Cantique. L'examen des leçons retenues dans la traduction des noms propres est par ailleurs un des critères permettant l'identification du texte source, et, le cas échéant, la détermination d'un recours à la version des Septante comme source secondaire.

a- Tableau des anthroponymes du Cantique

Texte massorétique	Version grecque des Septante	Vulgate latine
שלמה [šᴱlōmō]	Σαλωμων	Salomo/Salomonis ; Pacificus
דויד [dāwiḏ]	Δαυιδ	David
עמי נדיב [ʻammi nāḏiḇ]	Αμιναδαβ	Aminadab
השולמית [haššulamit]	ʻη Σουλαμῖτις	Sulamitis

Le Cantique est relativement pauvre en anthroponymes. Seuls deux mots hébreux entrent indiscutablement dans cette catégorie : les noms des deux rois Salomon (שלמה, [šᴱlōmō]) et David (דויד, [dāwiḏ]), encore que dans ce dernier cas ce ne soit pas le roi David qui soit désigné, mais une certaine « tour de David », en Ct 4,4. On note par ailleurs que dans la dernière occurrence de שלמה [šᴱlōmō] en Ct 8,11, la Vulgate ne transcrit pas, mais traduit, en remontant à l'étymologie du mot שלמה [šᴱlōmō] que de fait on peut rapprocher de la notion de paix ; la Vulgate fait alors apparaître la signifiance de l'anthroponyme.

Le statut d'anthroponyme de l'expression עמי נדיב [ʻammi nāḏiḇ] est contestable, mais c'est indiscutablement ainsi que les Septante ont perçu cette forme, et Jérôme après eux[1720] : en effet l'expression n'est pas traduite, ce qui aurait été possible, et ce qui est le cas dans la plupart des traductions françaises faites sur l'hébreu, mais transcrite en caractères grecs ou latins.

L'expression השולמית [haššulamit] n'est pas non plus en tant que telle un anthroponyme, d'autant qu'elle porte un article défini qui tendrait à faire de השולמית [haššulamit] un substantif ; le grec semble la considérer ainsi comme le montre l'article ; le fait que le latin ne connaisse pas d'article suppose impossible d'exclure une compréhension de l'expression comme groupe nominal dans la traduction de Jérôme. Nous faisons cependant figurer l'expression parmi les anthroponymes parce qu'elle a été perçue comme telle par de très nombreux traducteurs français, faisant de « Sulamith » l'alter ego féminin de « Salomon ».

b- Tableau des toponymes du Cantique

Texte massorétique	Version grecque des Septante	Vulgate latine
ירושלם [yᴱrūšālāym]	Ιερουσαλημ	Hierusalem
קדר [qēdār]	Κηδαρ	Cedar
עין גדי [ʻēin gedi]	Εγγαδδι	Engaddi
השרון [hašārōn]	ἄνθος **τοῦ πεδίου**	flos **campi**
בתר [ḇāter]	ἐπὶ ὄρη **κοιλωμάτων**	Bether
ישראל [yisrāēl]	Ισραηλ	Israel
ציון [ṣiōn]	[non traduit]	Sion
גלעד [gilᴱʻāḏ]	Γαλααδ	Galaad
לבנון [lᴱḇānōn]	ἀπὸ Λιβάνου	de Libano
אמנה [ʼᵃmānāh]	ἀπὸ **ἀρχῆς πίστεως**	Amana

[1720] Voir la section du douzième chapitre consacrée aux traductions de Ct 6,12.

שניר [sᴱnir]	Σανιρ	Sanir
חרמון [ḥermōn]	Ερμων	Hermon
תרצה [tirṣāh]	ὡς **εὐδοκία**	suavis et decora
חשבון [ḥešᴱbōn]	Εσεβων	Esebon
בת רבים [bat rabim]	ἐν πύλαις **θυγατρὸς πολλῶν**	in porta filiae multitudinis
דמשק [ḏammāseq]	Δαμασκοῦ	contra Damascum
כרמל [karᴱmel]	Κάρμηλος	Carmelus
שאול [šᴱ'ōl]	ᾅδης	inferus
בעל המון [ḇa'al hāmōn]	Βεελαμων	ea quae habet populos

Le tableau des toponymes que nous proposons ici est conçu de la façon la plus extensive possible. Nous faisons entrer dans ce relevé les expressions du texte hébreu désignant un lieu unique, et donnant lieu à une traduction, non toujours systématique, par un nom propre. Cette non systématicité transparaît largement dès les versions anciennes. En effet on perçoit, surtout dans la version des Septante, une tendance à traduire le toponyme, voire à considérer l'expression que nous identifions comme un toponyme, comme un substantif. Le traitement des toponymes du Cantique illustre bien cette « tentative obstinée de tout traduire[1721] » de la Septante, que remarquait Jacqueline Moatti-Fine à propos du Pentateuque. Dans notre tableau, nous soulignons en gras les termes dans la langue cible qui traduisent ce que nous identifions comme un toponyme. Ainsi les Septante traduisent-ils השרון [hašārōn] par ἄνθος **τοῦ πεδίου,** leçon que garde la Vulgate qui met *flos **campi*** (fleur du champ) ; de même תרצה [tirṣāh] est rendu en grec par ὡς **εὐδοκία** et dans la Vulgate par *suavis et decora* ; בת רבים [bat rabim] donne en grec ἐν πύλαις **θυγατρὸς πολλῶν** et en latin *in porta filiae multitudinis*. Dans tous ces cas, Jérôme suit la leçon des Septante, voire il la traduit purement et simplement. Ce n'est cependant pas systématique : les Septante traduisent les toponymes dans d'autres cas, où Jérôme transcrit. אמנה ['ᵃmānāh] donne ἀπὸ **ἀρχῆς πίστεως** en grec mais reste « Amana » en latin ; בתר [ḇāter] est traduit en grec par ἐπὶ ὄρη **κοιλωμάτων** et reste en latin « Bether »[1722]. À l'inverse, Jérôme traduit בעל המון [ḇa'al hāmōn] par « ea quae habet populos », là où les Septante transcrivent par Βεελαμων.

La reprise des traductions des toponymes figurant dans la version des Septante n'est pas le seul moyen de percevoir ce que Jérôme doit à la traduction grecque : en effet, dans les cas où il transcrit l'expression hébraïque, on perçoit une tendance à l'imitation de la transcription des Septante. Jérôme traduisait avant la Massore ; peut-être s'est-il pour cette raison fondé en priorité sur le grec. De fait, « Engaddi » et « Galaad » sont de vrais calques de Εγγαδδι et de Γαλααδ ; « Damascum » (accusatif de *Damascus*) est également plus proche de Δαμασκοῦ que de דמשק [ḏammāseq].

Les transcriptions des Septante et de Jérôme sont capitales puisque les traducteurs en français se fondant sur la Vulgate n'ont pas accès en principe à l'hébreu, et sont donc dépendant de ce qui figure dans la Vulgate. Mais même dans le cas des traductions effectuées sur l'hébreu, les leçons des Septante et de la Vulgate sont importantes, puisque ces versions ont instauré une tradition de transcription des noms propres dans les alphabets européens, transcription trouvant son incarnation dans une tradition de prononciation spécifique, qui pèse un poids considérable lorsqu'il s'agit pour les traducteurs de rendre les noms propres en français. L'examen des leçons retenues dans la prise en compte des toponymes est ainsi un des critères permettant de déterminer les textes sources utilisés par le traducteur.

[1721] *Le Pentateuque d'Alexandrie*, texte grec et traduction, Ouvrage collectif sous la direction de Cécile Dogniez et Marguerite Harl, Paris, les éditions du Cerf, 2001, p. 72.

[1722] La transcription de Jérôme rétablit les voyelles du nom ségholé, qui n'est vocalisé [ḇāter] dans le TM qu'en vertu de sa place en fin de verset, adoptant ainsi une forme pausale.

2- De la transcription à la translittération : une non traduction ?

Michel Ballard, dans son ouvrage consacré à la traduction du nom propre, explique combien la non-traduction du nom propre ne va pas de soi, notamment lorsque le texte source traduit n'est pas rédigé en alphabet latin. La transposition pure et simple du nom propre tel qu'il figure dans le texte source dans le texte français est impossible. Si l'on opte pour une non-traduction, deux possibilités s'offrent alors au traducteur : la transcription et la translittération, décrites par Ballard en ces termes :

> La translittération et la transcription représentent donc des formes de report ; la translittération étant un effort pour représenter une graphie doublement étrangère, la transcription, une tentative de préservation de la prononciation étrangère.[1723]

L'analyse des solutions adoptées par les traducteurs du Cantique optant pour un « report » des noms propres est rendue complexe par le fait que les textes sources utilisés ne sont pas rédigés dans le même alphabet ; une réelle translittération ne peut avoir lieu que dans le cas des traduction se fondant sur un texte source hébreu ou grec ; un report à l'identique seulement dans le cas des traductions dont le texte source est en alphabet latin.

L'enjeu de l'étude des « formes de report » est la caractérisation du degré de traduction qu'elles revêtent. En effet, si le report n'opère pas de substitution d'un signifiant par un autre, choisi parce que son signifié est relativement équivalent, il nous semble tout de même relever dans une certaine mesure de la traduction. Nous le verrons à travers l'analyse de plusieurs cas de figure (report à l'identique, adoption d'une graphie traditionnelle francisée, transcription phonétique, translittération).

a- Report à l'identique

Pour les traducteurs utilisant un texte source latin ou rédigé dans une langue moderne à alphabet latin, le choix dans la prise en compte des noms propres se fait entre transcription francisée ou report pur et simple de la graphie du texte source. Les traducteurs utilisant la Vulgate semblent assez uniformément opter pour une francisation des anthroponymes et toponymes lorsqu'il existe un équivalent traditionnel (Salomon, Jérusalem, Damas, Carmel) ; pour le reste le report des termes employés par la Vulgate s'effectue sans problème, et on lit ainsi Cedar, Galaad, Amana, Sanir, Hermon. La vocalisation montre comment la leçon de la Vulgate n'est pas remise en cause, puisqu'elle diffère de la vocalisation indiquée par le texte massorétique. Une légère francisation s'opère toutefois sur ces termes reportés du latin en français lorsque des accents viennent signifier la prononciation de certain terme : d'où Cédar, Hésébon.

Un cas particulier mérite d'être cité, parce qu'il montre le fonctionnement des traductions-relai : c'est la traduction en français de la traduction et du commentaire du Cantique en italien par Guido Ceronetti. Dans la traduction française, effectuée par Danielle Van de Velde et Anna Devoto[1724], les toponymes et anthroponymes sont traduits ainsi : Jérusalem, Salomon, Quédar, En-Ghedi, le mont qui nous sépare, Amanàh, Senír, Hermón, Ghilàd, Tirzà, une tour du Bshàn, piscine de Hesbón, Bat-Rabbim, Amminadab, Mahanaim, Baal-Hamón. Il semble ici manifeste que les traductrices ont traduit les toponymes lorsque

[1723] Michel Ballard, ouvrage cité, p. 27.

[1724] *Le Cantique des cantiques*, Milan, 1975. Traduit de l'italien par Anna Devoto et Danielle Van de Velde, Paris, Samuel Tastet Editeur, 1989 pour la traduction française. [203]

Ceronetti traduisait en italien, et ont effectué un report littéral de ce qu'elles ont lu en italien lorsque Ceronetti avait choisi de transcrire phonétiquement le texte hébreu. De ce fait, le texte français conserve, pour ce qui est des toponymes, la marque du rapport entre graphie et phonétique propre à l'italien. Notamment, la graphie « gh » est utilisée pour rentre l'occlusive « g » dans « Ghilàd » et dans « En-Ghedi », là où les traducteurs français ont davantage tendance, pour signifier l'occlusive, à écrire « gu » (« Guiléad » chez Cahen par exemple). De même, la quantité des voyelles est notée par un système d'accent spécifique de l'italien (on lit ainsi Senír, Hermón), là où dans les traductions française, ce sont plutôt des circonflexes qui sont utilisés (« Senîr », « Hermôn »).

Le report systématique de la graphie adoptée par la traduction intermédiaire est un des outils permettant de faire apparaître la portée de cette médiation. L'examen des toponymes est un signe que Devoto et Van de Velde ont traduit la traduction italienne de Ceronetti ; en vertu de l'usage commun à l'époque de leur traduction (1989) de ne pas traduire les noms propres, et sans doute pour souligner la grande littéralité de leur traduction, elles ont conservé à l'identique la graphie des les toponymes. C'est autant le texte italien que l'original hébreu qui est perceptible ici[1725].

C'est dans le cas du report à l'identique que l'on peut effectivement parler de non-traduction des noms propres ; nous constatons cependant que ce cas de figure est minoritaire à l'échelle de notre corpus.

b- Adoption d'une graphie traditionnelle

L'adoption, pour rendre compte des toponymes et anthroponymes du texte source, d'une transcription qui adopte la graphie habituelle en français des noms propres bibliques relève de ce que Michel Ballard décrit comme « assimilation phonétique et graphique », et dont il souligne la fréquence spécifique pour traduire en français les noms bibliques et les noms de l'antiquité gréco-latine. Le fait est que les textes bibliques, comme les textes littéraires profanes grecs et latins, n'obéissent pas aux mêmes logiques que les textes littéraires contemporains en langues étrangères modernes : les traductions nouvelles s'inscrivent dans une tradition très ancienne de traduction et de réception en langue française. De fait les traductions prises en compte dans notre corpus s'inscrivent toutes dans cette tradition, d'autant qu'aucune n'est la première traduction du Cantique. Les anthroponymes ont dans une certaine mesure une transcription traditionnelle, par le biais des traductions précédentes et de la littérature s'y référant. Les toponymes quant à eux renvoient pour certains à des lieux existant toujours à l'époque où sont rédigées les traductions et possédant un nom français. Une solution pour les traducteurs est donc d'employer les formes françaises traditionnelles. Le tableau qui suit énumère les formes concernées.

Mot hébreu	**Traduction par les Septante**	**Traduction dans la Vulgate**	**Traduction habituelle en français**
שלמה [šᴱlōmō]	Σαλωμων	*Salomon*	Salomon
ישראל [yisrāēl]	Ισραηλ	*Israel*	Israël
ציון [ṣiōn]	n.t.	*Sion*	Sion
לבנון [lᴱḇānōn]	Λιβάν[ου]	*Liban[o]*	Liban
דמשק [ḏammāseq]	Δαμασκ[οῦ]	*Damascus*	Damas
כרמל [karᴱmel]	Κάρμηλος	*Carmelus*	Carmel
ירושלם [yᴱrūšālāym]	Ιερουσαλημ	*Hierusalem*	Hierusalem, Ierusalem,

[1725] Sur la spécificité de cette traduction, voire la section du dixième chapitre consacrée à la traduction en français de l'ouvrage italien consacré par Guido Ceronetti au Cantique des cantiques.

			Jerusalem, Jérusalem

Dans ces cas, une forme française existe en dehors du texte du Cantique, soit qu'elle soit fréquente dans le corpus biblique en général, soit qu'elle désigne un lieu (les villes de Damas et de Jérusalem, le mont Carmel) qui existe toujours. Plusieurs remarques à propos de ces formes traditionnelles. Tout d'abord, on constate le phénomène « d'assimilation phonétique et graphique » décrit par Ballard, dans la mesure où les formes ainsi obtenues en français utilisent une graphique qui rapproche les noms propres de la graphie des noms communs en français, et qui indique une prononciation conforme au système phonatoire français. On note ensuite comment, à l'exception de la graphie « Salomon », calque du grec et non du latin, les formes françaises semblent trouver leur source dans le latin de la Vulgate et s'écartent dans leur prononciation de l'hébreu ; mais cela ne signifie pas pour autant que les traducteurs recourant à ces formes aient travaillé en se fondant sur la Vulgate. Le cas de la traduction de ירושלם [yᴱrūšālāym], traduit par les Septante par Ιερουσαλημ, et que Jérôme rend par « Hiesuralem », est révélateur de la complexité de l'usage des formes françaises. En effet, dans les premiers siècles couverts par notre corpus, plusieurs graphies coexistent : Hierusalem, Ierusalem, Jerusalem, qui finissent par se stabiliser sous la forme utilisée de nos jours, « Jérusalem »[1726]. Dans une certaine mesure, cette oscillation témoigne de la non-fixation au XIX^e^ siècle de la graphie française, et de l'interchangeabilité relative des lettres « j » et « i » en début de mot. Dans tous les cas, la vocalisation retenue va dans le sens des versions anciennes ainsi que de la prononciation traditionnelle française du nom de la ville sainte. Le maintien d'un « h » à l'initiale, en dépit de la prononciation qui n'a sans doute guère évolué depuis cette époque, est sans doute le signe d'un attachement à la graphie de la Vulgate, mais d'un autre côté, dès le début de la période étudiée, bon nombre de traducteurs (de Leuze, Corbin…) optent pour un « i » ou un « j » qui n'est pas à expliquer par une volonté de retranscrire les sources hébraïques en se distinguant de la Vulgate, mais plutôt comme une adoption de la forme française habituelle.

Un cas moins complexe, et généralisable à l'ensemble de la période étudiée, est celui de l'adoption du terme « Salomon », utilisé dans une très importante majorité des traductions du corpus, sans distinction de texte source utilisé ni de confession[1727]. Ce cas montre que le fait d'opter pour la forme française traditionnelle ne relève ni du choix du texte source, ni de l'appartenance confessionnelle ; il s'explique davantage par la volonté du traducteur de s'inscrire dans une tradition, de rendre anthroponymes et toponymes immédiatement identifiables au lecteur, quand bien même les formes présentes dans le texte source sont graphiquement et phonétiquement éloignées de la forme française habituelle – ce qui est le cas pour שלמה [šᴱlōmō. Ce qui se révèle ici relève donc principalement d'un projet de traduction que l'on pourrait, pour simplifier, qualifier de cibliste[1728] ; en tout cas, le choix de la francisation des toponymes et anthroponymes va dans le sens d'une adaptation du texte du Cantique à la sphère linguistique (à la fois graphique et phonétique) des lecteurs

[1726] Anonyme de 1481 : « iherusalem » ; Lefèvre d'Etaples (1530, [3]) : « Hierusalem » ; Olivetan (1535, [4] : « Jerusalem », Louvain-de Leuze (1550, [5]) : « Ierusalem », etc.

[1727] En Ct 1,1 on trouve ainsi le terme « Salomon » aussi bien dans des traductions protestantes faites sur l'hébreu (les versions parues chez Robert Estienne en 1552 [6] et 1553 [7] , que dans les versions catholiques faites sur la Vulgate (traduction de Port-Royal, 1700, [40], Bible de Vivier, 1892, [112]) ; « Salomon » figure dans la Bible du rabbinat [118], chez Meschonnic [177], dans la plupart des traductions confessionnelles, etc.

[1728] On constate toutefois qu'un traducteur traditionnellement catalogué parmi les sourciers – du moins par Jean-René Ladmiral – comme Henri Meschonnic choisit de traduire les toponymes et anthroponymes du texte hébreu par leurs formes françaises habituelles (en l'occurrence, parmi les formes les plus francisées, il utilise Jérusalem, Salomon, Cédar, En-Gadi, Saron, Damas, Carmel). Meschonnic dirait sans doute lui-même que c'est là le signe de la non-systématicité de l'opposition des sourciers et des ciblistes, ou du moins qu'il ne s'agit pas de confondre sourciérisme et littéralisme ou calque.

francophones, et s'oppose à l'effet de couleur locale qui est à l'œuvre principalement dans les transcriptions.

Dans le cas de l'adoption des formes préexistantes en français pour désigner les toponymes et anthroponymes du Cantique, on ne peut pas dire qu'il n'y a pas traduction. Les solutions en question témoignent d'une prise en compte de ce que les traducteurs reconnaissent comme noms propres, mais les inscrivent dans la langue française au même titre que les noms communs.

c- Transcription du texte source

La question de la transcription des noms propres dans les traductions du Cantique des cantiques se pose *a priori* seulement pour les traductions qui se fondent sur un alphabet non latin, et en l'occurrence ici principalement sur le texte hébreu. On considère alors comme transcription l'adoption en français d'une graphie qui a pour but de reproduire la prononciation du terme dans la langue de départ. Si la prononciation des termes dans l'original hébreu est à peu près stable, en revanche les systèmes de transcription utilisés varient grandement en fonction de l'époque et des choix des traducteurs. À défaut de pouvoir succinctement dresser un panorama complet des transcriptions adoptées dans le Cantique, nous nous intéresserons aux transcriptions des toponymes et anthroponymes à travers deux exemples. Dans un premier temps, nous réaliserons une brève étude de cas, à travers la prise en compte des toponymes hébreux finissant par [ון], [ōn]. Dans un second temps, et dans une perspective synthétique, nous nous pencherons sur le cas des premières traductions du Cantique à avoir opté pour des transcriptions.

α- prise en compte des toponymes hébreux finissant par [ון], [ōn]

La distinction entre l'adoption de la graphie traditionnelle française et la transcription phonétique du texte n'est pas toujours évidente. Si elle apparaît clairement pour les termes évoqués dans la section précédente, qui, comme Salomon ou Jérusalem ont une existence en dehors des références au Cantique, d'autres termes, plus rares au sein du corpus biblique, et qui n'ont pas acquis au fil des siècles de dénomination française stable, semblent pouvoir relever à la fois d'une logique de transcription et de francisation. C'est le cas des toponymes qui dans le texte hébraïque finissent par [ון], [ōn]. Le tableau ci-dessous reproduit dans la première colonne le texte hébreu, dans la deuxième les transcriptions que nous considérons francisantes, et dans la dernière les transcriptions phonétiques. Nous ne relevons pas la totalité des traductions proposées dans notre corpus ; nous signalons le cas échéant par une note de bas de page le premier traducteur avoir utilisé les transcriptions reproduites, mais nous ne précisons pas quels traducteurs ont par la suite repris ces formes.

Texte massorétique	Transcription francisante	Transcription phonétique
השרון [hašārōn]	Saron, Sçaron[1729]	Scharon[1736], Sâron[1737], Scharon[1738], Saaron
ציון [ṣiōn]	Zion, Sion	Tsion[1739]
לבנון [lᴱbānōn]	[Inexistant]	Levanone[1740], Lebanôn[1741]
חרמון [ḥermōn]	Hermon	Chermon[1742], Hermone[1743], Hermôn[1744]
חשבון [ḥešᴱbōn]	Hesebon, Hesçbon[1730],	Hes'bôn[1745], Hesbôn[1746],

[1729] Bible de Genève (1588, [15])

בעל המון [ḇa‘al hāmōn]	Hésébon[1731] Beel-hamon[1732], Baalhamon[1733], Bahal-hamon[1734], Baalhammon[1735]	Hesbhôn[1747], Hesbone[1748], Heshbone[1749], Heshbôn[1750] Baal-Hâmôn[1751], Baal-Hamone[1752], Ba'al Amôn[1753]

Le cas des toponymes hébreux terminant par [ון], [ōn] est intéressant, dans la mesure où leur transcription en français avec une finale en « -on » peut donner l'impression d'une francisation de ces toponymes. En effet alors que la finale [ון] se prononce en principe [ọ] comme dans « aum**ô**ne », la graphie « -on » tend à indiquer une prononciation nasalisant le « o », pour produire le son [õ] comme dans « b**on** ». Les deux colonnes consacrées dans le tableau ci-dessus aux transcriptions françaises des toponymes en [ון], [ōn] montrent la variété des solutions adoptées. Les traducteurs dont les solutions sont reportées dans la colonne de gauche choisissent de transcrire les toponymes de sorte à ce qu'ils s'adaptent à une prononciation française, les consonnes adoptées s'adaptent également tant aux habitudes graphiques que phonétique du français contemporain des traducteurs. La colonne de droite comprend différents exemples suggérant que le traducteur a tenté de reproduire la prononciation du texte de départ. Cela dépasse du reste la prise en compte de la finale [ון], [ōn]. Ainsi la graphie « ch » dans Chermon pour rendre le ח, dans la traduction anonyme de 1843, semble vouloir distinguer le ח du ה ; cette traduction par ailleurs ne retranscrit pas la non-nasalisation, en hébreu, de la finale [ון]. En revanche, on constate dans la colonne de droite deux graphies adoptées par les traducteurs pour en rendre compte : les graphies finales « -ôn » et « -one ». Toutes deux s'opposent à la graphie « -on » indiquant une prononciation nasalisée [õ], qu'on trouve dans le mot « Salomon » utilisé par ailleurs dans certaines de ces traductions. Elles n'ont cependant pas tout à fait le même effet : la graphie « -ôn » introduit un circonflexe à usage diacritique, donnant une coloration philologique et/ou exotisante à ces termes, là où la graphie « -one », comme dans « Simone », est plus proche des habitudes graphiques françaises, et oscille ainsi entre transcription phonétique et assimilation graphique.

[1730] Bible de Genève (1588, [15])
[1731] Bible de Genoude (1820, [62])
[1732] Olivétan (1535, [4])
[1733] Castellion (1555, [8])
[1734] Bible de Genève (1588, [15])
[1735] Codurc (1647, [26])
[1736] Bible de Cahen (1848, [64])
[1737] Réville (1860, [81])
[1738] Ledrain (1886, [105])
[1739] Bible de Cahen (1848, [64])
[1740] Scheinert (1952, [158])
[1741] Chouraqui (1985, [198])
[1742] Anonyme (1843, [72])
[1743] Chouraqui (1975, [182])
[1744] Chouraqui (1985, [198])
[1745] Bible de Reuss (1874, [98])
[1746] Traduction de Taoussi (1919, [132])
[1747] Charles Estienne (1960, [163])
[1748] Chouraqui (1970, [178])
[1749] Chouraqui (1975, [182])
[1750] Chouraqui (1985, [198])
[1751] Montet (1930, [138])
[1752] Chouraqui (1970, [178])
[1753] Chouraqui (1985, [198])

L'exemple des toponymes en [ון], [ōn] permet indirectement (si l'on se réfère à la date de publication des traductions concernées, figurant dans les notes du tableau) de dégager au sein de notre corpus une tendance historique caractéristique de la traduction des noms propres. En effet, les solutions citées dans la colonne de droite, représentant les essais totaux ou partiels de transcription phonétique des toponymes, sont toutes postérieures à 1848 (nous reviendrons bientôt sur la signification de cette date). La transcription phonétique semble être en traduction un phénomène relativement nouveau. Un examen rapide de l'ensemble des solutions adoptées dans notre corpus pour traduire les toponymes du Cantique nous permet de situer plus précisément ce phénomène dans le temps, et d'en montrer toute la complexité. Nous nous concentrerons ici sur deux moments : l'époque des premières traductions intégrales de la Bible dans le contexte de la Réforme d'une part, et les expérimentations traductives de la deuxième moitié du XIX^e^ siècle d'autre part.

β- Premières expérimentations dans la transcription des noms propres : le XVI^e^ siècle

Il serait sans doute abusif de parler d'une rupture théorique conduisant au XVI^e^ siècle à opposer la transcription phonétique des toponymes à leur transcription francisée. En effet, si pour certains termes une tradition graphique préexiste (« Salomon », par exemple), l'instabilité de la graphie française à cette époque fait que l'expérimentation graphique se déploie dans les traductions comme dans les textes rédigés en français. Il serait donc difficile de cerner parmi les solutions adoptées pour transcrire les toponymes du Cantique une norme, et des traductions se distinguant par un écart à la norme. On peut tout de même observer plusieurs tendances distinctes. Voici par exemple comment sont traduits les toponymes et anthroponymes du Cantique dans les traductions d'Olivétan, de Sébastien Castellion et de la Bible de Louvain de Nicolas de Leuze :

> **Bible d'Olivétan (1535)**
> Salomoh, Jerusalem, Kedar, Pharaoh, En-gadi, les montaignes misparties, Zion, Galaad, Liban, Amanah, Sanir, Hermon, Thirzah, Ami-nadab, Sulamith, Hesebon, porte de Bath-Rabim, Damas, Carmel, Beel-hamon.[1754]
>
> **Bible de Louvain- Nicolas de Leuze (1550)**
> Salomon, Ierusalem, Cedar, Pharao, Engaddi, Beth el, Galaad, Liban, Amana, Senir, Hermon, Aminadab, Sunamite, Hesebon, porte de la fille de la multitude, Damas, Carmel, en laquelle y a des peuples, le paisible.[1755]
>
> **Bible de Castellion (1555)**
> Salomon, Ierusalem, Cedar, Pharaon, Engaddi, les monts Bather, femmes de Sion, Galaad, Liban, Amana, Senir, Hermon, Aminadab, Sulamith, Hesebon, la porte Bathrabbim, Damas, Carmel, Baalhamon.[1756]

Les traductions d'Olivétan et de Castellion sont effectuées sur l'hébreu, la Bible de Louvain sur la Vulgate. L'impact du texte source se mesure ici essentiellement aux formes « porte de la fille de la multitude » et « le paisible », qui sont des calques de la Vulgate, dans la Bible de Louvain. Fréquemment, Castellion et la Bible de Louvain adoptent les mêmes formes et se distinguent d'Olivétan : signe que ni la langue source ni la confession ne sont

[1754] Olivétan, *La Bible, qui est toute la Saince Escripture* […], Neuchâtel, Pierre de Wingle, 1535. [4]
[1755] *La Saincte Bible Nouvellement translatée de Latin en François, selon l'edition Latine, […]*, Louvain, par Bartholomy de Graue : Anthoine Marie Bergagne : & Jehan de Uvaen. 1550. [5]
[1756] Castellion, *La Bible nouvellement translatée* […], à Bâle, pour Jehan Hervage, 1555. [8]

absolument déterminantes en la matière. Pour le reste, dans la transcription des toponymes, ces traductions présentent un nuancier relativement vaste de possibilités. Il semble toutefois qu'Olivétan se distingue par une plus grande volonté de transcrire, voire de translittérer, les formes hébraïques. Il adopte ainsi la graphie « Salomoh », ce en quoi il s'écarte de tous ses contemporains catholiques comme protestants[1757]. Il tient compte du *maqqeph* hébreu en écrivant « Ami-nadab » et « Bath-Rabim », il distingue le *ṣadé* du *sameḵ* et du *sin* en écrivant « Zion » et non « Sion ». Cependant Olivétan transcrit « Hermon », « Hesebon », « Damas », « Carmel » comme les deux autres traducteurs. Nous en déduisons deux choses. La première concerne le travail d'Olivétan : il semble le cas échéant orienter sa prise en compte des toponymes davantage dans le sens de la translittération que dans celui de la transcription, puisque sa traduction montre une attention à la graphie hébraïque. Ce qui ne l'empêche pas par ailleurs d'adopter les formes francisées habituelles lorsqu'il met « Damas » pour דמשק [ḏammāseq] : la traduction d'Olivétan montre pour son époque une part de translittération plus grande que chez les autres traducteurs, mais il ne faut pas pour autant chercher chez lui de système rigoureux. La seconde concerne la transcription des toponymes חרמון [ḥermōn] et חשבון [ḥešᴱbōn] : la récurrence des graphies « Hermon » et « Hesebon » (devenant, à mesure que par ailleurs les accents apparaissent en français, « Hésébon ») est le signe d'une congruence possible de la transcription, de la translittération (non rigoureuse, puisque ne distinguant pas le *hé* du *ḥet*), et dans une certaine mesure de la francisation, puisque les formes ainsi obtenues ménagent les habitudes phonétiques françaises.

Les trois exemples d'Olivétan, de la Bible de Louvain et de Castellion montrent comment, au début de la période étudiée, la prise en compte des toponymes et anthroponymes par les traducteurs révèle déjà des tendances divergentes, mais sans pour autant donner lieu à des systèmes de transcription ou de translittération cohérents et rigoureux ; on note déjà une tendance à adopter la graphie traditionnelle pour les mots passés en français, et à transcrire les toponymes moins connus. La non fixation de la graphie française complique l'analyse, mais témoigne des possibilités d'invention dont disposent les traducteurs. Aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, la variété des transcriptions est bien moindre, et est peut-être à rapprocher de la stabilisation de la graphie française, ainsi que de l'impératif de francisation à l'œuvre dans les traductions y compris littéraires.

γ- Renouveau de l'expérimentation dans la transcription des noms propres : depuis le second XIX^e^ siècle.

C'est au milieu du XIX^e^ siècle qu'apparaissent les tentatives de transcription phonétiques des toponymes et anthroponymes du Cantique des cantiques, dans un mouvement cette fois d'opposition réelle au système de transcription francisée en usage, et avec pour conséquence un possible effet de surprise chez le lecteur

Les deux listes qui suivent proposent le relevé des traductions qui dans l'ensemble transcrivent phonétiquement les anthroponymes et toponymes. Ces listes sont à considérer avec précaution, dans la mesure où les traducteurs n'ont pas toujours adopté une transcription systématique. Il se peut que parmi les traductions citées, certaines contiennent des francisations ou des traductions des toponymes et anthroponymes, mais dans une part moins grande que les transcriptions phonétiques. Nous établissons deux listes, afin de distinguer entre deux cas de figure. D'une part, les traductions dans lesquelles tous les toponymes et anthroponymes sont transcrits phonétiquement :

[1757] On trouvera la graphie « Salomo » chez Marie de Brabant (*Annonce de l'Esprit et de l'Ame fidele, contenant le Cantique des Cantiques de Salomon en ryme Françoise*, S. Gervais, Eustace Vignon, 1602. [17]). Ce sont à notre connaissance les deux seules occurrences d'une graphie autre que « Salomon » avant Cahen en 1848.

[64], [105], [158], [182], [198], [215], [245].

D'autre part, les traductions dans lesquelles les toponymes et anthroponymes sont transcrits phonétiquement, sauf ceux pour lesquels il existe un terme français traditionnel – en l'occurrence essentiellement « Jérusalem » et « Salomon ».

[98], [132], [138], [164], [178], [180], [185], [186], [188], [211], [214], [225], [232], [233], [234], [235], [239], [244], [246].

Nous relevons ainsi dans notre corpus vingt-six publications dans lesquelles les traductions transcrivent phonétiquement les toponymes et anthroponymes ; dix-neuf publications s'en tiennent aux termes hébreux n'ayant pas d'équivalent français traditionnel, et sept appliquent leur transcription phonétique à l'ensemble du texte. Les publications contenant ces traductions représentent ainsi 10,4 % du corpus total. Leur répartition dans le temps est très révélatrice. Trois d'entre elles seulement paraissent au XIX^e^ siècle : il s'agit des traductions de Cahen, Reuss et Ledrain qui paraissent respectivement en 1845, 1874 et 1886. La première moitié du XX^e^ siècle ne voit paraître que deux de ces publications, celles de Taoussi (1919) et de Montet (1930). Elles deviennent en revanche bien plus fréquentes dès le début de la seconde moitié du XX^e^ siècle. De 1951 à 2009, elles représentent 22,8 % des publications du corpus, avec 21 publications sur les 92 du corpus publiées à cette époque. Elles restent donc encore minoritaires, mais leur part devient significative, et n'a plus rien d'exceptionnel.

Le tableau ci-dessous reproduit les transcriptions phonétiques adoptées par les premiers traducteurs à adopter ce procédé :

Texte hébreu	**Samuel Cahen**	**Édouard Reuss**	**Eugène Ledrain**
שלמה [šᴱlōmō]	Schelomô	Salomon	Schelomô
ירושלם [yᴱrūšālāym]	Ieroushalaim	Jérusalem	Ieroushalaim
השרון [hašārōn]	Scharon	S'arôn	Scharon
ציון [ṣiōn]	Tsion		
		Pharaon	Pareö
גלעד [gilᴱʻāḏ]	Guiléad	G'ile'ad	Guileäd
לבנון [lᴱḇānōn]	Libanon	Liban	Libanon
חשבון [ḥešᴱbōn]		Hes'bôn	Heschbon
השולמית [haššulamit]	Schoulamith	Sunamite	Schoulammite
דמשק [ḏammāseq]	Dameschek	Damas	Dammessek
בת רבים [bat rabim]		Bat-Rabbîm	

Ces trois systèmes de transcription phonétique divergent entre eux : signe de la pluralité des systèmes possibles en la matière, et de la liberté des traducteurs d'en élaborer un qui leur convienne. Samuel Cahen, le premier traducteur de notre corpus à rompre avec les habitudes de francisation, restitue la prononciation hébraïque de l'ensemble des toponymes et anthroponymes, ce qui représente sans conteste une importante rupture dans les habitudes de traduction ; néanmoins la graphie qu'il adopte reste conforme aux habitudes graphiques françaises. De plus, ce que notre tableau ne montre pas, Cahen précise pour les noms possédant une version française, entre parenthèses, les termes « Salomon », « Sulamith », « Jérusalem », « Liban », à fin de clarté sans doute. La transcription adoptée par Reuss fait usage du circonflexe pour indiquer la quantité des voyelles, et l'apostrophe joue un rôle diacritique, pour transcrire la lettre *ʻayin*, indiquer la présence d'un *dagesh* dans la lettre *gimel*, et distinguer le *šin* du *sin*. Le système de Reuss est davantage orienté vers la

translittération, et donne en tout cas un aspect philologique au texte. Reuss adopte par ailleurs les graphies traditionnelles pour « Salomon » et « Jérusalem ». Quant à Ledrain, auteur de la première traduction non-confessionnelle de la Bible, il adopte un système qui n'est pas une translittération, mais qui est une transcription phonétique de l'hébreu, à l'aide parfois de graphies exotisantes (le tréma sur « Guileäd », quand une graphie « Guiléad » aurait permis la même prononciation).

Il est significatif que ces trois traducteurs aient produit des Bibles intégrales ; les autres livres de leurs traductions, pour autant que nous ayons pu le constater, sont effectuées à l'avenant. Cela dénote une volonté de donner à entendre la prononciation hébraïque – telle qu'elle est fixée par les massorètes, du moins – des toponymes et des anthroponymes. Ces traductions émanent par ailleurs de traducteurs appartenant à des confessions différentes, ce qui montre ici encore que la confession n'a pas un impact primordial sur le choix de la prise en compte des noms propres du Cantique[1758].

Ces innovations ne s'imposent pas immédiatement. La traduction du rabbinat du côté des traductions juives, la traduction de Segond chez les protestants contemporains de Reuss, la traduction non-confessionnelle de Renan n'optent pas pour ces transcriptions phonétiques, qui semblent davantage relever du projet de traduction du traducteur que de l'horizon historique et confessionnel dans lequel paraît la traduction.

Notons enfin que la transcription phonétique des noms propres, dans le domaine de la traduction des textes profanes, apparaît également dans la deuxième moitié du XIX^e^ siècle. L'*Iliade* dans la traduction de Leconte de Lisle, que l'on cite souvent comme étant la première traduction française à transcrire les noms propres grecs phonétiquement, date de 1867. Il précède ainsi Ledrain, mais suit Cahen.

La transcription phonétique se diffuse largement dans la deuxième moitié du XIX^e^ siècle. Elle relève de la même volonté de rendre perceptible au lecteur le son des noms des lieux et personnages évoqués dans le Cantique dans la langue d'origine ; de ce fait, elles se fondent toutes sur l'hébreu. À part cette volonté, les traductions concernées ont relativement peu en commun. La plupart des traducteurs juifs (Chouraqui à partir de 1970 [178], [182], [198] ; Scheinert [158] ; Magdalith [185] ; Wyler [214], Darmon [246]) optent pour cette solution. Pour le reste, les partisans de la transcription phonétique comptent parmi les auteurs de traductions intégrales de la Bible (Osty [180] ; Bible de Pierre de Beaumont [188] ; Bible du monde Nouveau [215] ; Bible des écrivains [232] ; Nouvelle Bible Segond [233]) comme de traductions séparées du Cantique (Taoussi [132] ; Pringle et Muzy [211], Cazeaux [245]), leurs confessions éventuelles sont très diverses, et le lectorat visé est plus divers qu'on ne pourrait le supposer. L'usage de transcriptions phonétiques peut sembler relever d'une position sourcière, et supposer un effort de la part du lecteur ; toutefois on trouve de telles transcriptions dans la Bible de Pierre de Beaumont, visant un public le plus large possible, et rédigée dans une langue pour le reste très simple. Voilà un exemple de la relativité de la dichotomie entre sourciers et ciblistes : Pierre de Beaumont, dont le projet de traduction est plutôt cibliste, utilise ponctuellement des techniques relevant davantage du sourciérisme.

[1758] À l'exception de la particule finale du mot שלהבתיה [šalᴱheḇetᴱyāh], perçue par bon nombre de traducteurs comme une mention abrégée du tétragramme. Par ailleurs, les différentes confessions chrétiennes s'opposent sur la traduction des noms des prophètes : Isaïe est catholique et Ésaïe protestant, par exemple.

d- Translittération

La translittération a pour but le report des noms propres permettant de conserver dans un alphabet étranger l'équivalent de la graphie dans le texte de départ. Elle se distingue de la transcription phonétique en ce qu'elle retranscrit la graphie et non la prononciation. En principe, elle repose sur l'établissement d'un système dans lequel un seul et unique signe retranscrit chaque signe dans le texte de départ. Pour l'hébreu, cela suppose l'emploi de signes diacritiques. On peut néanmoins imaginer un système de combinaisons de graphèmes permettant de distinguer par exemple, en hébreu, entre le ט et le ת transcrits, comme nous le faisons, par [ṭ] et [t], ou dans un système sans diacritiques, par [th] et [t]. Michel Ballard à propos de la translittération fait référence à Nida :

> Nida souligne que la translittération, qui ne se préoccupe pas de l'inévitable part d'adaptation des sonorités au système phonologique d'accueil, est le plus souvent utilisé pour la traduction ou la reproduction des textes anciens rédigés dans des langues telles que le hittite, le sumérien, le grec mycénien (Nida 1964 :193).[1759]

Nida note, à juste titre du reste, comment la translittération est utilisée fréquemment dans la traduction de textes anciens dont on connaît mal la prononciation, et qui sont par ailleurs traduits dans une perspective d'étude philologique et/ou épigraphique. Pour ce qui est du Cantique des cantiques, de telles translittérations apparaissent dans les publications incluses dans notre corpus, mais davantage dans les péritextes que dans les traductions à proprement parler. Elles contribuent à l'analyse philologique du texte, permettant de justifier la traduction en se fondant sur l'analyse du texte de départ. Elles ne sont du reste pas propres aux toponymes et anthroponymes puisqu'elles peuvent intervenir dans l'explicitation de la traduction de n'importe quel mot du texte. On en voit un exemple dans le commentaire de Denis Buzy, qui, dans la mesure où il ne cite pas le texte en caractères hébreux (en raison sans doute de contraintes éditoriales), le translittère pour le citer. Ainsi à propos de Ct 2,1 :

> Narcisse, anémone, asphodèle ? Peut-être n'est-ce qu'une variété de lis, *un lis de la vallée*, lequel est scientifiquement aussi peu connu. C'était en tout cas une des fleurs les plus répandues dans la plaine palestinienne en général (*schârôn*), plutôt que dans la plaine de Saron en particulier.[1760]

Ce type de double dispositif (translittération dans les commentaires philologiques, transcription francisée ou phonétique dans la traduction) existe dans une minorité de publications, celles qui ont une visée entre autres philologique, et nous ne pouvons pas dire qu'il existe de traduction à proprement parler du Cantique qui fasse recours à une translittération absolument systématique des termes hébreux au sein même de la traduction[1761].

On peut cependant considérer que les traductions de Winandy[1762] (1960, [164]), de la Bible intégrale de Chouraqui[1763] (1985, [198]) et de Julien Darmon[1764] (2009, [246])

[1759] Michel Ballard, ouvrage cité, p. 27.

[1760] Denis Buzy, *Le Cantique des Cantiques*, Paris, Éditions Letouzey et Ané, 1950, p. 77. [154].

[1761] Nous constatons ici que les publications de notre corpus qui comprennent un important appareil critique, qui intègrent une étude philologique du texte hébreu, tout en faisant appel à la translittération dans les péritextes, optent par ailleurs pour des transcriptions sans doute plus lisibles dans leur traduction. On vérifie ici la tendance des traducteurs philologues à ne pas proposer de traduction littérale du texte.

[1762] Les noms propres dans le texte de Winandy (*Le Cantique des Cantiques, Poème d'amour mué en écrit de sagesse*, Paris, Casterman, Tournai, Éditions de Maredsous, 1960. [164]) sont les suivants : « Jérusalem, Qédar, Salomon, 'En Gèdî, Sarôn, Bètèr, Amanah, Senir, Tirsah, 'Ammînadab', Mahanayîm, Hesbôn, Bat-Rabbîm,

translittèrent les noms propres, dans la mesure où il semble bien qu'un système tenant compte de la graphie hébraïque ait été mis en place par les traducteurs, mais il est toujours possible de le prendre en défaut. En définitive, ces traducteurs semblent combiner une translittération des toponymes et anthroponymes et une transcription phonétique, avec, par moments, le recours à la terminologie traditionnelle en français.

3- Aux limites du nom propre : la traduction des toponymes et des anthroponymes.

Michel Ballard rappelle comment les noms propres ne sauraient être réduits à des « marques sans signification » :

> Malgré cette fonction fondamentale de désignateur rigide, qui repose sur une relation directe à un référent unique, le nom propre possède en réalité un potentiel de signification aussi riche et un rapport au sens au moins aussi complexe que le simple nom commun dont il est issu et auquel parfois il retourne. C'est ainsi qu'en plus de sa fonction de référence, il véhicule un sens étymologique, qui peut être sans rapport avec son référent (un individu peut s'appeler « Dupont » sans habiter près d'un pont) mais qui peut être sollicité par un auteur à des fins diverses.[1765]

Cette capacité qu'ont les noms propres, anthroponymes ou toponymes, de jouer sur deux tableaux (celui de la désignation d'un référent unique, et celui de la signification, plus ou moins démotivée), est évidemment à l'œuvre dans le Cantique. Ce d'autant plus que, comme nous l'avons évoqué, le texte hébreu ne permet pas de distinguer noms propres et noms communs. De plus, comme le souligne Jacques Winandy, on peut percevoir dans les toponymes du Cantique une signification, fonctionnant par le symbole davantage que par la référence à des lieux réels identifiables. Il se pose la question suivante : est-ce que les noms propres relèvent « d'un art savant, raffiné, quelque peu conventionnel et factice ? Ce qui, en effet, caractérise les noms propres du Cantique, ce n'est pas seulement leur valeur d'évocation poétique, ou leur couleur archaïque : c'est la signification qu'ils ont en eux-mêmes, c'est leur étymologie réelle ou supposée. Et c'est, à n'en pas douter, cette signification qui a été le motif déterminant de leur choix par rapport à un contexte donné »[1766] .

La prise en compte du sens des toponymes et anthroponymes du texte passe ainsi éventuellement par la traduction en français par des noms communs (sur le modèle par exemple de la traduction des Septante, dont nous avons vu qu'elle traduit plus largement que la Vulgate les toponymes). Cette traduction ne s'opère guère qu'en partant du texte hébreu,

---

Carmel, Yahvè, Shéol, Ba'al-Hamôn ». Winandy conserve les formes traditionnelles Jérusalem et Salomon, et ne translittère pas systématiquement la lettre *šin*. (« **S**arôn », mais « **Sh**éol ».)

[1763] Chouraqui (*La Bible*, Paris, Desclée de Brouwer, 1985 [198]) met « Ieroushalaïm, Shelomo, Qédar, 'Eîn Guèdi, Sharôn, Siôn, Guil'ad, Lebanôn, Amana, Senir, Hermôn, Tirsa, Shoulamit, Heshbôn, Bat-Rabîm, Damèssèq, Karmèl, Sheol, Yah, Ba'al Amôn. » Même non-systématicité dans la translittération du *šin*, et on peut supposer également que *hé* et *ḥet* ne sont pas distingués, alors même qu'au début de l'ouvrage, un tableau des transcriptions est fourni, qui prévoit l'insertion d'un diacritique pour le *ḥet*.

[1764] Darmon (*Cantiques de l'âme. Chirei ha-néfech*, double commentaire sur le Cantique des cantiques de Meïr Leibusch Malbim, traduit de l'hébreu, annoté et présenté par Julien Darmon, Lagrasse, Verdier, 2009 [246]) met « Salomon, Jérusalem, Qédar, 'Ein-Gedi, Charon, monts escarpés, Gil'ad, Amana, Sénir, Hermon, Yemen, Tirtsa, Chulamite, Hechbon à la porte de la ville peuplée, Damas, Chéol, flamme de Yah » : les termes qui ne sont ni francisés selon l'usage traditionnel ni traduits semblent obéir à un système de translittération sans diacritique.

[1765] Michel Ballard, ouvrage cité, p. 108.

[1766] Dom Jacques Winandy, *Le Cantique des Cantiques, Poème d'amour mué en écrit de sagesse*, Paris, Casterman, Tournai, Éditions de Maredsous, 1960, p. 41. [164].

dans la mesure où dans le texte latin les anthroponymes ou toponymes sont soit déjà traduits (et il s'agit alors de traduire cette traduction), soit transcrits, auquel cas leur signification étymologique est effacée.

a- Paraphrase des noms propres

Une première possibilité de rendre dans la traduction française le sens étymologique des anthroponymes ou toponymes est de faire suivre la transcription ou translittération d'une traduction de la forme transcrite. Cela revient, dans le texte français, à paraphraser les noms propres : une forme transcrite, dont le statut de nom propre est marqué par la majuscule initiale, est suivie de sa traduction ou d'une explication de sa signification. Les traductions recourant à cette solution sont peu nombreuses, mais méritent néanmoins qu'on les évoque.

Dans la plupart des cas, ce ne sont pas tous les noms propres, mais un ou deux toponymes dont la signification apparaît importante au traducteur qui sont paraphrasés. On perçoit bien ce que la Bible de Glaire doit au commentaire littéral de Carrières, puisqu'ils traduisent de la même façon au début de Ct 8,11 : « celle qui est appelée Baalhamon, c'est-à-dire qui a pour maître différens peuples » ; la seule variante touchant la graphie du toponyme, Baalhamon chez Carrières, Baal-Hamon chez Glaire. Dans la mesure où Carrières effectue non une traduction simple, mais un « commentaire littéral », insérant dans la traduction la glose, cette précision du sens du toponyme n'est pas surprenante, mais significativement, Carrières ne glose pas les autres toponymes, sinon en mettant, toujours en Ct 8,11 : « le pacifique Salomon ». En réalité ce n'est ici pas tant glose d'un toponyme transcrit, qu'insertion de la transcription dans la traduction de la Vulgate. Le texte de Jérôme en effet ne transcrit pas בעל המון [ba‘al hāmōn], mais traduit par « ea quae habet populos » ; Carrières, et Glaire après lui, rétablissent ce qu'ils considèrent comme un toponyme, dans la graphie transcrite de l'hébreu.

Il y a un seul exemple de traduction paraphrasant systématiquement chaque nom propre transcrit : c'est celle de Michaux[1767]. On y trouve les mentions suivantes : Jérusalem, Salomon, Qédar (le ténébreux), Shelmah (la pacifique), Ein-Guedi (Capri-Source), Sharon (la mûre), Bhather (Sécante), Ghilead (Ire-joie), Amanah (la véritable), Shenir, Hermon (le consacré), vent d'Aquilon (l'occulte) et souffle de Théman (le dextre), Tirça (la plaisante), la Shulamite, Hesbon (l'intelligente), Bath-Rabbim (les multitudes), Carmel (Vigne de Dieu), salomon (le pacifique) Ba‘al-Hamon (le maître de l'abondance). Michaux, bénédictin à l'abbaye de Maredsous et professeur d'hébreu, propose pour chaque nom propre transcrit de l'hébreu un terme français qui, plus qu'une paraphrase est en réalité une recherche d'équivalence, où l'on perçoit la volonté de créer un effet de nom propre en français également (par l'utilisation des majuscules, et le jeu sur la formulation archaïque, dans « Ire-joie » par exemple. Michaux paraphrase des toponymes qui sont de fait fréquemment traduits (lier Ba'al-Hamon à l'idée de l'abondance, Bath-Rabbim aux multitudes et « Bhather » à la séparation n'ont rien de neuf), en revanche il semble chercher à remonter à la signification étymologique de presque tout l'ensemble des toponymes (il épargne curieusement Jérusalem), même quand pourtant leur signification ne semble pas évidente du tout. Ainsi Sharon (la mûre), Ghilead (Ire-joie), Amanah (la véritable).

[1767] José Willibald Michaux, *Résonances du Cantique des cantiques*, Amay, L'arbre à paroles, 2004. [237]

b- Traduction des toponymes et anthroponymes

Notre corpus comprend un grand nombre d'exemples de traduction des toponymes et anthroponymes. Faute d'en offrir une liste exhaustive, nous nous concentrerons sur deux cas : d'une part la perpétuation des leçons de la Vulgate dans les traductions se fondant sur le latin ; d'autre part, l'éventail des solutions adoptées en Ct 2,17 pour traduire על הרי בתר ['al-harē b̲āter].

α- Perpétuation des leçons de la Vulgate : Salomon ou le Pacifique ?

Le début de Ct 8,11 comporte un anthroponyme, שלמה [šᴱlōmō], ainsi qu'une mention d'un lieu, בבעל המון [bᴱb̲a'al hāmōn]. Ces formes sont transcrites dans la Bible des Septante : Ἀμπελὼν ἐγενήθη τῷ Σαλωμων ἐν Βεελαμων· La Vulgate en revanche traduit *vinea fuit Pacifico in ea quae habet populo* : le sens de la racine שלמ est rendu par *Pacificus* ; la forme בעל המון [b̲a'al hāmōn] est elle-même traduite, même si Jérôme perçoit sa valeur de toponyme. D'où, en français, dans les traductions se fondant sur la Vulgate, une reproduction de ces traductions. En voilà quelques exemples :

> Bible de Lefèvre d'Etaples[1768] (1530, [3]) : « le paisible a eu une vigne en laquelle il y a des peuples »
> Claude Hopil[1769] (1627, [20]) : « L'homme qui a la paix en soy a une vigne en laquelle sont des peuples »
> Bible de Fillion[1770] (1888, [106]) « Le pacifique a eu une vigne dans celle qui contient des peuples nombreux »

Dans ces trois cas, la traduction du toponyme et de l'anthroponyme qui figurent dans la version source sont reproduites dans la traduction française. Si Lefèvre et Hopil n'avaient peut-être pas accès au texte hébreu, Fillion, qui dans les péritextes cite ponctuellement l'hébreu, savait quant à lui que le texte massorétique se prêtait à d'autres lectures[1771] : le report du choix de la Vulgate se fait consciemment chez lui.

β- Traduction des toponymes et jeu sur les connotations dans le texte cible.

Dans les traductions se fondant sur l'hébreu, lorsque les termes désignant des lieux sont traduits et non transcrits, cela relève d'un véritable choix de traduction. Un exemple intéressant ici est celui de la formule hébraïque על הרי בתר ['al-harē b̲āter] en Ct 2,17, qui donne lieu à bon nombre de transcriptions[1772], mais qui est également fréquemment traduite[1773]. Voici donc un panorama des traductions rencontrées :

> Bible des pasteurs de Genève (1588, [15]) : « montagnes fendues »

[1768] *La Saincte Bible. en françoys/ translatee selon la pure et entiere traduction de sainct Hierome […]*, Anvers, Martin Lempereur, 1530. [3]
[1769] *Les Douces extases de l'ame spirituelle*. […], Paris, Chez Sebastien Huré, 1627. [20]
[1770] *La Sainte Bible : texte de la Vulgate, traduction française en regard, avec commentaire*, Paris, P. Lethielleux 1888-1904. [106]
[1771] Notamment parce que la formule « in ea quae habet populo » ne prend pas vraiment compte du mot בעל, que Michaux rend quant à lui par « le maître de l'abondance ».
[1772] Jérôme transcrit « super montes Bether ».
[1773] Ce que font les Septante, qui mettent « ἐπὶ ὄρη κοιλωμάτων »

Mardochée Venture (1774, [59]) : « montagnes de la division »
Bible de Lausanne (1861, [78]) ; Louis Segond (1874, [100]) : « montagnes qui nous séparent »
Lazare Wogue (1860-1869 [179]) : « montagnes déchiquetées »
Renan (1860, [80]) : « montagnes ravinées »
Joseph Salvador (1860, [83]) : « collines entrecoupées »
Pierre Giguet (1865-1972, [92]) : « les ravins des montagnes »
Edouard Reuss (1874, [98]) : « monts qui nous séparent »
J. Halévy (1901, [120]), Bible de Maredsous (1951, [149]) : « monts escarpés »
Edouard Dhorme (1946, [148]) : « montagnes de l'horizon »
Bible de Jérusalem (1956, [160]) : « montagnes du partages »
Henri Meschonnic (1970, [177]) : « montagnes de déchirure »
André Chouraqui (1970, [178]) : « monts de la Rupture »
TOB (1976, [184]) : « monts séparés »
Solms traduisant Barsotti (1983, [197]) : « montagne des arômes »
Jean-Yves Leloup (1987, [200]) : « montagnes de l'Alliance »
Bible des écrivains (2001, [232]) : « montagnes Séparation »
Nouvelle Bible Segond (2002, [233]) : « les montagnes escarpées »
Benezra (s.d., [249]) : « collines au relief déchiqueté »

Les traductions concernées sont majoritairement protestantes, juives ou non confessionnelles ; mais il semble que cette répartition confessionnelle tienne plus au choix du texte source qu'à une dimension exégétique particulière des traductions. La traduction de הר [har] ne pose pas problème : le terme est rendu par « monts », « montagnes », éventuellement « collines ». En revanche, בתר [bāter] pose davantage problème. Une première difficulté réside dans l'identification de la forme hébraïque. La racine renvoie à l'idée de coupure, de séparation. Le verbe [bātar] peut être traduit par « couper », « diviser ». La forme qui est présente dans le Cantique est cependant régulière : il s'agit de la forme pausale, en fin de verset[1774], du nom ségolé [beter], utilisé notamment en Gen 15,10 pour désigner les morceaux des animaux sacrifiés. Néanmoins, le fait qu'un nom commun בתר [b̲eter] existe n'exclut nullement qu'il soit employé ici comme toponyme.

Les traducteurs qui choisissent de traduire בתר [b̲āter] en donnent des lectures relativement différentes. Bon nombre d'entre eux semblent entendre בתר [b̲āter] comme qualifiant l'aspect des montagnes évoquées. Les montagnes sont ainsi « fendues », « déchiquetées », « ravinées », « entrecoupées », « escarpées », participes insistant sur l'aspect visuel abrupt du paysage évoqué. L'idée d'un toponyme disparaît ici complètement au profit d'une description topographique. La possibilité de l'allégorie n'est pas immédiatement perceptible. En revanche, plusieurs traductions ne rendent pas בתר [b̲āter] par un participe passé épithète, mais par une locution nominale, complément du nom « montagne ». C'est du reste une solution qui convient bien à la traduction de l'état construit הרי בתר [harē b̲āter]. On lit ainsi « montagnes de la division », « montagnes du partage », « montagnes de déchirure », « monts de la Rupture », ainsi que, plus surprenant, « montagnes de l'Alliance » et « montagne des arômes ». Les premières occurrences travaillent toujours sur la notion de séparation, de division, mais prennent un aspect plus symbolique ou allégorique ; le paysage se faisant ici symbole de la séparation des deux amants (puisqu'il s'agit ici d'une injonction à la fuite), voire, dans une lecture allégorique, de la séparation douloureuse de l'âme et de Dieu. Cette signification disparaît de la formule « montagnes de l'Alliance » que

[1774] En effet, puisque le mot est le dernier du verset, il porte l'accent *silluq*, entraînant une modification de la vocalisation : le ségolé [b̲eter] voit l'articulation de la voyelle de la première syllabe changer sous l'accent : le mot est donc vocalisé [b̲āter]. Les traducteurs qui transcrivent par « Bater » ne tiennent pas compte de la vocalisation habituelle du mot, ou l'ignorent.

l'on trouve chez Leloup : Leloup aura sans doute rapproché בתר [bāter] de ברית [bᴱrit], le terme traditionnellement traduit en français par « alliance ». Le cas de Meschonnic est intéressant : en mettant « montagnes Séparation », il conserve une prise en compte de l'état construit, une traduction du terme hébraïque rencontré et ainsi la possibilité d'une lecture symbolique, tout en recréant dans le texte français une forme de nom propre, par l'usage de la majuscule.

La multiplicité de ces traductions d'un même toponyme montre la complexité de la question, et la capacité des traducteurs à créer des lectures très diverses du verset en français, tout en donnant des traductions qui sont, la plupart du temps, possibles et justifiées par le texte de départ. La description d'un paysage accidenté n'a en effet pas les mêmes effets que l'évocation des « montagnes qui nous séparent » ou des « montagnes de la déchirure », qui effectue plus directement un rapprochement entre le paysage et la situation des locuteurs. Ces dernières formulations, à la fois plus proches de la structure hébraïque et plus polysémiques, semblent se multiplier dans la seconde moitié du XX^e^ siècle.

Un autre cas de traduction des toponymes, cette fois bien plus réduit dans le temps, est celui de la traduction de עין גדי [ʻēyn gedi]. Dans l'immense majorité des traductions du corpus, ce terme est compris comme un toponyme et transcrit, soit selon la leçon de la Vulgate, par « Engaddi », soit, depuis l'hébreu, sous différentes formes, comme par exemple chez Segond « En-Guédi ». Néanmoins apparaissent dans le dernier tiers du XX^e^ siècle des traductions de l'expression. On lit ainsi chez Daniel Lys (1968, [173]) et dans la TOB[1775] (1976, [184]) « Font-au-Biquet », et dans la *Bible, parole de vie* (2000, [231]), « Source-du-Cabri ». Ces traductions ont la particularité de recréer en français un nom propre, par les majuscules et les traits d'union : le lecteur perçoit bien l'expression comme un toponyme, tout en percevant la signification originelle des termes hébraïques. L'effet est double : mise en valeur de la signification, et évitement de l'effet de couleur locale possible dans une transcription des toponymes. De fait, les traductions concernées se caractérisent en général par une volonté de toucher un public le plus large possible, et se réclament, du moins pour ce qui est de la *Bible, parole de vie*, du principe d'équivalence dynamique de Nida. La traduction de עין גדי [ʻēin gedi] est ici un exemple de cette recherche d'équivalence dans le domaine des toponymes.

4- Absence de noms propres dans la traduction française

Certaines versions françaises du Cantique incluses dans notre corpus ne comportent dans le texte français aucune trace de noms propres. Il s'agit des versions suivantes :

[2], [16], [19], [25], [29], [45], [46], [50], [57'], [87], [87'], [87''], [102], [116], [143], [207], [219], [227].

D'autres versions ont une particularité : elles contiennent un seul nom propre, en l'occurrence Jérusalem (dans des graphies diverses). Il s'agit des versions suivantes :

[18], [28], [33], [37''], [43], [60], [69].

Le fait que ces versions ne comprennent pas de noms propres ne signifie pas pour autant qu'elles n'aient pas traduit les passages des textes sources comprenant un anthroponyme ou un toponyme. Les raisons de cette forme d'effacement des noms propres du texte français sont variables, et laissent apparaître une nette évolution dans l'histoire.

[1775] Aucun hasard dans cette coïncidence : Lys est l'auteur de la traduction du Cantique pour la TOB.

Il faut en premier lieu distinguer une version qui ne comporte pas de noms propres parce que de fait il ne s'agit pas d'une traduction intégrale, et que les passages comportant des toponymes ou des anthroponymes n'ont pas été traduits. C'est le cas de la traduction de Burnouf[1776]. On peut supposer que le traducteur a de fait privilégié les versets à la portée plus générale, non ancrés dans le paysage palestinien.

La plupart des versions relevées dans la liste ci-dessus sont cependant des versions intégrales du Cantique ; l'absence de noms propres n'est pas explicable par l'opération de coupes dans le texte. L'absence de noms propres est alors due à différentes logiques d'adaptation du texte, qui se distinguent, au sein de la période étudiée ici, en trois types : paraphrases selon les sens spirituels du Cantique ; traductions poétiques confinant à l'adaptation ou à la réécriture ; adaptation à vocation universaliste.

a- Disparition des noms propres dans certaines paraphrases mystiques du Cantique

Le plus grand nombre des versions du Cantique ne comportant pas de noms propres est à trouver parmi les paraphrases du texte selon le(s) sens spirituel(s). De ce fait, alors que d'autres éléments du texte du Cantique sont véritablement traduits depuis le texte source – en général la Vulgate – les toponymes et anthroponymes donnent lieu à une transposition typologique ou allégorique. La répartition temporelle de ces versions est proportionnelle avec celle des paraphrases selon le(s) sens spirituel(s) dans l'ensemble du corpus. Ces versions émergent au début du XVII^e^ siècle (Chanvallon, 1601, [16]), se concentrent essentiellement dans la deuxième moitié du XVII^e^ siècle et la première moitié du XVIII^e^ siècle, et comprennent quelques désinences au XIX^e^ siècle (Leblanc d'Ambonne, 1863, [87], abbé Boileau, 1891, [110]). Cette congruence est telle qu'il semble possible de voir dans l'effacement ou la transposition des noms propres un des critères discriminants de la paraphrase spirituelle des textes bibliques. En effet la paraphrase spirituelle tend à voir dans les locuteurs du Cantique et dans les lieux de l'action des figures de réalités spirituelles, et repose de ce fait précisément sur une transformation des toponymes et des anthroponymes. Un exemple en est la prise en compte des anthroponymes dans la publication anonyme de 1690 [37], qui comprend une traduction littérale, une paraphrase selon le sens littéral et une paraphrase selon le sens allégorique. En Ct 2,1, à « La solitude sera dans l'allegresse, & elle fleurira comme le lis. Elle poussera & germera de toutes part, la gloire dy Liban lui sera donnée, & la beauté du Carmel & de Saron » dans la première paraphrase, répond, dans la seconde : « Ainsi les champs, les Deserts et les Montagnes se rejouiront à ma venue. Je les fera fleurir : Israel fleurira et germera, et le fruit de ma semence s'étendra sur toute la face de la terre » : la paraphrase passe d'un ancrage dans le paysage palestinien opéré par une transcription des toponymes du texte source, à une paraphrase d'ordre plus universel. Carmel et Saron sont ici les figures des Deserts et Montagnes, et d'Israel en général.

Un toponyme cependant résiste au passage à la paraphrase selon le(s) sens spirituel(s) : c'est Jérusalem. La raison en est sans doute que le terme « Jérusalem » ne désigne pas exclusivement la ville mentionnée dans le Cantique, capitale et siège du roi Salomon : la Jérusalem céleste est demeure de Dieu, et donc du protagoniste masculin du Cantique dans la lecture allégorique comme dans la lecture typologique du texte.

[1776] Emile Burnouf, *Le Cantique des cantiques et l'Apocalypse, précédés des éléments musicaux du plain-chant*, Paris, Librairie de l'Art indépendant, 1898. [116]

b- Disparition des noms propres dans certaines traductions versifiées du Cantique

Les paraphrases selon le sens spirituel ne sont pas les seules à gommer les noms propres du texte français. D'autres versions évoquées plus haut (le Cantique anonyme de 1512 [2], la traduction de Geuffrin (1618, [19]) notamment) sont des mises en vers du Cantique, qui ne rendent pas compte des toponymes et anthroponymes du texte. Ce type de traduction n'est pas propre aux premiers siècles de la période étudiée, on en trouve en effet encore des exemples au XIX^e^ siècle avec la version de Jean Aicart (1885, [102]), voire au XX^e^ siècle comme dans la version de Gilardeau (1934, [143]). Ces versions, que nous ne nommons pas traductions à dessein dans la mesure où elles relèvent en bonne part de la paraphrase poétique, avec insertion d'un grand nombre d'éléments exogènes au texte de départ[1777], ne comportent sans doute pas de noms propres dans le texte français parce que la priorité est l'obtention d'une version française satisfaisante sur le plan poétique, et que l'effet d'étrangeté et de couleur locale provoqué par la fréquence des toponymes orientaux : l'accent est mis sur une lecture poétique et amoureuse du Cantique, sans que la prise en compte des toponymes et plus globalement des *realia* soit essentielle.

c- Disparition des noms propres dans des traductions à visée universelle

Un dernier type de traductions du Cantique sans noms propres dans le texte français est représenté par deux versions, celle d'Allan (1990, [207]) et celle de Blanchard (2000, [207]). Elles ont en commun notamment deux choses. D'une part, elles se fondent sur des traductions françaises préexistantes (la version d'Allan est ainsi une adaptation de la traduction d'A. Butte (1947, [149]), et celle de Blanchard adapte la traduction de Ceronetti (1989, [203]) ou plus exactement la traduction française de la traduction italienne de Ceronetti). D'autre part, elles ont pour ambition de donner du Cantique une version qui touche à l'universel, en gommant ce qui relève d'un ancrage géographique particulier. Allan l'exprime ainsi dans l'avant-propos :

> Ceci dit, chers lecteurs, ne vous offusquez pas en constatant l'absence, de mon texte, de tout nom propre, de toute référence particulière, y compris géographique. Ecrit il y a près de trois mille ans, le *Cantique des cantiques* est à mes yeux aussi actuel, donc intemporel, qu'au moment où son auteur l'a créé. D'où ce parti pris. A vous donc de juger si ma tentative a réussi.[1778]

Quant à Robert Blanchard, il est l'auteur d'une publication intitulée *Le Cantique des cantiques ou l'Aventure amoureuse type*[1779] ; son adaptation du Cantique d'après la traduction de Ceronetti est fondée sur sa méthode de « lecture des textes symboliques » ; l'effacement des noms propres relève de ce dévoilement des symboles, dans une logique qui rejoint en un sens les paraphrases spirituelles évoquées plus haut, même si la tentative de Blanchard est bien plus farfelue, ne reposant sur aucune tradition d'exégèse du texte.

[1777] La version de Jean Aicart semble cependant relever de la traduction en vers, et ne comporte d'ajouts que tant qu'ils sont nécessaires à la rime et au mètre.

[1778] Robert Allan, *Tentative de restitution en vers libres français du Cantique des cantiques de Salomon Roi d'Israël (-970/-931)*, d'après la traduction littérale du texte hébreu de Madame A. Butte. Chez l'auteur, Vedène, 1990, p. 7. [207]

[1779] Robert Blanchard, *Le Cantique des cantiques ou l'Aventure amoureuse type*, sur la traduction de Guido Ceronetti, Toulon, Presses du Midi, 2000. [227]

5- Substitution de noms propres

Un cas particulier est représenté par l'actualisation (le terme est du traducteur lui-même) du Cantique par Roger Parmentier. L'entreprise de Parmentier consiste à traduire certains livres bibliques, en les transposant dans un cadre spatio-temporel contemporain, pour montrer l'actualité du message biblique. La publication qui nous intéresse contient ainsi une traduction de Jonas transposé dans le cadre des inondations récentes de Roumanie, puis une traduction du Cantique. Parmentier écrit : « Quelques accents de ce chant évoquent les Pyrénées ariégeoises. A chacun ses actualisations et ses enracinements ! L'Ariège en vaut bien d'autres… »[1780]. Les noms propres du texte français relèvent de plusieurs faits de traduction. D'une part, les anthroponymes sont des adaptations de ceux qui figurent dans les textes sources. Les deux amoureux se prénomment Slimane et Salima ; Parmentier joue ainsi sur la racine des mots שלמה [šᴱlōmō] et השולמית [haššulamit], mais en leur donnant une coloration arabe, les protagonistes étant dans son « actualisation » des jeunes ariégeois issus de l'immigration maghrébine. D'autre part, les toponymes du Cantique ne sont la plupart du temps pas rendus par des toponymes en français, mais sont paraphrasés[1781] ; en revanche Parmentier situe explicitement sa traduction dans les Pyrénées en introduisant au dernier verset une mention au mont Vallier : « Sois semblable à une antilope,/ A un isard du Mont Vallier,/ Et bondis sur les monts odoriférants. » Significativement, ce n'est pourtant pas, à cette exception près, par l'emploi de noms propres ancrant le texte en Ariège que « l'actualisation » se réalise, mais davantage par la traduction des *realia*, la faune et la flore évoquées chez Parmentier étant représentative de la faune et de la flore pyrénéennes.

6- Les noms propres : bilan théorique et historique

La prise en compte des anthroponymes et des toponymes du Cantique par les traducteurs français semble témoigner de la complexité de la question de la traduction des noms propres, et des divers enjeux théoriques et pratiques qu'elle soulève. À l'heure du bilan, nous proposerons un triple constat, encore une fois très relativiste : si des évolutions se révèlent, si des points de cristallisation se manifestent, il nous semble impossible d'en déduire des lois qui puissent s'appliquer absolument à notre corpus, et *a fortiori* à la traduction, biblique ou littéraire.

a- Relativité des évolutions historiques

L'évolution historique de la prise en compte des toponymes et anthroponymes doit être considérée avec précaution. Comme en bien des cas, l'existence au sein de notre corpus d'un *terminus a quo* (par exemple, l'apparition avec Cahen de la transcription phonétique) ne signifie aucunement le *terminus ad quem* des autres modes de traduction. Bien plutôt, l'apparition de nouveaux phénomènes tend à marquer le début d'une période de coexistence entre plusieurs modes de traduction.

[1780] Roger Parmentier, *Les prophètes JONAS et le CANTIQUE des Cantiques ACTUALISES*, avec une préface de Jean Cardonnel, Paris, L'Harmattan, 2005. [242], p. 25.

[1781] Ainsi en Ct 4,8 : « Nous irons, l'un et l'autre, par monts et par vaux,/ De sommets en sommets ;/ Nous dévalerons les pentes et remonterons lentement ;/ Peut-être trouverons-nous/ Des repaires de lions et panthères ? »

On constate toutefois à l'échelle de la période étudiée, et à l'aune de notre corpus, trois phases essentielles dans la prise en compte des toponymes et anthroponymes du Cantique. Au XVI^e^ siècle et dans une certaine mesure au XVII^e^ siècle les traducteurs semblent être dans une phase de tâtonnement et d'expérimentation, d'où une grande variété orthographique des formes rencontrées en français, au-delà des différences dues à la diversité des textes sources. Du début du XVII^e^ siècle au milieu du XIX^e^ siècle, on constate une forme de stabilisation dans la traduction des toponymes et anthroponymes, que ce soit dans les variantes orthographiques ou dans la répartition entre traduction et transcription. À partir du milieu du XIX^e^ siècle s'opère une diversification des solutions adoptées par les traducteurs. Cette diversification se réalise dans deux directions différentes, voire opposées : traduction de ce que les traducteurs estiment le signifié des toponymes et anthroponymes d'une part, et transcription phonétique de l'autre. Initiée au milieu du XIX^e^ siècle, c'est en réalité après 1950 que cette diversification est la plus effective. Elle est dans une certaine mesure, pour ce qui est de la transcription phonétique, à rapprocher de méthodes traductives courantes dans la traduction de la littérature profane[1782]. D'après la mention des *a priori* sur la traduction des noms propres relevés par Michel Ballard[1783] (report ou transcription phonétique étant souvent perçus comme les seules façons légitimes de prendre en compte les noms propres), on peut se demander si la récente tendance à la hausse de la traduction du signifié des toponymes, dans le cadre essentiellement des traductions se fondant sur le principe d'équivalence dynamique, ne s'écarte pas de la traduction littéraire. L'ouvrage de Ballard, riche en exemples issus de la traduction de l'anglais, montre que les traducteurs littéraires déploient de nombreuses techniques alternatives au report du nom propre, permettant d'inclure sa signification[1784] ou ses connotations dans la traduction.

b- Coexistence des systèmes au sein d'une même traduction : rareté du systématisme

Il est d'autant plus important de souligner la coexistence historique de traductions effectuées selon des principes opposés que les traducteurs eux-mêmes n'adoptent pas tous une ligne de conduite systématique. Si dans certains cas, les traducteurs manifestement adoptent une ligne de conduite manifeste (transcription phonétique chez Cahen et Chouraqui, incrémentialisation chez Michaux, reproduction des solutions de la Vulgate francisées le cas échéant chez Fillion, etc.), le plus souvent les traductions présentent des systèmes mixtes, dus en bonne part à l'impossibilité de distinguer absolument des noms propres dans le texte hébreu. D'où, du reste, l'absence dans cette étude de classification systématique des solutions adoptées pour la traduction des noms propres. La seule solution satisfaisante, qui aurait pris des proportions intenables dans le contexte de notre travail, aurait été d'établir un tableau confrontant toutes les traductions de tous les toponymes, et déterminant la proportion de traductions, transcriptions francisées, transcriptions phonétiques, translittérations dans chaque traduction.

[1782] Il serait intéressant de confronter nos relevés à des relevés effectués par exemple sur les traductions française de l'Iliade, afin de voir si l'on peut oberver une coïncidence temporelle des phénomènes de transcription phonétique.

[1783] Voir Michel Ballard, ouvrage cité, p. 11, p. 16.

[1784] Ballard écrit notamment : « L'insertion du sens du nom propre peut prendre la forme de ce que Claude et Jean Demanuelli appellent l'incrémentialisation (Demanuelli 1995 :91). Ce procédé consiste à introduire le contenu d'une note ou d'une forme de commentaire dans le texte à côté du nom propre. L'observation de cette pratique sur corpus nous a amené à constater qu'elle était loin de toujours revêtir la même forme et que l'on pouvait par là-même en établir une typologie en fonction des contextes où elle apparaît et de la manière dont elle introduit du sens ». p. 111.

Nous pouvons en conclure quoi qu'il en soit qu'il serait illusoire de chercher chez chaque traducteur les traces d'un système cohérent, que ce soit dans la traduction des noms propres ou dans l'ensemble de la traduction. Les noms propres sont ici un des exemples du fait que les déclarations théoriques, que le projet de traduction quand il est explicité dans les péritextes, ne résistent pas toujours à la confrontation avec la traduction elle-même, qui reste marquée par une forme d'empirisme, par une tendance chez de nombreux traducteurs à traduire les noms propres un par un, sans volonté de système. Cela doit nous conduire à une certaine prudence.

c- Possibilité et limites d'une évaluation du projet de traduction à l'aune de la prise en compte des toponymes et anthroponymes

La prudence est nécessaire dans la qualification du projet de traduction évalué à l'aune de la prise en compte des toponymes et anthroponymes, mais il ne faut pas pour autant renoncer à lancer quelques pistes sur le sujet, d'autant que les phénomènes apparus au cours du dernier siècle peuvent être rapprochés des partis-pris des théoriciens que Ladmiral appellerait sourciers et ciblistes. Ballard, à propos de la traduction des idiotismes, confronte ainsi les propos d'Antoine et de Marianne Lederer :

> [Berman] reprend les idiotismes de Conrad relevés par Jean Maillot et cités par Jean-Marie Van der Meerschen, et répond à leur critique de la traduction littérale de ces expressions par Gide en ces termes :
>
> > Même si le sens est identique, remplacer un idiotisme par son équivalent est un ethnocentrisme qui, répété à grande échelle, aboutirait à cette absurdité que dans *Typhoon*, les personnages s'exprimeraient avec des images françaises ! Jouer de l'équivalence est attenter à la parlance de l'œuvre. Les équivalents d'une locution ou d'un proverbe ne les *remplacent* pas. *Traduire n'est pas chercher des équivalences*. (Berman 1985 :80)
>
> Il est difficile de ne pas songer en contrepoint au principe énoncé par Marianne Lederer, théoricienne et formatrice de traducteurs :
>
> > Pour qu'une expression soit intelligible, il faut que la langue que l'on traduit se fasse sens et que celui-ci à son tour s'exprime en dehors de toute référence formelle à la langue originelle. Il ne suffit pas de comprendre pour se faire comprendre, il faut délibérément s'exprimer en dehors de toute ressemblance à la forme (Lederer 1984 :33)
>
> Qui a raison ? Faut-il que quelqu'un ait raison ? Est-il possible d'avoir totalement raison dans ce domaine ? Peut-être faut-il se garder des positions extrêmes ?[1785]

Ni Antoine Berman ni Marianne Lederer ne font ici directement référence aux noms propres : il ne faudrait pas conclure de la confrontation des propos de ces deux théoriciens qu'elle préconise une traduction ou une francisation des noms propres. Il n'empêche que, à la lecture de ces propos, il semble possible de rapprocher de la position de Berman les transcriptions phonétiques des toponymes et anthroponymes, et de la position de Lederer les traductions et transcriptions francisées. De fait, les premières vont dans le sens d'un mouvement vers le texte source, et d'une manifestation dans le texte français du caractère étranger des sources ; les secondes en revanche vont dans le sens de la langue cible, avec pour effet une forme de lissage du texte français.

Il ne faudrait pas pour autant conclure que toute traduction comportant des transcriptions phonétiques est sourcière, et que toute traduction traduisant les toponymes est

[1785] Michel Ballard, ouvrage cité, p. 151.

cibliste. Ne serait-ce que parce que nombreuses sont les traductions qui recourent indifféremment, selon l'occasion, selon le degré de signifiance des toponymes, à ces deux types de prise en compte du texte source. C'est là un signe supplémentaire du fait que la présence dans une traduction d'éléments rattachables à une position cibliste ou sourcière ne saurait faire de l'ensemble de la traduction une traduction cibliste ou sourcière.

VI- La traduction des *realia*

La traduction des *realia* est un des principaux problèmes d'ordre lexical posés par le texte du Cantique des cantiques. Par *realia*, nous appelons les éléments faisant référence au monde et aux objets concrets, en particulier aux éléments naturels (que nous appelons *naturalia* : il s'agit du bestiaire et de la végétation essentiellement), et aux éléments architecturaux ou manufacturés, que le texte du Cantique évoque abondamment. Ces *realia* sont pour les traducteurs source de difficulté. Ils posent problème en effet dès la lecture et la compréhension du texte source ; et ensuite dans le choix du lexique français correspondant.

1- Les realia *dans les textes sources.*

Dans le Cantique, les *realia* problématiques se déclinent en plusieurs types : *naturalia* faisant référence au bestiaire et à la végétation, et *realia* relevant de l'architecture. Nous en sélectionnons ci-dessous quelques exemples, présentés dans des tableaux[1786], et analyserons les principaux problèmes qu'ils posent.

a- *Naturalia* : le bestiaire

Le bestiaire occupe dans le Cantique des cantiques une place importante, essentiellement par la fréquence des comparaisons dans lesquelles il est évoqué. Le tableau ci-dessous récapitule les termes employés par le texte massorétique, les Septante et la Vulgate pour évoquer le bestiaire.

Terme hébreu	Traduction des LXX	Traduction de la Vulgate
עדר [ʻeḏer]	ἐπ ἀγέλαις (ἀγέλη)	per greges
צון [ṣōʼn]	τὰς ἐρίφους σου (ἐρίφος)	gregum
ססה [susāh]	Τῇ ἵππῳ (ἡ ἵππος)	equitatui meo
יונם [yōnim]	περιστερά	columba
בצבאות או באילות [biṣᴱḇāʼōt ʼō bᴱʼayᴱlōt]	ἐν ταῖς δυνάμεσιν καὶ ἐν ταῖς ἰσχύσεσιν (δυνάμις - ἰσχύς)	per capreas cervosque
לצבי או לעפר האילים [liṣᴱḇi ʼō lᴱʻōfer hāʼayyālim]	τῇ δορκάδι ἢ νεβρῷ ἐλάφων (δορκάς – νεβρος)	capreae hinuloque cervorum
שועלים קטנים [šūʻālim qᴱṭannim]	ἀλώπεκας μικροὺς	vulpes parvulas
עדר העזים [ʻeḏer haʻizzim]	ἀγέλαι τῶν αἰγῶν (αἰξ)	greges caprarum
עדר הקצובות [ʻeḏer haqᴱṣūḇōt]	ἀγέλαι τῶν κεκαρμένων[1787]	greges tonsarum

[1786] Nous reproduisons les formes à l'état absolu pour l'hébreu, et au nominatif pour le grec et le latin, sauf lorsque nous reproduisons des locutions entières, auquel cas le nominatif est éventuellement précisé pour les mots latins et grecs.

[1787] Participe passif du verbe κείρω, tondre

שני עפרים תאומי צביה [šᴱnēy ʿᵒfārim tᴱʾōmēy ṣᴱbiyyāh]	δύο νεβροὶ δίδυμοι δορκάδος	duo hinuli capreae gemelli

On constate ici quelque chose qui se confirmera à l'examen des traductions françaises du Cantique : l'identification du bestiaire ne semble pas poser problème outre mesure aux traducteurs des versions anciennes. Néanmoins la comparaison des traductions des Septante et de la Vulgate montre certaines discordances. La Vulgate n'utilise que le mot *greges* pour désigner les troupeaux, là où le texte hébreu et les Septante comportent respectivement עדר [ʿedᴱr] et צון [ṣōʾn], et ἀγέλη et ἐρίφος (littéralement, « troupeau » et « chevreau »). Les Septante traduisent en d'autres endroits les mots צביה [ṣᴱbiyyāh] et האילים [hāʾayyālim] par, respectivement, δορκάς et ἐλάφος (littéralement d'après le Bailly, « chevreuil, gazelle, antilope » et « cerf »). Néanmoins ils mettent en Ct 2,7 ἐν ταῖς δυνάμεσιν καὶ ἐν ταῖς ἰσχύσεσιν, soit, littéralement, « par les puissances et les forces » : ils ne perçoivent pas comme des mentions du bestiaire les termes hébreux correspondants, ou alors les voient comme l'expression d'une allégorie, ce qui est sujet à caution étant donné le grand littéralisme de la version des Septante[1788]. Cette lecture de Ct 2,7 a certes donné lieu à de nombreux développements exégétiques, mais ne semble pas avoir été adoptée dans les traductions françaises du Cantique.

b- *Naturalia* : végétation

Les mentions de la végétation dans le Cantique des cantiques sont extrêmement nombreuses. Le tableau ci-dessous en relève une bonne partie dans les textes-sources.

Terme hébreu	Traduction des LXX	Traduction de la Vulgate
כרם [kerem]	ἀμπελῶνα	vinea
מר [mōr]	ἀπόδεσμος τῆς στακτῆς	murra
אשכל הכפר [ʾešᴱkōl hakōfer]	βότρυς τῆς κύπρου	botrus cypri
חבצלת השרון [ḥᵒbaṣṣelet haššārōn]	ἄνθος τοῦ πεδίου,	flos campi
שושנת העמקים [šōšannat haʿᵒmāqim]	κρίνον τῶν κοιλάδων	lilium convallium
כתפוח בעצי היער [kᴱtapūaḥ baʿṣē haya'ar]	μῆλον ἐν τοῖς ξύλοις τοῦ δρυμοῦ	malum inter ligna silvarum
רמון [rimōn]	τῆς ῥόας μῆλόν / ῥοῶν	mali punici
נרד [nērᴱd]	νάρδος	nardus
כרכם [ḵarᴱkōm]	κρόκος	crocus fistula
קנמון [qinnāmōn]	κιννάμωμον	cinnamomum
אהלות [ʾᵒhālōt]	αλωθ	aloe
דודאים [dūḏāʾim]	οἱ μανδραγόραι	mandragorae

Nous observons dans cette liste des mentions des éléments de la végétation plusieurs tendances. Dans certains cas, les versions semblent calquer, presque translittérer, les termes rencontrés en hébreu :

- נרד [nērᴱd] ; νάρδος ; nardus.
- קנמון [qinnāmōn] ; κιννάμωμον ; cinnamomum

[1788] Sur la lecture du Cantique par les Septante, et notamment sur sa précision terminologique, voir l'article de Jean Marie Auwers, « Les Septante, lecteurs du *Cantique des cantiques* », dans *Graphè n°8 – Le Cantique des cantiques*, Lille, 1999.

- אהלות [ʾᵒhālōt] ; αλωθ ; aloe.

On a là un exemple d'emprunts du grec et du latin à l'hébreu, pour désigner des épices pour lesquelles n'existe pas de terme propre dans les langues européennes à l'époque des traducteurs des Septante et de la Vulgate. Les termes employés le plus souvent en français sont très proches des termes originaux, sans doute *via* le latin, dans la mesure où en français non plus n'existe pas de terminologie vernaculaire pour désigner les plantes concernées, qui sont d'origine proche-Orientale.

D'autres termes désignant la végétation, sans témoigner du même genre de transposition, semblent cependant ne pas poser problème aux versions. Il s'agit essentiellement, dans notre relevé du moins, de termes très fréquents dans le corpus biblique. Ainsi כרם [kerem] est il traduit en latin par *vinea* (d'où, en français, très majoritairement, « vigne »), מר [mōr] par *murra* (en français, « myrrhe »), de même c'est assez uniformément que כתפוח בעצי היער [kᴱtapūaḥ baʿṣē haya'ar] (*malum inter ligna silvarum*) devient en français le pommier parmi les arbres de la forêt. Quant aux דודאים [dūḏā'im], elles deviennent, *via* le grec οἱ μανδραγόραι, les *mandragorae* en latin, et en français les « mandragores ».

Les végétaux posant les plus vastes problèmes traductologiques – problèmes qui émergent dès la confrontation des versions anciennes – sont ceux évoqués en Ct 2,1. Nous reviendrons dans le chapitre suivant sur les problèmes posés par ce verset. Contentons-nous ici de mentionner que, contrairement aux autres *realia* relevés dans le tableau ci-dessus, ils donnent lieu à une sous-traduction tant en grec qu'en latin, puisque חבצלת השרון [ḥᵒḇaṣṣelet haššārōn] est rendu par ἄνθος τοῦ πεδίου et par *flos campi*, soit dans les deux cas, littéralement, « fleur du champ ».

c- Autres *realia* : éléments architecturaux

Les *realia* concernant les éléments architecturaux sont très nombreux dans le Cantique. Nous ne relevons dans le tableau qui suit que certains d'entre eux. D'autres figurent dans le troisième chapitre (description de la litière de Salomon) et dans le cinquième chapitre (éloge du bien-aimé dont certaines parties du corps sont comparées à des parties de bâtiment).

Terme hébreu	Traduction des LXX	Traduction de la Vulgate
אהלי קדר [ʾāhᵒlēy qēḏār]	σκηνώματα Κηδαρ	tabernacula Cedar
יריעות שלמה [yᴱriʿōt šᴱlōmō]	δέρρεις Σαλωμων	pelles Salomonis
חר [ḥōr]	τῆς ὀπῆς - ὀπῆ	foramen

Les choix des versions anciennes ne révèlent pas de glissement majeur par rapport au texte hébreu. La Vulgate introduit pour יריעות [yᴱriʿōt] un terme, *pelles*, qui aura une certaine postérité dans les traductions françaises – l'hébreu désigne la tenture, sans spécifier qu'elle soit en peau. Aucune des versions ne précise la nature du « trou » de Ct 5,4, même si le mot ὀπῆ, d'après le Bailly, peut signifier « trou au toit *ou* dans le mur pour laisser entrer l'air *ou* la lumière ».

2- Les traducteurs face aux realia

L'examen de la prise en compte des *realia* dans les textes sources montre déjà à l'œuvre certaines inflexions plus ou moins conscientes de la part des traducteurs, et l'émergence de certains problèmes qui seront au cœur de leur prise en compte dans les

traductions françaises du Cantique. La traduction des *naturalia* revêt des difficultés d'ordre davantage lexical que stylistique. En effet, l'identification des référents évoqués par les textes sources n'est pas toujours aisée. C'est ainsi largement autour de la question des référents que se cristallise le discours traductologique, lorsque les péritextes abordent la traduction des *naturalia*.

a- Spécificité des problèmes posés par l'hébreu

La question de l'identification des référents se pose avant tout pour le texte hébreu, dans la mesure où le lexique employé par Jérôme dans la Vulgate (et par les traducteurs en latin ou en langues modernes dont le travail a servi de texte source aux traductions françaises) permet d'identifier les référents. La spécificité du texte hébreu à l'égard des *naturalia* est que les objets naturels qu'il évoque ne sont pas toujours clairement identifiables, et ce pour plusieurs raisons. D'une part, le texte du Cantique comporte quelques hapax. L'identification du référent doit alors passer par l'étude du contexte d'une part, et la comparaison avec le lexique apparenté (en hébreu, voire dans les langues sémitiques en général) d'autre part. En outre, les *naturalia* évoqués dans le Cantique, même si le lexique est attesté dans d'autres livres bibliques, ne sont pas toujours rattachables avec certitude à un référent précis. Le fait que le corpus de textes en hébreu biblique soit par définition restreint à la Bible hébraïque, induit de plus une rupture historique très importante entre les rédacteurs des textes bibliques et les traducteurs, si bien qu'il est parfois ardu de se représenter les *realia* évoqués dans les textes bibliques. C'est une difficulté qui est soulignée dans la préface de la Bible de Calmet (1724, [48]), qui écrit :

> L'ignorance de la langue des Hébreux, est l'un des plus grands obstacles à la parfaite intelligence de l'Ecriture. Il n'en est pas de cette langue comme des autres langues mortes ; par exemple, la Grecque & la Latine. Il nous reste un grand nombre de livres écrits dans ces langues, & l'on peut par une étude assidue en connoître toute la force, & savoir l'exacte signification de leurs termes. Mais nous n'avons pas le même avantage en Hébreu ; il n'y a d'Hébreu pur que ce qui est dans les Bibles Hébraïques. L'on n'a pas la commodité de comparer ensemble plusieurs passages ni plusieurs auteurs où le même mot se trouve ; l'on n'a ni Scholiaste, ni Glose, ni Commentaire, ni Dictionnaire assez ancien pour nous marquer au juste la signification d'un terme ; il faudroit pour cela qu'ils fussent du tems où l'Hébreu étoit encore vulgaire.[1789]

Calmet justifie par les difficultés de traduire l'hébreu le choix de la Vulgate comme texte source, qui est en réalité bien plus fondé sur l'appartenance confessionnelle du traducteur que sur des facteurs linguistiques ; les constats qu'il pose n'en sont pas moins vrais. Les dictionnaires sont évidemment les outils privilégiés permettant de recourir à un panel de traductions possibles, mais il reste toutefois que les dictionnaires anciens présentent souvent une compilation des solutions de la Vulgate, et que les dictionnaires plus récents, travaillant notamment sur les comparaisons avec les langues proches de l'hébreu, ne permettent pas nécessairement d'identifier derrière chaque lexème un référent unique, mais bien souvent conduisent à la caractérisation de la polysémie des termes hébreux. Le traducteur doit alors encore choisir parmi plusieurs solutions possibles. Et encore, cela suppose un travail en langue, à l'échelle du mot, et non à l'échelle du texte, faisant ainsi abstraction des questions stylistiques. Face à ces difficultés, les traducteurs réagissent de façons diverses.

[1789] Augustin Calmet, *Commentaire litteral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, Paris, chez Emery 1707-1716, p. vi dans la réédition de 1724 chez Emery (ouvrage cité). [48]

Nous nous contenterons dans les pages qui suivent de dégager les principales directions de leur travail lorsqu'il s'agit de prendre en compte la traduction des *realia*, en nous fondant notamment sur la place qu'ils leur consacrent dans les péritextes[1790].

b- Recherche de l'identification des référents, et ses limites

Dans une grande majorité des traductions, c'est la recherche de l'identification précise des référents qui gouverne le choix du lexique adopté en français. Cela ne va pas cependant de soi, dans la mesure où l'identification des référents est problématique. C'est ce qu'exprime Sébastien Castellion (1555, [8]) dans la préface de sa traduction de la Bible :

> Au reste afin que vous sachiés combien on peut se fier à ma translation, ou s'en défier, il faut entendre qu'il y a en la Bible beaucoup de difficultés, les unes ê mots, les autres au sens, e les autres en tous deux. Quant à la difficulté qui gît ês mots, ell'êt ou en un mot tout seul ou en une sentence composée de plusieurs mots. Quant aux mots à part, la difficulté êt le plus souvent en ceux qui signifient choses, dêquelles il êt peu souvent fait mencion, ou desquelles il est seulement fait mencion, en telle sorte que par la sentence on ne peut savoir ce que c'êt : comme sont la plûpart des noms des arbres, herbes, e bêtes: item, ês mots des ouvrages des hommes, desquels ouvrages la façon se change par succession de tems, ou êt diverse en diverses nacions: comme sont les habillements, e vaisseaux, e outils. De tels mots maintefois nous ne savons bonnement qu'en dire, non plus que d'ici a mill'ans on ne saura que veut dire palletot, casaquin, vertugalle, martingalle, mandoce, pistolet, e tels autres, si la façon en change, et qu'on ne les treuve sinon en écrit, beaucoup moins si la langue françoise se perd comme l'Ebraïque et autres, tellement qu'elle ne soit plus qu'en papier e encre. E pourtant, quand en quelques lieux je translate cormoran, héron, chauve-souris, javelot, houx, e tels autres, je ne veux pas qu'on se fie toutallement en ma translacion: tant seulement je sui ce qui me semble vrai semblable, priant qu'on m'ait à pardonner, mêmement veu qu'en telles choses le faillir n'êt pas fort dangereux. Mais j'entend ceci ês mots translatés d'Ebrieu. Car, quant au grec, nous y sommes beaucoup plus asseurés, à cause que le grec êt plus hanté, et se trouve beaucoup plus de livres, qui nous déclarent de tels mots.[1791]

Ce texte de Castellion, que nous citons relativement longuement, pose très tôt les problèmes inhérents à la traduction des *realia*. Castellion en effet distingue deux difficultés principales dans la traduction de la Bible : la compréhension du sens, qui est un autre problème, et la « difficulté qui gît ês mots ». Les mots rarement employés sont spécifiquement concernés ; les exemples cités par Castellion relèvent de fait des *realia*, *naturalia* d'une part (« noms des arbres, herbes, e bêtes »), et d'autre part des *realia* architecturaux et concernant plus généralement les « ouvrages des hommes ». Castellion estime souvent impossible de déterminer quel est le référent exact qu'avait à l'esprit le rédacteur du texte. Il faut néanmoins traduire, et Castellion se fonde ainsi sur la recherche du « vrai semblable ». Ses propos introduisent ici le problème avec une acuité toujours valable : en bien des cas, la traduction des *realia*, quelle que soit la recherche d'exactitude et d'identification précise des référents, repose sur un critère de vraisemblance, obtenue par des

[1790] Nous illustrerons cette question plus précisément dans le chapitre douze, dans l'étude de cas consacrée à la traduction de Ct 2,1.

[1791] Sébastien Castellion, *La Bible nouvellement translatée, avec la suite de l'histoire depuis le tems d'Esdras iusqu'aux Maccabées: depuis les Maccabées jusqu'a Christ. Item avec les annotacions sur les passages difficiles*, Bâle, pour Jehan Hervage, 1555, p. 4 v°. [8] Nous citons ici le texte dans l'édition récente, Paris, Bayard, 2005, p. 105.

méthodes diverses (étude philologique, réflexion sur le paysage et la nature des constructions à l'époque de la rédaction du texte…)

Les propos de Castellion que nous venons de citer valaient pour l'ensemble du texte biblique ; les péritextes des traductions du Cantique montrent quant à eux une interrogation constante de bon nombre de traducteurs concernant l'identification des référents, qui revient en définitive à justifier la traduction. Le texte français est en effet le lieu dans lequel s'inscrit l'identification du référent ; c'est là un nouvel exemple de la façon dont la traduction rend compte d'une lecture du texte, qui est la résultante d'un processus herméneutique complexe. Dans les pages qui suivent, nous citerons des exemples de traitement dans les péritextes de justification de choix lexicaux dans la prise en compte des *realia*. Nous nous concentrerons essentiellement sur deux passages du Cantique, qui révèlent des problématiques différentes : la mention du troupeau de brebis auquel sont comparées les dents de l'instance féminine en Ct 4,2, et le « trou » de Ct 5,4.

α- Le troupeau de tondues (Ct 4,2)

Le cas de la référence aux brebis en Ct 4,2 est relativement complexe, parce qu'il unit les problèmes de la traduction des *naturalia* à ceux de la traduction des images. Les dents de l'instance féminine sont en effet comparées, littéralement, au « troupeau des tondues », en hébreu עדר הקצובות [ʿeḏer haqᴱṣūḇōt]. La façon dont les traducteurs rendent ce terme est a plusieurs reprises justifiée par une spéculation sur le référent auquel les dents de la femme sont comparées : quel type de brebis ? Sont-elles tondues, ou à tondre ? Certaines réflexions des traducteurs indiquent un travail non tant philologique ou linguistique, mais plutôt ethnologique, ou du moins orienté vers la compréhension des réalités de l'agriculture et de l'élevage à l'époque où l'on suppose que le Cantique a été rédigé. On lit ainsi chez Joüon, en note de la traduction de Ct 4,1[1792] (1909, [127]) : « on lave les brebis avant de les tondre, après serait dangereux. » Joüon justifie par cette remarque, fondée sur une analyse des mœurs agricoles palestiniennes antiques, une traduction qui s'écarte légèrement de l'original. Buzy (1950, [153]) n'adopte pas la solution de Joüon, qu'il estime pourtant. Il écrit en effet dans son commentaire :

> *Tes dents sont un troupeau de brebis (qesûbôth)*. La nuance du mot hébreu est difficile à préciser. Les versions traduisent *brebis tondues* (Vulgate, *tonsarum*). Mais quel berger songerait à baigner ses brebis fraîchement tondues (*qui remontent du lavoir*) ? Et puis, qui a vu la laideur de ces pauvres bêtes, au sortir des ciseaux du tondeur, ne songera jamais à en faire l'objet d'une comparaison pour les dents blanches de l'épouse. Je préférerais l'ingénieuse solution du P. Joüon traduisant *brebis à tondre*, donc avec leur pleine toison, s'il n'était pas plus simple de traduire *brebis* tout court, comme au passage parallèle (VI,5, *rehêlîm*), fallût-il sacrifier une nuance qui nous échappe.[1793]

Buzy, ici, part également d'un recours au vraisemblable fondé sur l'analyse, à l'aune du bon sens, du juste moment de la tonte des brebis. Si les brebis remontent du lavoir, c'est qu'elles viennent de s'y baigner ; or il n'est pas vraisemblable qu'un berger lave des bêtes à

[1792] La traduction est la suivante : « Tes dents, un troupeau de brebis tondues/ qui remontent du bain./ Chacune a sa jumelle/ et nulle n'en est privée ». Paul Joüon, *Le Cantique des Cantiques, commentaire philologique et exégétique*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1909. [127]

[1793] Denis Buzy, *Le Cantique des Cantiques*, traduit et commenté par D. Buzy, Paris, Éditions Letouzey et Ané, 1950, p. 124. [153]

peine tondues ; c'est donc que les brebis ne sont pas encore tondues ; il faut traduire à l'avenant[1794]. Mais Buzy va plus loin, et considère par ailleurs l'effet poétique de l'image en question : on ne saurait traduire « les tondues » ou « les brebis tondues », puisque les brebis tondues sont laides et que les dents de l'épouse sont belles. Il faut, sur ce point du moins, contredire Anne-Marie Pelletier, lorsqu'elle écrit à propos de Buzy les lignes suivantes :

> A ceux qui tirent argument de leur capacité à attribuer une raison et une nécessité à chaque détail, Buzy objecte précisément cette richesse interprétative excessive qui se met à peser comme une charge sur le texte. Car il n'est pas sûr qu'il faille réduire toutes les surprises du Ct., borner le jaillissement imprévu en lui de noms que n'appelle pas la seule logique discursive du discours amoureux. Ni « expliquer » la mention des « tentes de Cédar », ou celle des « monts de Galaad », ou la désignation inopinée de la bien-aimée comme Sulamite. Buzy proteste contre l'acharnement explicatif qui engage par exemple Joüon, l'allégorie aidant, dans une lecture qui n'a de cesse de rabattre chaque mot du Ct. sur une signification géographique ou historique. Dans le vocabulaire aujourd'hui vieilli d'une stylistique esthétisante, Buzy revendique au contraire que ce texte puisse n'être considéré que comme poème, dans le libre jeu de ses paronomases, allitérations, rimes intérieures.[1795]

Certes, on voit à travers les propos de Buzy qu'il fonde sa traduction définitive sur autre chose que la détermination précise du référent, puisqu'il choisit de mettre « brebis » et de ne pas traduire le participe הקצובות [haqᴱṣūb̲ōt] ; par ailleurs il manifeste dans ces lignes son intérêt pour la poéticité du texte[1796]. Il n'en reste pas moins que, pour ce verset du moins, il fonde son argumentation sur une analyse des référents possibles du mot qu'il choisit, finalement, de ne pas traduire.

Ces traducteurs fondent en définitive leur traduction non tant sur une analyse philologique du texte permettant de le retranscrire avec une certaine littéralité, mais sur une tentative de reconstitution, au moyen du bon sens essentiellement, des référents qu'avait à disposition le rédacteur du texte. En définitive, la traduction repose davantage sur la représentation que se fait le traducteur des images évoquées dans le texte, que sur une étude philologique du texte lui-même. Les variations concrètes d'une traduction à l'autre sont sans doute minimes, mais le discours qui accompagne les traductions change sensiblement. La note de Michel Berder concernant la traduction de Ct 4,2 effectuée avec Marc Cholodenko (2003, [235]) a ainsi une toute autre tournure :

> Litt. « comme le troupeau de tondues qui remontaient du bain ». L'hébreu a ici un participe : *qetsuvôt*, « tondues ». Grammaticalement, cette forme verbale n'indique pas nécessairement que la tonte a déjà été effectuée. Dans le verset, le mot « brebis » est

[1794] On trouve une remarque presque similaire chez Lys ; c'est à se demander dans quelle mesure il n'a pas été, ici, inspiré par la lecture de Joüon et/ou de Buzy. Il écrit en effet : « bêtes à tondre et non tondues : on baigne les brebis avant et non après la tonte ; une fois tondue elle sont d'ailleurs très laides », et il traduit « Tes dents sont comme un troupeau de bêtes à tondre/ qui remontent du lavage:/ Toutes ont des jumeaux,/ on ne les arrache à aucune ». Voir Daniel Lys, *Le plus beau chant de la création. Commentaire du Cantique des cantiques*, Paris, Les éditions du cerf, 1968. [173]

[1795] Anne-Marie Pelletier : *Lectures du Cantique des cantiques, de l'énigme du sens aux figures du lecteur*, Rome, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1989, p. 32.

[1796] Une démarche similaire est perceptible dans les notes de la Bible de Jérusalem, où on lit : « on attendrait plutôt « à tondre », car c'est avant la tonte qu'on lavait les bêtes ; mais l'auteur du Cantique cherche seulement une image évocatrice ». Voir *La Bible de Jérusalem*, traduite en français sous la direction de l'école biblique de Jérusalem, Paris, les Éditions du Cerf, 1956. [160]

> omis. Il est employé dans la reprise de la formule en 6,6, mais sans le participe *qetsuvôt*.[1797]

Ici, Berder se concentre sur les aspects grammaticaux du participe hébreu, sans élaborer de réflexion sur la valeur de la comparaison ou l'opportunité de laver les brebis après la tonte. Pourtant, la traduction qu'il donne va dans le sens de celle de Buzy[1798], puisqu'il fait apparaître le mot « brebis » ; par ailleurs sa traduction est, de toutes celles que nous avons citées ici, la plus précise quant à l'état des brebis auxquelles les dents sont comparées. On constate ici un nouveau cas de congruence des traductions, malgré les divergences dans les discours des traducteurs. Quoi qu'il en soit, dans toutes les traductions que nous avons ici évoquées, les traducteurs ont cherché, par des moyens divers, à permettre en français l'identification précise du référent.

β- Le trou (de la porte) (Ct 5,4)

L'un des *realia* architecturaux – du moins est-il compris comme architectural par bon nombre de traducteurs – donne souvent lieu à d'importants développements visant à préciser la nature du référent évoqué : il s'agit du « trou » dont il est question en Ct 5,4, et dont ni le texte hébreu massorétique (חר [ḥōr]) ni la Vulgate (*foramen*) ne précisent la nature exacte. Calmet dans son commentaire littéral traduit ainsi, d'après la Vulgate, le verset : « Mon bien-aimé passa sa main par l'ouverture de la porte, & mes entrailles furent émues au bruit qu'il fit. »[1799] ; il commente ensuite :

> L'Hébreu est plus court : *Mon bien-aimé a mis la main par le trou* de la porte, *& mes entrailles ont été emuës sur lui*. Je ne puis plus résister à ma compassion de le voir si longtemps à ma porte ; je me levai pour lui aller ouvrir. Quelques uns entendent *ce trou* de la fenêtre […] car alors, & dans ce pays là, il n'y avoit point de vitres aux fenêtres. […] Quelques anciens ont crû que l'Epoux avoir porté sa main sur le ventre de l'Epouse au travers de la porte : *Venter meus intremuit ad tactum ejus*. Mais ce sens n'a rien de probable. Le lit nuptial n'étoit pas près de la porte ; & la construction du Texte ne souffre point qu'on l'entende de cette sorte.[1800]

Pour Calmet, comme pour la plupart des traducteurs français qui l'ont précédé[1801], ce « trou » est une ouverture dans la maison où se trouve la figure féminine. Ce fait est présupposé ; reste à savoir la nature exacte de cette ouverture : il peut s'agir d'une porte ou d'une fenêtre, et il faut déterminer si cette ouverture était assez proche du lit pour que l'époux, passant la main dans le trou, puisse atteindre le ventre de l'épouse[1802]. C'est par reconstruction mentale, imagination du bâtiment évoqué dans le verset, que le traducteur agit ;

[1797] Marc Cholodenko et Michel Berder, *Le Chant, traduction du Cantique des cantiques*, Paris, Bayard, 2003, p. 77. [235]

[1798] En l'occurrence : « Tes dents comme le troupeau des brebis/ revenant du bain pour la tonte/ chacune a sa jumelle/ à aucune on ne l'a enlevée ».

[1799] Augustin Calmet, ouvrage cité.

[1800] *Ibid*, p. 103.

[1801] On lit ainsi notamment chez Olivétan : « Mon amy a advance sa main par le pertuys » ; de même chez Castellion : « Mon ami a mis sa main par un pertuis » ; dans la Bible de Port-Royal : « Mon bien-aimé passa la main par l'ouverture de la porte » ; chez Ostervald « Mon bien-aimé a avancé sa main par le trou *de la porte* ». Cahen est moins explicite : « Mon bien-aimé étendit sa main (du côté) de l'ouverture ».

[1802] L'idée que ce trou puisse ne pas être architectural n'est pas évoquée, et semble ne pas même être venue à l'esprit du commentateur, qui par ailleurs se défend des possibilités d'interprétations érotiques de certaines images.

c'est en vertu de l'image ainsi obtenue (il s'agit d'une porte, placée loin du lit) qu'il traduit « Mon bien-aimé passa sa main par l'ouverture de la porte », ajoutant donc à « ouverture », traduisant *foramen*, un complément « de la porte », transcrivant en français le résultat de la spéculation du traducteur, fondée sur la recherche du référent vraisemblable[1803]. Denis Buzy fonctionne de façon relativement similaire ; du moins, il fonde sa traduction sur la recherche de l'identification du référent. Il écrit ainsi :

> *Mon bien-aimé a passé sa main par l'ouverture [de la porte].* Certains auteurs croient pouvoir décrire exactement les serrures de l'antiquité. (cf. Fillion, *La Sainte Bible,* in h. l.). Nous savons du moins qu'une ouverture était pratiquée dans la porte, par laquelle une main pouvait s'introduire de l'extérieur et soulever le loquet intérieur. Pareil système se rencontre ailleurs qu'en Orient. Il permet au visiteur d'entrer sans avoir à déranger les personnes de céans. Lorsque celles-ci veulent condamner la porte, il leur suffit de fermer l'ouverture ou le guichet.
> Pour donner à l'idylle tout son intérêt, la porte de l'épouse reste accessible à l'époux qui en connaît le secret. L'épouse a vu sans doute la main s'introduire, car la maison orientale reste habituellement éclairée toute la nuit, ne fût-ce que d'un lumignon à l'huile.[1804]

Buzy ne s'avance pas dans l'identification des serrures de l'antiquité, mais tente néanmoins d'identifier la nature de l'ouverture par une réflexion sur l'état des constructions rurales du même type, notamment en Orient. Le simple mot « trou » (חר [ḥōr]) donne ainsi lieu à une élucubration développée sur « l'ouverture […] pratiquée dans la porte », « le loquet intérieur », et le mécanisme de l'ouverture, condamnable en fermant le « guichet ». Buzy nous donne ici un exemple de la façon dont, dans les péritextes, ce sont souvent les termes des textes sources dont les référents sont les plus obscurs qui donnent lieu aux développements les plus longs, et aux descriptions des référents les plus précises. C'est sans doute dû à la volonté des traducteurs de justifier les solutions qu'ils ont retenues, parce qu'elles posaient problème en raison des difficultés du texte source[1805].

La traduction de חר [ḥōr] et de *foramen* fait sans doute partie des points qui dans les péritextes du Cantique donnent lieu au plus grands nombre de justification. Néanmoins, les traducteurs, malgré des variations lexicales d'une traduction à l'autre, aboutissent très souvent à la désignation d'un même référent : ce serait un trou dans la porte qui serait évoqué ici. L'identification du référent s'accompagne ici, dans la traduction, d'ajouts permettant à la lecture de la traduction française de se représenter sans ambiguïté l'objet identifié par le traducteur. Nous voyons ici à travers cet exemple comment la recherche de l'exactitude dans le repérage des référents, en ce qui concerne les *realia*, peut mener à la production de traductions qui, pour reprendre la terminologie de Berman, sont des traductions clarifiantes. Les justifications des traductions de Ct 4,2 et de Ct 5,4 font apparaître de façon assez exemplaire le phénomène défini par Berman en ces termes :

[1803] Cette façon de procéder n'est pas très éloignée des consignes données aux étudiants en cours de version, surtout lorsque l'accès aux dictionnaires est interdit : il faut s'efforcer de construire un texte français qui soit vraisemblable, à l'aide de la représentation mentale de l'objet décrit, et en partant du principe que le texte source n'est pas absurde. De fait, la réalité du travail traductif impose souvent ce genre de procédé lorsque le référent est difficile à identifier précisément.

[1804] Denis Buzy, ouvrage cité, p. 149.

[1805] Nous verrons à propos de la confrontations des traductions de Ct 2,1 que l'identification des éléments végétaux, particulièrement problématique, donne lieu à des développements parfois extrêmement longs dans les notes et commentaires.

> Là où l'original se meut sans problème (et avec une nécessité propre) dans l'*indéfini*, la clarification tend à imposer un défini. En un sens négatif, l'explicitation vise à rendre « clair » ce qui ne l'est pas et ne veut pas l'être dans l'original. Le passage de la polysémie à la monosémie est un mode de clarification.[1806]

Si les traducteurs peinent autant à identifier les référents, ce n'est pas seulement parce que l'hébreu biblique est une langue ancienne et que le texte comporte des hapax, mais également parce que l'identification précise des référents, dans le texte source même, est peut-être inessentielle, parce que, dans le cas de 4,2, c'est la force de l'image qui compte davantage que l'aspect concret des brebis, et dans le cas de 5,4, la polysémie du mot חר [ḥōr], bien rendue par le latin *foramen*, fait partie intégrante du texte de départ, qui permet une lecture architecturale du mot, mais sans exclure l'idée que ce trou peut être compris comme orifice du corps féminin. Cette tendance déformante clarificatrice est cependant extrêmement répandue. Rares sont en effet les traductions qui se contentent d'utiliser en français l'équivalent des termes présents dans les textes sources, conservant ainsi dans la traduction la polysémie, et le possible double-entendre, à l'œuvre tant dans le texte hébreu que dans la Vulgate. Ce n'est guère qu'à la fin du XX^e^ siècle qu'on trouve des traductions reprenant sans autre forme de procès la structure du texte source. Ainsi Berder et Cholodenko, qui en 4,2 clarifiaient pourtant en mettant « le troupeau des brebis » de préférence au « troupeau des tondues », traduisent-ils חר [ḥōr] par « ouverture », sans spécifier la nature de l'ouverture, en décrivant en note uniquement la valeur lexicale du terme hébreu :

> Ouverture traduit *hor*, « trou, cavité ». Le mot est précédé d'une préposition, *min*, qui peut être interprétée de différentes façons. Ainsi, au lieu de « a passé sa main par », certains traducteurs proposent « a retiré la main de »[1807].

On voit à cet exemple comment ces traducteurs, à l'échelle du texte entier du Cantique, n'obéissent à aucun système dans la traduction des *realia*, et adoptent différents types de solutions, en fonction du texte source certes, mais aussi en fonction des effets possibles d'une explicitation trop importante des référents : si dans le cas des brebis de Ct 4,2, l'explicitation ne portait pas à conséquence, en 5,4, elle mène à une monosémie et à un aplatissement du texte de départ, auxquels Cholodenko et Berder ne sont manifestement pas disposés.

c- De l'adaptation à l'atténuation

La difficulté de l'identification précise des référents, dans la traduction des *realia* et *naturalia* du Cantique, est un des éléments qui dans le texte français permettent une forme d'adaptation des *realia* au milieu historique et géographique du traducteur. Concrètement, cela signifie que ce n'est pas la vraisemblance avec le milieu d'origine du rédacteur du Cantique qui est recherchée, mais que les traducteurs, pour des raisons diverses, ont puisé dans leur entourage direct le lexique français nécessaires.

Il semble que cette tendance soit à l'œuvre essentiellement dans les traductions effectuées sur l'hébreu : le vocabulaire de la Vulgate en effet est moins problématique, puisque les mots employés en français pour désigner les *realia* du Cantique sont fréquemment proches étymologiquement des termes latins.

[1806] Antoine Berman, « La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain », dans *Les tours de Babel*, Mavezin Trans-Europ-Repress 1985, pp. 70-71.
[1807] Michel Berder et Marc Cholodenko, ouvrage cité, p. 79.

Historiquement, ces traductions semblent se concentrer au début et à la fin de la période couverte par notre corpus. Nous citions plus haut le passage de la Bible de Castellion dans lequel il énonce la difficulté de savoir ce que désignent les termes hébraïques, dont la signification s'est perdue avec le passage du temps ; il semble que la solution de Castellion pour résoudre ce problème ait été, pour traduire les *realia* (et du reste pour toute la terminologie biblique) d'adopter des mots français qui soient immédiatement compréhensibles par les « idiots » auxquels la traduction est destinée. D'où un large recours au vocabulaire de la végétation et de l'architecture des Alpes francophones. Pas de « gazelles », mais des « chevreuils » pour traduire בצבאות [biṣᴱbā'ōt] ; les jeunes cerfs sont des « brocards », נרד [nērᴱd] est rendu par « aspic » et non par nard ; le vocabulaire du bâti est également puisé parmi le lexique vernaculaire contemporain. Castellion est sans doute, au début de la période étudiée ici, le traducteur à opter le plus systématiquement pour un vocabulaire puisé parmi les ressources linguistiques de sa région et de son époque pour traduire les textes bibliques. Il ne faudrait cependant pas supposer chez lui le refus de la terminologie habituelle : il maintient par exemple les termes « figuier » et « grenadiers », même si on peinerait à trouver des traces de ces arbres dans le Bugey en 1555 ; il reprend le vocabulaire issu de la Vulgate en d'autres passages, ainsi en Ct 4,14 : « ce n'êt qu'aspic, saffran, canelle, cinnamome, e tous arbres du Liban, myrre, aloe, auec toutes les plus exquises senteurs, fontaine de iardin, puis d'eau viue, e ruisseaux de Liban. ». Ici, seul les termes « aspic[1808] » et « saffran » s'écartent de la tradition lexicale introduite par la Vulgate ; le saffran est d'ailleurs l'épice obtenue avec le pollen du crocus – le mot hébreu est כרכם [k̲arᴱkōm]. On peut supposer qu'en choisissant « saffran », Castellion a mis l'accent sur la série, non des plantes, mais des épices qu'elles produisent, avec de plus un rejet du calque étymologique ainsi que de la version de la Vulgate que représente « crocus » ici.

Cette possibilité de puiser dans le vocabulaire vernaculaire de quoi traduire les *realia* n'est pas propre à Castellion, qui en la matière n'innove pas réellement. La traduction du Cantique dans la Bible d'Olivétan (1535, [4]) fait ainsi ponctuellement apparaître une terminologie plus appropriée à la végétation européenne que proche-Orientale. C'est le cas en Ct 4,14 : « Lavende & saffran/ sucre & cannelle/ avec tous les boys du Lyban. Mirrhe & aloes auec tous principaulx oignemens. » : la lavende fait ici figure d'invitée surprise, et il semble d'ailleurs, d'après nos relevés, que ce soit la seule occurrence de ce terme au sein de l'ensemble de notre corpus[1809]. On peut cependant se demander si « lavende » n'a pas ici été introduit en traduction de la deuxième occurrence de נרד [nērᴱd], afin d'éviter la répétition d' « aspic », qui figurait en fin du verset précédent.

Les traductions protestantes du XVI^e^ siècle représentent un premier ensemble de traductions dans lesquelles on trouve une tendance à l'adaptation des *realia* et des *naturalia*. Il ne faut cependant pas y voir nécessairement un esprit de système, encore que cette tendance témoigne certes d'une volonté de diffuser le texte biblique traduit dans une langue qui le rende compréhensible de ses lecteurs, mais aussi du choix de l'hébreu contre le latin de la Vulgate, et la terminologie héritée du latin.

Les XIX^e^, XX^e^ et XXI^e^ siècles voient apparaître des exemples d'adaptation de la traduction des *realia* et des *naturalia* peut-être plus systématiques, encore que reposant sur des fondements différents. Un premier exemple, facilement repérable parce que l'adaptation fait partie du programme explicite de la traduction, est celui de Roger Parmentier (2005,

[1808] Le terme « aspic » n'est pas nouveau : il figure déjà dans la traduction d'Olivétan : *La Bible, qui est toute la Saince Escripture,* Neuchâtel, Pierre de Wingle, 1535. [4]

[1809] Du reste, la traduction des *realia* semble avoir largement cristallisé les travaux des réviseurs de la traduction d'Olivétan. Dans la Bible de 1588, « lavende » devient « aspic » ; la « rose » de Ct 2,1, sur laquelle porte la note d'Olivétan « aucuns, la violette » devient dans Genève 1588 « le muguet », etc.

[242]) et de son Cantique « actualisé[1810] ». De même que Parmentier fait disparaître du texte les toponymes qui l'ancrent dans le décor proche-Oriental, il traduit les *realia* de telle sorte à rendre possible l'adaptation du texte dans le décor des Hautes-Pyrénées. On trouve ainsi dans son texte une série de substitutions terminologiques, essentiellement concernant le vocabulaire de la végétation. Une « grappe de glycine » traduit אשכל הכפר ['eš^{E}kōl hakōfer], fréquemment rendu en français par « grappe de henné » ; en Ct 2,1, חבצלת השרון [ḥ^{o}ḇaṣṣelet haššārōn] et שושנת קיהעמ [šōšannat ha'^{o}māqim] sont rendus respectivement par « une jonquille des sous-bois » et « un iris sauvage » ; on lit en Ct 2,13 « Le groseillier mûrit son fruit vert/ Et les fraisiers embaument », etc. ; le reste est à l'avenant, tous les végétaux cités dans la traduction française poussent de fait dans les Hautes-Pyrénées, ce qui n'exclut pas qu'ils puissent être trouvés également au Proche-Orient ; quoi qu'il en soit, on perçoit bien que c'est par la substitution de référents pyrénéens aux référents Proche-Orientaux que s'effectue l'adaptation, dans le cadre d'une traduction qui par ailleurs (pour ce qui est du jeu sur les locuteurs, des verbes d'action, de la structure des phrases) est une réelle traduction. Néanmoins la version de Parmentier, bien qu'elle relève en bonne part de la traduction, ne se donne pas comme telle, et il faut donc la considérer avec prudence. Le systématisme du recours à un lexique permettant une transplantation du texte en Europe occidentale semble unique au sein de notre corpus.

Nous ne trouvons ailleurs que des manifestations plus ponctuelles de l'adaptation des *realia* au lieu et à l'époque de la traduction. Un exemple possible est celui de la *Bible, parole de vie*[1811] (2000, [231]). Cette traduction, réalisée en français fondamental, vise à être comprise par des lecteurs ne maîtrisant qu'un lexique français peu étendu. Nous pourrions supposer, avant examen, que cette traduction choisit d'adapter les *realia* au vocabulaire du français courant, ou qu'elle restreigne la diversité foisonnante du lexique désignant les *realia* bibliques. Ce n'est pas complètement le cas. La *Bible, parole de vie* tient compte scrupuleusement de la variété du lexique dans les textes sources. Néanmoins, un effort d'adaptation, ou du moins d'atténuation de l'étrangeté, de la distance induite par la multiplicité des *realia* exotiques, est réalisé par les traducteurs. Les termes sont ainsi souvent développés, ou sous-traduits, afin que le lecteur identifie ce dont il est question. Ainsi à propos des fleurs, en Ct 2,1 : « Et moi, je suis une fleur du Saron,/ une jolie fleur des vallées » ; en Ct 2,16 : « parmi les lys en fleurs ». En Ct 4,13, la traduction par « Tu as la fraicheur/ d'une plantation de paradis,/ peuplée de grenadiers aux fruits délicieux. » introduit la mention des « fruits délicieux », absent des textes sources, et permet de comprendre que le grenadier produit des fruits. Même chose pour les parfums : les traductions de la fin du même verset 4,13, « Là poussent des plantes de bonne odeur:/ le henné et le nard », la mention des « plantes parfumées » en Ct 5,1, ou « fleurs parfumées » en 6,1, là où on attendrait plutôt « aromates », permet, sans introduire de vocabulaire trop complexe, de lier en français l'idée d'un référent végétal à celle de l'odeur agréable.

On ne peut pas ici parler d'adaptation dans le sens d'une transposition, comme c'était le cas dans la traduction de Roger Parmentier, mais néanmoins ce qui se joue ici relève d'une atténuation, qui gomme l'ancrage du Cantique dans un décor géographiquement situé. L'effet de l'atténuation dans la traduction des *realia* va ainsi dans le sens d'un refus de la couleur locale, d'un gommage des particularités du texte, voire d'une tentative d'universalisation du texte, ce qui du reste est une des visées de la *Bible, parole de vie*.

[1810] Roger Parmentier, *Les prophètes JONAS et le CANTIQUE des Cantiques ACTUALISES*, avec une préface de Jean Cardonnel, Paris, L'Harmattan, 2005. [242]
[1811] *La Bible, parole de vie*, Paris, Alliance Biblique universelle, 2000. [231]

La distribution temporelle des traductions présentant des adaptations du lexique désignant les *realia* est significative. Au XVI^e^ siècle ce sont des traductions protestantes faites depuis l'hébreu qui sont concernées. D'une part, on peut sans doute considérer que ces traductions conjuguent d'une part une forme de rejet du lexique dérivé du latin de la Vulgate, ou du moins une certaine méfiance par rapport à lui. D'autre part, le XVI^e^ siècle est une époque d'expérimentation en matière de traduction, et produit une diversité de solutions lexicales, du moins en ce qui concerne les *realia*, qu'on ne retrouvera guère qu'au XX^e^ siècle. Les formes d'adaptation que nous avons décrites relèvent à cette époque davantage de cette double dynamique d'expérimentation et de démarcation par rapport à la tradition latine, que d'une poétique de la traduction bien définie. En revanche, les adaptations relevées au XX^e^ siècle s'expliquent le plus souvent par une démarche consciente du traducteur, qui a pour but de rendre le Cantique plus proche du lecteur, que ce soit par les référents qu'il contient, ou le niveau de langue dans lequel il est rédigé. Les traductions réalisées selon la théorie de l'équivalence dynamique adopteront relativement volontiers une forme d'adaptation dans la traduction des *realia*.

L'adaptation des *realia* dans les traductions ne fait pas nécessairement système, d'où la difficulté de son évaluation. Par ailleurs, les mêmes traductions peuvent témoigner de tendances contradictoires, adaptation et exotisation. Philippe Codurc (1647, [26]) traduit שושנת העמקים [šōšannat ha'ᵒmāqim] par « le lis des vallées *(que l'on appelle Martagon)* », puis réutilise le terme de « martagon » pour les autres occurrences de [šōšannah] ; il est bien évident que le référent désigné par le terme [šōšannah] ne peut être un lis martagon, espèce alpine endémique[1812]. Mais d'un autre côté, en Ct 2,3 Codurc traduit תפוח [tapūaḥ] par « oranger », alors que d'une part, le terme hébreu ne désigne pas clairement cet arbre, et que d'autre part, l'oranger n'est en aucun cas un arbre poussant dans les Alpes. Il y a donc chez ce traducteur une ponctuelle adaptation du lexique employé pour traduire les *realia*, mais aucun systématisme. C'est là un exemple du fait qu'une même traduction témoigne souvent de logiques contradictoires, dans la mesure où le traducteur ne travaille pas nécessairement en vertu d'une théorie traductive préétablie et normative, mais qu'il traduit bien souvent au cas par cas.

d- Exotisation et distanciation

À l'opposé de l'adaptation des *realia* au contexte européen, et de l'atténuation de leur nature étrangère, se trouve la tendance à l'exotisation des *realia*, dont l'effet est d'accentuer la distance entre le lecteur francophone et le texte du Cantique. Cette exotisation se réalise par divers moyens. Le lexique français employé pour traduire les *realia* peut tendre à développer l'ancrage oriental du texte. C'est déjà ce que nous observions chez Codurc avec l'utilisation du mot « oranger », encore que Codurc peut avoir trouvé ce terme en traduction de תפוח [tappōaḥ] dans un dictionnaire ou un commentaire. On en observe d'autres exemples similaires, plutôt vers la fin de la période couverte par notre corpus. André Chouraqui en donne un exemple, dans ses deux dernières traductions. Le mouvement s'amorce dans la traduction de 1975[1813], mais est alors encore discret. Le verset 4,14 y est rendu ainsi :

> nard, safran, acore, et cinnamome
> avec tous les bois d'oliban ;

[1812] Voir la troisième section du douzième chapitre, qui développera l'analyse de la traduction de Codurc.
[1813] André Chouraqui, *Les cinq volumes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1975. [182]

myrrhe, aloès, avec toutes les têtes d'aromates.

Ici, la plupart des termes n'ont rien de nouveau et ont été déjà utilisés dans des traductions précédentes. Deux nouveautés cependant : « acore » est utilisé pour rendre le terme habituellement traduit par « canne aromatique » ou « cannelle » ; l'acore est une plante différente de la cannelle ; son introduction ici peut relever davantage peut-être de la recherche du référent exact que de l'exotisation. En revanche, l'expression « les bois d'oliban » introduit dans le verset, sinon une réelle exotisation, du moins un effet d'étrangeté, jouant à la fois sur la parenté du mot habituellement traduit par « encens » לבונה [lᴱḇōnāh] et le toponyme traditionnellement transcrit par « Liban », לבנון [lᴱḇānōn], et sur l'aspect archaïque du mot utilisé[1814]. Dans la même traduction, il met « troupeau de caprins » et non « de chèvres » en Ct 2,1 : là également, il s'agit d'avantage d'un effet de distanciation que d'exotisation.

Dans sa traduction de 1985, Chouraqui exotise plus réellement dans la traduction de certains *naturalia*. Voilà notamment comment il traduit Ct 2,1-2 :

> Moi, l'amaryllis du Sharôn, le lotus des vallées.
> Comme un lotus parmi les vinettiers,
> telle est ma compagne parmi les filles.

Les termes d'« amaryllis », de « lotus », de « vinettiers » n'ont pas, à notre connaissance, été employés par d'autres traducteurs que lui dans ce verset. Ce qui est intéressant ici, c'est que ce lexique induit d'une part un effet d'étrangeté, en rompant avec les habitudes de traduction – ni rose ni lys ni épines dans la version de 1985 – mais sans pour autant que la traduction repose sur une recherche précise des référents originaux. En effet, le lotus est une plante qu'on associerait plutôt à l'Egypte ancienne ; le vinettier est apparemment originaire du Chili ; l'amaryllis ne semble pas non plus spécialement endémique du Proche-Orient. Le choix du vocabulaire semble s'être fait essentiellement dans une recherche de nouveauté, afin peut-être de créer un effet de surprise chez un lecteur habitué au lys et à la rose, et dans le respect par ailleurs des images originelles (le vinettier étant bien une plante épineuse, et l'amaryllis et le lotus des plantes habituellement considérées admirables). Toutes ces plantes restent quoi qu'il en soit des plantes non communes en Europe[1815], et si elles ne sont pas originaires du Proche-Orient, elles permettent de ne pas donner l'impression à un lecteur européen ou nord-américain que le Cantique se joue à sa porte.

Un autre type de distanciation est créé par l'emploi, pour traduire les *realia*, d'un vocabulaire savant. Nissim Benezra (s.d., [249]) traduit ainsi les versets 4,13-14 :

> Un jardin clos, une source gardée, une fontaine scellée, telle est mon amie. Tes branches forment un massif de grenades avec des fruits exquis, des camphriers, des valérianacées, du nard, du safran, des roseaux et de la cannelle avec du bois d'encens, de la myrrhe, des ficoïdées et d'autres épices.[1816]

[1814] On se rappelle ici les reproches de Meschonnic, qui n'estime pas ce genre d'invention : Chouraqui « exotise » et « médiévise ». Voir *Les cinq rouleaux*, Paris, NRF Gallimard, 1970, p. 25. La traduction que nous analysons ci-dessus est cependant postérieure à celle de Meschonnic : Chouraqui réoriente son exotisation vers les *realia*, et continue, dans une certaine mesure, de médiéviser.

[1815] Il est vrai que Chouraqui traduit en Israël et vit à Jérusalem. Mais d'une part, son lectorat dépasse très largement le Proche-Orient, et d'autre part, la végétation qu'il convoque dans sa traduction n'est pas typiquement celle qu'il a sous les yeux.

[1816] Nissim Benezra, *Les Amours de la Sulamith ou Cantique des cantiques : pastorale biblique en 5 actes et 10 tableaux* ; reconstituée par Nissim M. Benezra, s.d. [249]

Benezra introduit ici au sein des deux versets des termes qui n'ont aucune justification dans l'original hébreu, mais semblent avoir pour fonction d'étoffer l'évocation de la végétation : « camphriers », « valérianacées » et « ficoïdées ». Le premier terme renvoie à une essence d'arbre précise, dont le nom savant est *Cinnamomum camphora*. Benezra, connaissant le nom savant du camphrier, a pu choisir ce terme pour traduire קנמון [qinnāmōn], mais on se demande alors quels termes traduisent « roseaux » et « cannelle » ; il y a manifestement un excédent terminologique ici. Les termes « valérianacées » et « ficoïdées » ne désignent pas des essences spécifiques, mais des familles de plantes. Là aussi, des doublons sont à l'œuvre. Parmi les valérianacées figure en effet *Nardostachys jatamansi*, dont est extrait le parfum appelé nard[1817]. En tout cas, נרד [nērᴱd] semble traduit deux fois, par « valérianacées » et, plus simplement, par « nard ». Quant aux « ficoïdées », elles semblent en fait renvoyer aux ficoïdes, nom donné en français aux plantes de la famille des Aizoacées, et comprenant par exemple le pourprier. Nous voyons mal quel terme hébreu a permis leur apparition en Ct 4,14. Quoi qu'il en soit, ces trois termes ont en commun deux choses. D'une part, ils ne sont pas justifiés par le texte source, d'autant que les mots auxquels ils pourraient renvoyer sont traduits par d'autres termes français plus courants. D'autre part, ils instaurent dans la traduction un climat de botanique savante, qui supposerait du locuteur faisant la louange de la bien-aimée qu'il ait étudié sous Linné. En tout cas le texte source semble, pour autant que l'on puisse en juger, rédigé dans une langue bien plus quotidienne que celle qui se donne à lire dans la traduction de Benezra, à travers l'introduction d'un vocabulaire botanique relativement savant.

Les processus d'exotisation et de distanciation du texte à l'œuvre dans la traduction des *realia* s'opposent diamétralement aux adaptations réalisées par certaines des traductions fondées sur l'équivalence dynamique. Pour autant, les traductions exotisantes ne sont aucunement des traductions littérales – à la limite on peut les considérer comme des traductions sourcières, notamment dans le cas où l'effet d'exotisme dérive d'un travail sur la signification des racines hébraïques, ce qui est partiellement le cas chez Chouraqui. Quoi qu'il en soit, l'exemple des traductions exotisantes des *realia* met à mal l'équation répandue selon laquelle les traductions sourcières sont des traductions littérales. L'exotisation est un type d'écart qui dépasse l'habituelle dichotomie, régulièrement présentée comme l'unique alternative dans les péritextes ainsi que dans les discours théoriques, entre traduction littérale orientée vers la restitution scrupuleuse du texte source, et traduction visant la recevabilité du texte en français.

VII- la prise en compte de l'érotisme

La prise en compte de l'érotisme dans les traductions du Cantique des cantiques est liée à la reconnaissance, ou au contraire à la négation, de la teneur érotique de tout ou partie de ce livre biblique. Avant d'en dégager les modalités concrètes, nous rappellerons dans un premier temps les principaux arguments des partisans et des opposants d'une lecture érotique du Cantique, tels qu'en témoignent les péritextes des traductions et la littérature consacrée au Cantique. Dans un second temps nous nous interrogerons sur les conséquences éventuelles qu'ont ces prises de position sur la réalité du travail traductif : la sous-traduction et la surtraduction des passages érotiques ou pouvant donner lieu à une lecture érotique sont-elles

[1817] Ce qui suppose une distinction entre le nard comme plante, dont le référent est l'espèce *Nardus*, qui appartient à la famille des herbacées, et le nard comme parfum, extrait de *Nardostachys jatamansi*.

en relation systématique avec la place accordée à l'érotisme dans l'interprétation que le traducteur fait de l'œuvre ?

1- Le Cantique des cantiques est-il un livre érotique ?

La compréhension du Cantique des cantiques comme un livre érotique, ou du moins comme un livre contenant de l'érotisme, se cristallise autour de deux aspects du texte. D'une part, le Cantique évoque explicitement des parties du corps humain potentiellement associées à l'érotisme (les seins, les jambes, le ventre notamment), et décrit une gestuelle amoureuse[1818]. Cette évocation est-elle vecteur d'érotisme, ou est-elle la figure d'autre chose qui serait un sens mystique, non érotique, du Cantique ? En ce cas, le Cantique est érotique en apparence, mystique en substance : si la lettre est de fait érotique, l'esprit en revanche ne l'est pas. D'autre part, on peut considérer avec Raymond Tournay que le double-entendre est l'un des principaux modes de fonctionnement du texte[1819]. Ce double-entendre, dans la perspective de Tournay, suppose une lisibilité du texte *à la fois* comme chant d'amour et comme annonce de l'avènement du Messie ; mais ce jeu sur le double-entendre et sur la polysémie se déploie également dans le sens de l'allusion à l'acte sexuel.

a- ***Non carnaliter*** **?**

La conception d'une lettre potentiellement érotique, mais porteuse d'un esprit exclusivement mystique, est au cœur de la réception du Cantique des cantiques depuis toujours, même si à l'époque patristique, comme le souligne Anne-Marie Pelletier, « le Ct est tout autre chose qu'un texte difficile, délicat, suscitant la mise en branle de toute la grande machinerie allégorique »[1820]. La lecture allégorique permet en effet de résorber les difficultés posées par le caractère érotique du texte[1821]. Max Engammare, dans son travail sur le Cantique des cantiques à la Renaissance montre comment « plus du quart des auteurs d'ouvrages sur le Cantique dans la première moitié du XVI^e^ siècle ne manquent pas d'indiquer que le poème est un texte difficile, voire très difficile. Il apparaît ainsi à ces hommes, à ceux du moins qui ne l'interprètent pas mystiquement. Plus que les auteurs des siècles précédents, pour lesquels une difficulté du Ct n'était liée qu'à l'avancement spirituel de son lecteur, les modernes semblent davantage gênés par la lettre du poème biblique »[1822]. Se développe ainsi à la Renaissance,

---

[1818] Notamment en Ct 1,2 : « Qu'il me baise des baisers de sa bouche », en Ct 2,6 : « Que sa main gauche soit sous ma tête,/ Et que sa droite m'embrasse » (nous citons la traduction de Louis Segond. [100]

[1819] Nous empruntons ce terme à Raymond Tournay, qui intitule le onzième et dernier chapitre de son commentaire du Cantique « Polysémie et double entendre », et qui écrit par ailleurs : « Le principe d'herméneutique le plus fécond me paraît être ici celui de la double entente (l'anglais lui-même dit "double entendre"), déjà appliqué, je crois, par le responsable inspiré de l'édition définitive du Cantique des Cantiques » (dans *Quand Dieu parle aux hommes le langage de l'amour. Etudes sur le Cantique des cantiques*. Avec une traduction nouvelle. Paris, J. Gabalda, 1982, p. 5. [194])

[1820] Anne-Marie Pelletier, *Lectures du Cantique des cantiques, de l'énigme du sens aux figures du lecteur*, Rome, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1989, p. 213.

[1821] Même si quelques points de remise en cause de l'allégorie apparaissent. Si la question de l'inclusion du Cantique au canon a essentiellement dépendu de la possibilité de lire allégoriquement un texte qui, littéralement, était perçu comme profane car érotique, plus tard, Théodore de Mopsueste, parce qu'il le lisait littéralement, excluait le Cantique du canon des saintes Écritures, contre Origène.

[1822] Max Engammare, *Qu'il me baise des baisiers de sa bouche. Le Cantique des cantiques à la Renaissance, étude et bibliographie*, Genève, Droz, 1993, p. 322.

selon Max Engammare, une tradition herméneutique de lecture *non carnaliter*[1823] du Cantique. Il dépasse largement notre propos d'étudier l'ensemble des interprétations du Cantique qui en refusent une lecture littérale. En voici cependant quelques exemples, issus des péritextes des versions du Cantique incluses dans notre corpus. Ces développements se trouvent plus volontiers dans les ouvrages dont les auteurs sont catholiques, sans qu'il faille voir dans ce fait une spécificité de l'exégèse catholique, mais plutôt une conséquence des prescriptions postérieures au concile de Trente, qui nécessitent d'accompagner les traductions bibliques d'appareils exégétiques.

Les catholiques n'ont cependant pas le monopole de l'appel à l'interprétation *non carnaliter* du Cantique. Ainsi Mardochée Venture (1774, [59]) fait-il appel à l'argument d'Aben-Ezra selon lequel le « langage amoureux » n'est qu'un moyen employé par Dieu pour se faire entendre des hommes : le sens réel n'est alors pas le sens littéral. Il écrit :

> Ne soyez pas étonné, continue cet Illustre Savant [Aben-Ezra], si le sage Roi a préféré dans son Poëme pastoral, (tel est le nom de cet excellent Cantique) s'il a préféré, dis-je, ce langage amoureux à tout autre, pour exprimer l'affection que Dieu a eue pour ses enfants, car cette même façon de parler est très-fréquente, dans presque tous les Prophètes […] Or il ne faut donc prendre dans toutes ces façons de parler, que le sens figuré & allégorique, & non pas le sens propre, comme plusieurs prétendus Philosophes ont fait pour se jouer des saintes Lettres ; Philosophes, dis-je, qui n'ont jamais su ni connu le génie de la Langue Hébraïque, ni même les lettres.[1824]

Cet argument est utilisé de façon très similaire dans la préface de la traduction d'Arnaud (1881) :

> *La lettre tue, l'esprit seul vivifie ; la chair ne sert de rien et les paroles sont esprit et vie*. […] Parce que l'*homme animal* ne comprend rien aux choses de Dieu, et que dans son cœur corrompu il profane les sentiments les plus sacrés, l'ancienne synagogue avait défendu jusqu'à l'âge de trente ans la lecture du *Cantique*, et l'Eglise ne la permet qu'aux âmes éprouvées par une solide vertu.[1825]

On note une récurrence de cet exemple, destiné à prouver que le Cantique ne doit pas être lu selon la lettre charnelle, et qui du reste prouve bien une chose : c'est qu'il est possible de lire le Cantique selon la lettre charnelle, et qu'une telle lecture a de quoi troubler le corps et l'esprit du lecteur. S'il faut avoir trente ans révolus pour lire le Cantique, s'il faut avoir une « âme éprouvée par une solide vertu », cela signifie qu'un lecteur trop jeune, trop plein de sève, pas assez sage, sera tenté de voir dans le texte autre chose que l'allégorie spirituelle : un texte dont l'érotisme est une des constituantes. On trouve des désinences de ce discours jusqu'à la fin de la période couverte par notre corpus, alors même que les lectures profanes du texte se multiplient, et que les théologiens eux-mêmes en viennent à valoriser le sens littéral du texte. Ainsi, encore très récemment, le dominicain Paul-Laurent Carle, dans sa préface à la traduction du Cantique par le bénédictin Louis-Marie Spick refuse-t-il la lecture érotique du texte :

[1823] Nous empruntons ce terme à Max Engammare, qui intitule ainsi la section consacrée aux lectures allégoriques du Cantique dans le chapitre 8, intitulé « paris herméneutique » ; Engammare reprend lui-même ce titre à Sebastian Münster. Voir Engammare, ouvrage cité, p. 322-327.

[1824] Mardochée Venture, *Cantique des cantiques, avec la paraphrase chaldaïque, et traité d'Aboth, ou des Pères de la doctrine, qui contient plusieurs Sentences Rabbiniques […]*, Nice, et se trouve à Paris, Chez M. Lambert, 1774. [59]

[1825] Antoine Arnaud, *La Sainte Bible,* Paris, P. Lethielleux, 1881, p. 1.

> A fortiori, le Cantique ne saurait être interprété et défiguré comme un chant érotique, ainsi que l'a fait, de nos jours, dans une présentation très superficielle, le Pasteur Lys. […] Les substantifs et les verbes de l'amour dans la Bible ne donnent en tout et pour tout, que deux fois *éros* pour fustiger dans les Livres Sapientiaux la caricature et la déformation de l'amour, à travers les manigances de la prostituée. Partout ailleurs, ce sont les vocables de l'*agapè*, de la *caritas* qu'utilisent les antiques versions
> (Faudrait-il à l'âge moderne proscrire ce chant sacré devenu opaque et imperméable à nos oreilles impures ?)[1826]

Dans ces lignes, on voit du reste que Carle fait référence à la notion grecque d'*agapè*, héritée de la théologie paulinienne, qu'il projette ici sur l'Ancien Testament, à la faveur de la traduction des Septante[1827]. Par ailleurs, il définit la conception de l'amour dans le *Cantique* par une lecture de l'Ancien Testament fondée sur les concordances, qui est à la base de la plupart des traductions théologiques. Carle récuse ainsi notamment la lecture qu'en donne Lys, le traducteur protestant de la TOB. Il finit par évoquer la possibilité d'une proscription du Cantique, devenu « opaque et imperméable à nos oreilles impures ». Pour les lecteurs du XX^e^ siècle qui n'ont plus d'oreilles pour entendre la parole divine, l'enveloppe charnelle du Cantique ne laisse pas apparaître le sens réel du Cantique, qui serait le sens spirituel.

Alors que le dominicain Carle prône une lecture du Cantique dans laquelle la validité du sens spirituel exclut celle du sens littéral, se développe dans l'exégèse chrétienne une lecture qui préserve la coexistence de ces deux sens, et qui par ailleurs valorise, à travers l'acceptation de l'érotisme du texte, le désir amoureux humain. Le pasteur protestant Georges Casalis écrit ainsi :

> À force de trop voir, dans certains textes, des symboles, on finit toujours par les aplatir, les dépouiller de leur substance et de leur sève profonde. A la limite, tout devient significatif d'une seule et même chose, laquelle risque elle-même d'être purement fictive, supportée par une série de symboles n'ayant en eux-mêmes aucune réalité. Aussi ne doit-on pas hésiter à affirmer qu'il n'est aucun sens symbolique qui puisse être séparé du sens immédiat, historique et littéral, des textes qui le véhiculent. […] C'est dire que nous lisons le Cantique comme une série de poèmes à la gloire de l'amour humain sans nous demander d'abord s'il vise autre chose que ce qu'il dit. N'ayons crainte d'en rester là : la suite s'imposera d'elle-même.[1828]

La tradition de lecture allégorique du Cantique des cantiques donne lieu à un ample discours dans les péritextes des traductions préconisant de ne pas lire le texte à la lettre, mais de s'abstraire de la chair pour toucher à l'esprit.

L'interaction de ces propos exégétiques en marge du Cantique avec la traduction en tant que processus interlinguistique est cependant relative. Si les auteurs de ces traductions estiment nécessaire de préciser que le texte ne doit pas être lu littéralement, c'est parce que la traduction, à l'instar du texte source, laisse place à une lecture érotique, et qu'elle est

[1826] Louis-Marie Spick, *Le Cantique des Cantiques*, en vers blanc, éclairé par la tradition patristique et monastique, avec une préface du Père Paul-Laurent Carle, Saint Benoît du Sault, Éditions Bénédictines, 2000, p. 6. [230]

[1827] De fait, la traduction des Septante traduit dans le Cantique ['ah^{a}b̲āh] par ἀγάπη.

[1828] Georges Casalis, Helmut Gollwitzer et Roland de Pury : *Un chant d'amour insolite : le Cantique des cantiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1984, p. 16.

elle-même littérale[1829], au moins dans une certaine mesure. De fait, alors qu'on pourrait *a priori* s'attendre à ce que les traductions optant pour une lecture allégorique du texte minorent l'érotisme du Cantique[1830], force est de constater que cette attente est déceptive, du moins en ce qui concerne la traduction des mentions des parties du corps susceptible d'évoquer l'érotisme, et de la gestuelle amoureuse explicite. Le fait que le Cantique fasse partie du corpus biblique, qu'il soit considéré comme inspiré, comme lieu de la parole divine, suppose en effet chez les traducteurs confessionnels un respect du texte qui prévient toute altération significative, qu'elle s'illustre par la suppression de certains passages, ou par une importante transformation lexicale. Le Cantique se distingue ici très nettement des œuvres orientales contenant elles aussi des passages érotiques, qui du fait de leur statut profane ont été traduites de façon édulcorée ou non intégrale, ou dont à l'inverse on a souligné les passages érotiques[1831]. La lecture allégorique n'a sur la lettre des traductions qu'une influence restreinte – mais néanmoins significative – et que l'on ne saurait en tout cas assimiler à une censure. C'est aux péritextes (notamment aux inserts : sommaires, intertitres et désignation des locuteurs) qu'est dévolu le rôle d'orienter la lecture vers l'allégorie, et de dire que les seins sont la figure des deux Testaments, par exemple : cela ne dispense pas de traduire par « seins » (ou autre terme désignant cette partie de l'anatomie) le mot concerné, au risque que l'imagination du lecteur s'emporte.

b- Le problème du double-entendre

La question de la charge érotique du Cantique se pose à propos de la possibilité et de la légitimité d'une lecture *carnaliter* du texte ; mais le déploiement de l'érotisme dans le texte est loin de se limiter à l'évocation explicite des parties du corps. C'est également autour de la possibilité d'un double-entendre, au sein même d'une lecture non allégorique, *carnaliter*, que se cristallise le débat autour de l'érotisme du texte. Lorsque l'érotisme du texte ne relève pas de l'énumération explicite des parties du corps ou des rencontres des amants, mais plutôt d'un possible double-entendre, alors la relation à la traduction est différente : il est davantage envisageable d'atténuer, ou au contraire d'exacerber l'érotisme du texte non seulement dans les péritextes, mais également dans la traduction même. Dans les deux cas, c'est par une forme d'explicitation de ce qui dans les textes sources restait implicite que les traducteurs agissent sur le texte. L'éventualité d'une lecture érotique est alors façonnée en bonne part par les solutions de traduction adoptées par les traducteurs. Nous développerons donc ce point plus en détail dans les pages qui suivent, lorsque nous nous interrogerons sur les possibilités effectives de transformation de la charge érotique du texte par le biais de la traduction.

2- Atténuation de l'érotisme

Une première transformation possible opérée par les traducteurs sur le texte est celle qui a pour conséquence l'atténuation de l'érotisme dans le Cantique. Selon qu'il s'agit des

[1829] Par ailleurs, on ne trouvera guère de précautions similaires en marge des paraphrases selon le sens spirituel, qui insèrent dans le texte d'arrivée le sens qu'il faut reconnaître dans le Cantique, et qui évitent en partie du moins la possibilité de lectures érotiques.

[1830] C'était du moins une des attentes que nous avions en définissant notre sujet de M2 ; les conversations que nous avons eues avec des personnes peu informées des enjeux des traductions de la Bible tendent à suggérer que cette attente est assez largement partagée.

[1831] Ainsi la traduction des *Mille et une Nuits* par Galland a, entre autres caractéristiques, celle de donner une version la plus chaste possible du texte, là où celle de Mardrus au contraire s'attarde sur les éléments érotiques.

mentions explicites des parties du corps liées à la sexualité, ou d'effets de polysémie induisant un double-entendre, les mécanismes traductionnels permettant l'atténuation de l'érotisme du texte ne sont pas les mêmes.

a- atténuation par la sous-traduction des mentions explicites des parties du corps liées à la sexualité

La façon la plus évidente d'atténuer l'érotisme du texte consiste à sous-traduire les passages dans lesquels les textes originaux font explicitement référence à des parties du corps liées à la sexualité, dont l'évocation pose problème parce qu'elle semble inconvenante aux traducteurs.

Les modalités de cette sous-traduction sont diverses. La nécessité de ne pas censurer le texte empêche, dans le cas des traducteurs confessionnels du moins, de ne rien retrancher du texte, et de ne pas non plus le transformer outre mesure. Néanmoins, un éventail de possibilités linguistiques et stylistiques permet de prendre en compte dans la traduction le lexique désignant les parties du corps de telle sorte que le texte français soit le moins cru possible. Par l'usage de la métonymie et par un travail sur le niveau de langue, dans un jeu sur les synonymes et sur l'euphémisme, il est ainsi possible de produire une traduction française qui, sans verser dans la paraphrase, atténue la charge érotique du texte.

Un premier moyen de réaliser cette atténuation est de recourir à des quasi synonymes, par une variation du niveau de langue, ou par l'utilisation de termes désignant les mêmes référents, mais aux connotations légèrement différentes. Un exemple possible est celui de la traduction des mots hébreux דד [dad][1832] et שדים [šāḏayim][1833], et du latin *ubera*[1834], par le mot français « mamelle » (et ses variantes orthographiques). Voltaire, traducteur dont le sérieux philologique porte pourtant à caution, résume efficacement les possibilités lexicales qui, à son époque, sont à disposition du lecteur :

> Les Hébraïsants disent que le terme qui répond à mammelles, est d'une beauté toute énergique en Hébreu. Ce mot, en françois, n'a pas la même grace : *tetton* est trop peu grave ; *sein* est trop vague.[1835]

De fait, le mot adopté le plus souvent par les traducteurs pour traduire aussi bien שדים [šāḏayim] qu'*ubera* est, jusqu'au début du XX^e^ siècle, le mot « mamelle » ou « mammelle »[1836]. Cette traduction est correcte dans le sens où elle fait référence, de même que שדים [šāḏayim] et *ubera*, à la poitrine. Néanmoins, elle relève tout de même d'une traduction euphémistique, dans le sens où le mot « mamelle » désigne avant tout la poitrine de la femme en tant qu'organe de la lactation permettant l'alimentation du nouveau-né[1837].

[1832] En Ct 1,2 si l'on vocalise דדיך [daḏeyḵa].

[1833] En Ct 1,13 ; 4,5 ; 8,8 notamment.

[1834] Jérôme traduit ainsi les deux termes hébreux par un seul terme latin. Il assimile le mot דדיך [dōḏeyḵa] aux seins, suivant ainsi la leçon des Septante ; il est également possible de traduire ce mot par « tes amours » ou « tes tendresses ».

[1835] Voltaire, *Précis de l'Ecclésiaste et du Cantique des cantiques*, par M. de Voltaire, à Liège, chez J. F. Bassompierre, libraire, 1759, p. 26. [57]

[1836] Nous reviendrons sur les problèmes que pose cette traduction dans la section du chapitre suivant consacrée aux traductions de Ct 2,1.

[1837] C'est du moins le cas à l'âge classique, si l'on en croit le premier Dictionnaire de l'Académie Française, paru en 1694, dans lequel, à l'entrée « mammelle », on lit : « f. Teton. Cette partie charnue et glanduleuse du sein des femmes où se forme le lait. ». Voir *Le Dictionnaire de l'Académie Françoise*, Dédié au Roy, Paris, chez J.-B. Coignard, 1694, tome 2, p. 16.

Adopter ce mot a pour conséquence d'éviter une trop grande érotisation de l'évocation de la poitrine. Comme le montre l'analyse de Voltaire – aussi ironique qu'elle puisse être –, il existe en effet des alternatives à « mamelle », notamment « téton », qui est le synonyme indiqué par le dictionnaire de l'Académie, et que Voltaire mentionne pour le repousser car « trop peu grave ». L'analyse de Voltaire nous permet par ailleurs de mesurer le poids de l'évolution diachronique de la sémantique attachée à ces termes. Au XXI^e^ siècle, le mot « mamelle » renvoie plutôt à l'organe de la lactation chez les animaux, et n'est plus guère employé pour désigner les seins des femmes, d'où un effet de décalage à la lecture des traductions qui l'emploient ; par ailleurs, « sein » a perdu le sens abstrait et général qu'il avait à l'époque classique, et désigne explicitement la poitrine féminine quand il n'est pas employé métaphoriquement dans des expressions figées.

Du reste, plusieurs traducteurs optent, non pour « téton », mais pour « tétin ». On trouve ainsi chez Castellion (1555, [8]) une traduction systématique de שדים [šāḏayim] par « tettins ». On retrouve « tettins » chez Marie de Brabant (1602, [17]). On lit « tetins » chez Pierre de Courcelles (1564, [11]), Belleau (1576, [13]) et Rodolphe Le Maistre (1628, [21])[1838]. Ces traducteurs sont dans l'ensemble des partisans d'une lecture littérale *carnaliter* du texte, même s'ils évoquent également pour certains la validité des lectures spirituelles, qui ne sont alors pas exclusives de la lecture littérale.

L'usage du mot « mamelle » semble se constituer en tradition de traduction, dans un double mouvement de refus d'un terme désignant de façon plus crue la poitrine de la femme, et de tremplin vers une interprétation allégorique, ou du moins vers une lecture non érotique du texte, par l'appel à l'idée de la fertilité. Cela relève de l'adaptation d'autant plus qu'aucune mention de la fertilité de l'instance féminine du Cantique n'est explicite[1839] dans le texte, et qu'elle n'a aucun enfant à nourrir, si ce n'est métaphoriquement. En effet, la traduction de שדים [šāḏayim] et d'*ubera* par « mamelle » est souvent l'occasion de développements sur l'instance féminine comme figure de l'Église et surtout de la Vierge, dont les représentations allaitant le Christ sont fréquentes dans l'iconographie[1840].

Une autre possibilité d'atténuer la charge érotique du texte est de recourir, non plus au jeu des synonymes, mais à celui des substitutions métonymiques. Le nombril et le ventre de la femme, évoqués en Ct 7,3[1841], sont ainsi parfois désignés dans les traductions par des termes plus généraux désignant moins explicitement les parties du corps envisagées. On lit ainsi dans la paraphrase anonyme de 1733, à deux reprises, le « cœur »[1842] en lieu et place de « nombril »

[1838] Le mot « tetin » est d'ailleurs celui qui est employé par Marot dans le « blason du beau tetin » (*Epigrammes*, 1535) pour désigner la poitrine féminine.

[1839] Même si évidemment la comparaison de la femme aux éléments naturels et notamment aux fruits et à l'eau tend à signifier sa fertilité, mais cela par l'image et non par une mention explicite ; aucune référence à sa possible descendance n'est faite dans le texte.

[1840] À moins que ce ne soit l'interprétation traditionnelle préétablie qui pousse les traducteurs à opter pour le mot « mamelle », l'interprétation étant alors antérieure à la décision traductive.

[1841] Une section du chapitre suivant sera consacrée à la confrontation des traductions de ce verset.

[1842] Le texte de la paraphrase est alors le suivant : « Il faut que **vôtre cœur, comme un vase sacré**,/ Et par la charité dignement préparé,/ Soit près à recevoir **la liqueur excellente**/ Des graces que le Ciel, **en mesure abondante**,/Pour d'autres & pour vous, y desire verser,/ Et dont il a dessein de vous favoriser./ Mais **ce coeur** recevant la sainte Eucharistie,/ Est un throne où je veux, comme Auteur de la vie,/ **Le froment** des elus, le Dieu de sainteté,/ Paroître **environné des lis** de pureté. » (dans *Considérations sur le Cantique des cantiques. Par rapport à NS Jesus-Christ au Très-Saint Sacrement de l'Autel, & à l'Ame Chrétienne*, Paris, 1733, [50]). On note ici que la paraphrase, tout en introduisant dans le texte les éléments du sens mystique, se fonde tout de même sur une prise en compte du texte de départ (puisque les mentions du vase recevant en abondance la liqueur, du froment environné de lis proviennent directement du texte latin). Malgré la nature paraphrastique de cette version du Cantique, on est en droit de considérer que la double mention du « cœur » relève d'un glissement

et de « ventre » (le texte latin sur lequel se fonde le paraphraste comporte les mots *umbilicus* et *venter*), par glissement de la partie précise de l'anatomie à la désignation plus générale du cœur comme centre du corps. Chez Genoude, on passe selon une semblable logique métonymique de la partie du corps au vêtement qui la recouvre : on lit en effet au début du verset « L'agrafe de ta ceinture est semblable à une coupe arrondie pleine de Vin »[1843]. La version de Genoude ne relevant pas de la paraphrase, la transformation du texte est ici flagrante. Plusieurs facteurs ont pu contribuer à ce résultat. D'une part, le mot hébreu שׁרר [šorᴱrēḵ] est un mot dont la signification n'est pas évidente, même si suivant la Vulgate il est devenu traditionnel d'entendre *umbilicus*, « nombril ». D'autre part, avec la mention des « pieds » « dans ta superbe chaussure » précédant celle du ventre de la femme, le traducteur a peut-être voulu réaliser une forme d'harmonisation, pensant que les vêtements de la Sulamite étaient évoqués. Quoi qu'il en soit, la traduction de Genoude semble répondre ici à une stratégie d'évitement de l'énumération des parties du corps habituellement recouvertes de vêtements (de même, au verset précédent, les hanches deviennent « les contours de tes jambes »).

Ce sont là quelques exemples, parmi de nombreux autres possibles, de la façon dont la mention explicite des parties du corps, et notamment des parties invisibles (sauf si le corps est dénudé), donnent lieu à des traductions visant à atténuer la charge érotique du texte. Ces transformations se font essentiellement par des permutations lexicales, par des jeux de nuances sémantiques, reposant sur la quasi synonymie de certains termes. Elles peuvent être assimilées de ce fait à des tendances déformantes, même si l'on serait en peine d'y appliquer les notions définies par Antoine Berman dans l'article « La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain »[1844]. En forgeant à partir des catégories bermaniennes une nouvelle notion, on pourrait dire que ces transformations relèvent d'une contre-clarification, d'un voilement du texte. En effet, là où le texte de départ est très clair et nomme explicitement les seins, le nombril, le ventre, les traductions françaises recourant à une atténuation de l'érotisme tendent à opacifier la mention des parties du corps, y compris, dans le cas de Genoude, en les rhabillant littéralement de vêtements voilant la nudité évoquée dans le Cantique.

b- atténuation par la rationalisation des doubles-sens

On pourrait s'attendre à ce que l'atténuation de l'érotisme du Cantique s'opère prioritairement par une sous-traduction, mais ce n'est pas le seul procédé dont disposent les traducteurs, qui ont également recours à l'explicitation et à la rationalisation[1845] afin de juguler possibles lectures érotiques des double-entendre du Cantique. Nous avons traité plus haut la façon dont le mot חר [ḥōr] en Ct 5,4, traduit dans la Vulgate par *foramen*, qui littéralement signifie « trou », est souvent accompagné dans les traductions françaises d'une explicitation de la nature de ce trou. Se conjuguent ici plusieurs logiques : c'est peut-être la neutralisation d'un possible double sens érotique qui est à l'œuvre ici, au-delà du besoin d'identifier un

métonymique au sein de la traduction, dont sont gommées les mentions explicites aux parties du corps – du moins dans ce verset – et non de la simple logique poétique et paraphrastique.

[1843] Eugène Genoude, *Les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, la Sagesse,* traduction nouvelle, par M. Eugène Genoude, chevalier de Saint Maurice et de Saint Lazare, Lebel, imprimeur du roi, à Versailles, Paris, à la librairie grecque-latine-allemande, 1820. [62]

[1844] Voir Antoine Berman, « La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain », dans *Les Tours de Babel*, Mavezin Trans-Europ-Repress 1985.

[1845] Nous reprenons ici les notions d'Antoine Berman que nous avons analysées dans le sous-chapitre sur la traduction des métaphores.

référent architectural, souvent évoqué dans les péritextes. Le mot « trou » en français, outre que son prosaïsme et son imprécision peuvent sembler inesthétiques aux traducteurs, peut en effet évoquer le sexe féminin. Derrière les traductions visant à identifier un référent architectural précis (Vigouroux : « le trou *de la porte* » ; Renan : « la fenêtre », etc.), se cache peut-être la volonté de ne pas permettre au lecteur d'entendre le possible double sens du verset. Pour reprendre les catégories définies par Antoine Berman, la principale tendance à l'œuvre est ici la clarification. Selon la définition de Berman, « Là où l'original se meut sans problème (et avec une nécessité propre) dans l'*indéfini*, la clarification tend à imposer un défini. En un sens négatif, l'explicitation vise à rendre « clair » ce qui ne l'est pas et ne veut pas l'être dans l'original. Le passage de la polysémie à la monosémie est un mode de clarification »[1846]. Expliciter le référent visé par חֹר [ḥōr] ou *foramen* relève indéniablement de la clarification entendue comme passage de l'indéfini au défini. Deux logiques cohabitent ici. Une logique linguistique pousse le traducteur à produire une traduction dénuée d'ambiguïté, et à juguler la polysémie du texte de départ. D'un autre côté, une logique relevant davantage de l'exégèse suppose de ne pas laisser place à des associations d'idées jugées inconvenantes.

On ne peut pas ici parler de réelle censure du texte biblique, dans la mesure où les traducteurs de la Bible ne se permettent pas, en général, les mêmes écarts qui ne choquent pas dans la traduction des textes profanes. Les traducteurs qui font recours à la clarification et désamorcent ainsi la possibilité d'une polysémie laissant place à des images érotiques, aboutissent certes à ce qu'Antoine Berman appelle « appauvrissement qualitatif » et « destruction des réseaux signifiants sous-jacents »[1847], mais en toute bonne foi, parce qu'ils estiment réellement que la perception d'une allusion érotique au sexe de la femme est une projection déplacée, un effet de lecture qui n'a pas lieu d'être[1848].

3- Surtraduction et démétaphorisation

À l'opposé de l'atténuation de l'érotisme dans les traductions, on constate, essentiellement à partir du XX^e^ siècle mais avec quelques exceptions antérieures, un phénomène de surtraduction visant à exacerber l'érotisme du Cantique. Il faut situer ce phénomène, dans le cadre d'une part de la multiplication des traductions profanes du texte, et d'autre part d'un renouveau de l'exégèse, valorisant la place de l'amour humain et du désir physique dans la création divine. Ce renouveau de l'interprétation du texte est ainsi caractérisé par Jacques Cazeaux, qui en déplore la systématicité :

> Par un jeu de balancier (avec la lecture allégorique), il s'est produit un passage au réalisme : le cantique offre un poème naturaliste, simplement érotique, et, comme tel, déclaré non seulement tolérable, mais bien à sa place dans l'Ecriture, au nom de la santé. Plusieurs commentaires récents reviennent ainsi au réalisme, mais en donnant souvent presque à chaque mot une signification de physiologie univoque, et au résultat, fort monotone. Les éditions successives de la Bible dite de Jérusalem témoignent du tournant pris dans ce sens par l'exégèse. On passe de la version historicisante donnée par Robert et Feuillet, qui ont pu tenter jusqu'au ridicule un

[1846] Antoine Berman, « La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain », in *Les tours de Babel*, Mavezin Trans-Europ-Repress 1985, p. 70-71.
[1847] *Ibid*., p. 73 et p. 76.
[1848] Du reste, si nous voyons quant à nous un réel double-sens à travers ce polysémique « trou » de Ct 5,4, c'est peut-être un même effet de lecture dépendant de notre formation, plus philologique que religieuse, et de notre époque. Nous persistons tout de même à trouver possible le double-entendre d'un verset qui, nous le citons dans la traduction de Michel Berder et de Marc Cholodenko, peut se traduire ainsi : « Mon amour a passé la main par l'ouverture/ Mes entrailles ont frémi de lui ».

> parallèle entre les épisodes de l'histoire d'Israël et chaque phase du Cantique, à celle de D. Lys[1849], naturaliste : là, l'identification répétitive des motifs dits réalistes s'appuie sur des parallèles trouvés dans l'iconographie et la poésie, égyptiennes ou autre, comme sur des bribes du folklore, ancien et moderne, par exemple celui d'un rituel nuptial figé, comme, depuis Ernest Renan, le fumeux *wasf* (ou chant de noces) recueilli dans des villages du Proche Orient contemporain.[1850]

Cazeaux établit ici un lien entre deux choses distinctes : d'une part, le développement d'une lecture littérale du Cantique qui en accepte, voire qui en valorise la nature érotique, et d'autre part, l'attribution « presque à chaque mot [d']une signification de physiologie univoque ». Cazeaux parle ici des commentaires, c'est vrai en partie des traductions. Cela dit, l'affirmation de la nature érotique du Cantique ne mène pas nécessairement à une surtraduction des passages concernés. Seules une minorité de traductions témoignent en effet de ce type de transformation du texte, qui s'effectue alors selon deux modalités essentielles : d'une part, l'explicitation des doubles-sens, et d'autre part, la création de nouveaux sous-entendus.

a- Explicitation des doubles sens et des implicites.

L'érotisme du Cantique des cantiques est sans doute le plus fort dans les doubles sens, les images polysémiques, les suggestions dont le texte est émaillé. C'est alors un érotisme implicite qui est à l'œuvre dans le texte, même si les associations d'idées sont à peu près inévitables[1851]. C'est en bonne part en rendant explicite ce qui par le biais de la métaphore ou de l'association d'idée était implicite que se réalise dans les traductions françaises du Cantique l'exacerbation de l'érotisme du texte. Guido Ceronetti, dans son commentaire sur le Cantique, s'en explique très clairement :

> Le Cantique contient plus d'une plaisanterie sur le vide de la nudité : l'ombilic (centre, fausse fenêtre), la coupe de vin (dernier élément de l'alambic), la poignée de froment, les roses. Les procédés métaphoriques de la poésie érotique classique, en se sacralisant, deviennent partie intégrante de la religion biblique ; il ne s'agit pas de couvrir la nudité pour accroître l'attrait de la chose dont on parle mais parce que la nudité découverte est terrible, parce que la nudité ne peut se découvrir de l'anus jusqu'au cou que si la force de Dieu est à l'œuvre. Dans la version que je propose, j'ai découvert la nudité et, sans entrer dans le jeu du texte, j'ai remplacé ombilic par le terme propre. Notre langage supporte très bien que le voile soit ainsi légèrement soulevé et le Cantique en perd rien de son caractère sacré pour avoir perdu un ombilic dont notre intelligence ne peut plus saisir à quelle vérité cachée il fait allusion.[1852]

Ce passage du commentaire de Ceronetti est ici cité dans la traduction qu'en donnent Anna Devoto et Danielle Van de Velde, dont la traduction française est incluse à notre corpus[1853]. Il vient justifier des choix de traduction forts, propres à la traduction italienne de

---

[1849] Jacques Cazeaux se trompe en rattachant la traduction de Lys aux différentes éditions de la Bible de Jérusalem, puisque Lys en effet est le traducteur du Cantique dans la TOB.

[1850] Jacques Cazeaux, *Le Cantique des cantiques. Des pourpres de Salomon à l'anémone des champs*, Paris, les éditions du Cerf, 2008, p. 62. [245]

[1851] Du moins pour un lecteur de notre époque.

[1852] *Le Cantique des cantiques*, Milan, 1975. Traduit de l'italien par Anna Devoto et Danielle Van de Velde, Paris, Samuel Tastet Editeur, 1989, p. 60-61. [203]

[1853] Dans la réédition de 2009 du texte italien (*Il Cantico dei Cantici*, a cura di Guido Ceronetti, Milan, Adelphi Edizioni, 2009), le passage en question se lit à la p. 73.

Ceronetti, que la traduction française s'efforce de reproduire[1854]. Pour Ceronetti en effet, et il l'explicite dans le commentaire, le nombril du Cantique (l'hébreu שרר, que Ceronetti transcrit *shòrer*) n'est pas un nombril, mais une vulve (dans la version italienne, *vulva*). Dans la mesure où le langage actuel – il écrit en 1979 – supporte l'évocation de la nudité, il agit dans sa traduction conformément à ce qu'il expose dans le commentaire, et rétablit explicitement ce qui selon lui était désigné implicitement dans le texte. Il traduit ainsi en Ct 7,3 *vulva*, et ses traductrices françaises après lui, « vulve ». De même, pour lui, la main du bien-aimé, qui s'introduit dans le trou, en Ct 5,4, n'est pas sa main mais sa verge, et Ct 5,4 désigne alors la pénétration sexuelle. Cette fois cependant sa traduction ne rétablit pas l'image qu'il croit être évoquée, puisqu'il traduit יד [yad] par *mano*, et ses traductrices dans la version française, *main*. C'est au commentaire qu'est dévolue la mission de dévoiler la métaphore.

Un autre passage du Cantique se prête volontiers à ce même genre d'explicitation : il s'agit de Ct 2,4. Le texte, dans la traduction de Segond, est le suivant :

> Il m'a fait entrer dans la maison du vin ;
> Et la bannière qu'il déploie sur moi, c'est l'amour[1855].

La deuxième partie du verset est assez peu explicite ; il est difficile notamment de déterminer s'il faut y voir une métaphore mêlant à l'expression du sentiment amoureux celui des étendards guerriers, ou bien plus grivoisement une figure de la pénétration. Pour Ceronetti en revanche, l'image paraît claire, puisqu'on lit dans le texte Italie :

> Portami nelle cantina
> Piantami il tuo stendardo amore

Les traductrices Anna Devoto et Danielle Van de Velde conservent l'image perçue par Ceronetti dans le texte français :

> Emmène-moi dans la cave
> Enfonce-moi ton étendard amour[1856]

Ici, l'image qui se crée est le vecteur d'une exacerbation de l'imagerie érotique, dans la mesure où le passage du général au particulier (il ne s'agit plus de n'importe quel étendard, mais de celui de l'homme), le mot *amore*, « amour », compris comme un appellatif, l'injonction à « planter » la femme de « son » étendard, évoque difficilement autre chose que la pénétration sexuelle. La traduction de Ceronetti – et la version française qu'en donnent Devoto et Van de Velde – est particulièrement représentative, par sa systématicité, et par le discours théorique qui l'accompagne et qui la théorise, de cette façon de rendre explicite ce qui dans le texte de départ était implicite. Il n'est cependant pas le seul traducteur à agir de la sorte, même si c'est sans doute chez lui que la démarche est la plus consciente et assumée.

[1854] Et, justement, la question de la traduction de ce qui fonde l'érotisme du texte est un indice de la façon dont la traduction italienne a été reçue par les traductrices françaises, puisque les choix de Ceronetti quant à l'explicitation des métaphores ont été reproduits : cela les identifie comme des traits essentiels de la traduction italienne.

[1855] Louis Segond, *La Bible*, Paris, agence de la société biblique protestante, 1877. [100]

[1856] On mesure ici une nouvelle fois à quel point, si la traduction de Ceronetti est particulièrement innovante et rompt avec les habitudes de traductions pour donner du Cantique une nouvelle lecture, la traduction française du texte italien est extrêmement littérale, afin précisément de transposer la nouveauté du texte de Ceronetti dans le texte français.

Robert Blanchard est l'auteur d'une version du Cantique intitulée *Le Cantique des cantiques ou l'Aventure amoureuse type*[1857], effectuée sur la traduction de Guido Ceronetti ; chez lui également le passage en question se fait figure de la pénétration sexuelle :

> Donne-toi à moi ! ouvre-moi ton sanctuaire
> le plus intime
>
> *Pénètre moi d'amour jusqu'en mon tréfonds,*
> *entre en moi comme une flèche inflexible qui*
> *incrustera ton sceau sur moi !*

L'alternance des polices romaine et italique vient chez Blanchard souligner une nouvelle répartition des voix, les deux premières lignes étant prononcées par l'instance masculine, les suivantes par l'instance féminine. Blanchard crée ici une nouvelle figure érotique : au-delà de la suggestion de lecture de l'étendard comme figure de la verge, il faut sans doute voir dans la cave une figure de la vulve. Ces deux cas sont complexes, dans la mesure où ils suggèrent manifestement la figure de la pénétration, tout en restant dans un registre métaphorique, sans que l'explicitation soit aussi complète qu'en Ct 7,3 dans le texte de Ceronetti.

Selon les critères d'Antoine Berman, les transformations opérées par Ceronetti, et dupliquées par ses traductrices dans la version française relèvent de la clarification, avec pour conséquence l'appauvrissement qualitatif. Ce qui est intéressant ici, c'est la façon dont les mêmes opérations de clarification du texte, reposant sur l'explicitation de l'implicite et l'univocisation du plurivoque, sont menées dans des buts opposés, afin d'exposer la nature érotique du Cantique chez Ceronetti, mais aussi afin de prouver son inexistence dans le cas des traductions évoquées dans la section précédente. Dans tous les cas, il s'agit de réelles traductions, non de paraphrases, justifiées par la confrontation avec le texte de départ, qui donc semble se prêter à des lectures opposées, en raison précisément de sa plurivocité, qui est ici l'élément sacrifié par les traducteurs.

b- Ajouts

L'exacerbation de l'érotisme du Cantique peut se faire par l'ajout pur et simple de passages érotiques ; la traduction confine alors à la paraphrase, dans la mesure où elle témoigne d'ajouts d'éléments exogènes. Dans le passage de la traduction d'André Lévy que nous citons maintenant, nous faisons figurer en gras les passages ajoutés par le traducteur :

> L'épouse
> Oh ! je lui appartiens
> Et mon corps est à lui,
> Et **ma bouche et mes seins,**
> **Et mon large pubis.**
>
> Allons mon bel amant !
> **Caresse-moi, habile,**
> **Et prends-moi** dans les champs,
> Loin du bruit, loin des villes.

[1857] *Le Cantique des cantiques ou l'Aventure amoureuse type*, sur la traduction de Guido Ceronetti, Toulon, Presses du Midi, 2000. [227]

Viens et prends moi la main,
Caresse les paupières ;
Arrête-toi sur tes seins,
Fais jaillir la lumière !

J'ai là des mandragores
Qui sentent bon la nuit,
Qui embaument au dehors,
Là, ta verge raidie[1858].

On voit comment Lévy d'une part néglige de traduire tout un verset, et d'autre part introduit des éléments qui ne sont pas dans le texte hébreu, si ce n'est derrière la valeur métaphorique de la vigne, du bourgeonnement, etc. Lévy va plus loin que Ceronetti, qui traduisait la valeur métaphorique de la lettre et non la lettre, mais qui traduisait tout de même globalement un mot hébreu par un mot de même nature. On a l'impression que selon Lévy le Cantique suit la progression d'un acte sexuel allant des préliminaires à l'orgasme, et qu'à mesure que l'on avance vers l'orgasme, le vocabulaire sexuel (plus discret jusqu'ici) se fait omniprésent, de sorte que ce n'est pas seulement sur le support métaphorique que le traducteur improvise ici, mais sur sa propre rêverie érotique. Cela dit, chez Lévy, c'est davantage qu'une explicitation des métaphores qui a lieu ici : le texte, du fait de la multiplicité de ses ajouts (qui atteignent ici leur acmé), oscille entre traduction et paraphrase.

À part la traduction d'André Lévy, nous relevons peu, voire pas de versions du Cantique des cantiques, dans notre corpus du moins, dans lesquelles s'exécute une telle paraphrase érotique, par ajouts de mentions des organes sexuels et de la relation sexuelle.

c- Création de nouveaux sous-entendus

L'explicitation des doubles-sens ou des métaphores, l'ajout paraphrastique de références à l'acte sexuel, sont certainement les moyens les plus spectaculaires pour exacerber l'érotisme du texte, mais ne sont pas les seules possibilités, ni les plus fréquentes au sein de notre corpus. Il faut en effet encore mentionner la création de nouveaux sous-entendus.

Dans la TOB[1859], c'est le pasteur Daniel Lys qui traduit le Cantique. Jacques Cazeaux déplorait sa version « naturaliste[1860] », dont Carle estime qu'elle « défigure » le Cantique puisque Lys le considère comme un « chant érotique[1861] ». La TOB a chez les tenants (le plus souvent catholiques) de la lecture *non carnaliter* du Cantique une réputation effroyable de

---

[1858] André Lévy, *Le Cantique des Cantiques, chant du roi Salomon*, éditions Thalie, Colleville, 1997. [222]. Pour comparaison, voilà comment Segond traduit ce même passage :
12 Viens, mon bien-aimé, sortons dans les champs,
Demeurons dans les villages !
13 Dès le matin nous irons aux vignes,
Nous verrons si la vigne pousse, si la fleur s'ouvre,
Si les grenadiers fleurissent.
Là je te donnerai mon amour.
14 Les mandragores répandent leur parfum,
Et nous avons à nos portes tous les meilleurs fruits,
Nouveaux et anciens :
Mon bien-aimé, je les ai gardés pour toi.
[1859] *Traduction œcuménique de la Bible*, Paris, Alliance biblique universelle, 1976. [184]
[1860] Jacques Cazeaux, ouvrage cité, p. 62.
[1861] Paul-Laurent Carle, o.p., préface à la version du Cantique par Louis-Marie Spick, o.s.b., ouvrage cité, p. 6.

version érotique. Force est de constater que la traduction du Cantique dans la TOB, par moments, et relativement discrètement, souligne les possibles doubles sens érotiques du texte, voire en crée là où ils ne sont pas directement perceptibles dans les textes de départ. On lit ainsi en Ct 4,6 :

> À la fraicheur du soir,
> quand les ombres s'allongeront,
> je compte bien venir
> à ta montagne de myrrhe
> et à ta colline d'encens.

Le texte hébreu massorétique que traduit la TOB ne comporte pas les suffixes des pronoms possessif qui justifieraient l'apparition des adjectifs possessifs « ta montagne » et « ta colline ». Une telle modification du texte, en apparence minime, a pour conséquence d'indiquer au lecteur de la traduction que « montagne » et « colline » sont à lire comme des métaphores des rotondités du corps féminins ; ces termes étant de plus associés aux parfums et aux épices, il paraît justifié de s'imaginer que la visite nocturne dont il s'agit n'est pas une randonnée montagnarde, mais plutôt une ascension du *mons veneris*. Le texte hébreu n'empêche pas cette lecture (dans la mesure où le corps féminin est décrit dans un constant va et vient avec l'évocation du paysage, l'érotisation du paysage fait partie du programme du texte), mais la traduction de la TOB manifeste plus explicitement que ne fait le texte hébreu les sous-entendus érotiques possibles.

Un phénomène similaire est à l'œuvre dans la traduction que Claude Grégory fait de la version latine de la Vulgate. Grégory, nous le lisons dans l'avertissement, considère le Cantique comme un texte érotique :

> Nous tenant au texte latin et à son sens obvie, nous refusant aux interprétations extrinsèques en usage, nous avons essayé de procurer ici une traduction moderne d'un grand poème qui a toute l'apparence d'une incantation érotique.[1862]

Voilà comment, concrètement, cette « traduction moderne » prend l'aspect d'une « incantation érotique », dans la traduction de Ct 5,2-3 :

> *ma sœur*
> *et mon aimée*
> *c'est moi, colombe, ma blancheur*
> *c'est moi, voici*
> *il faut ouvrir, mon cap gorgé de la rosée,*
> *et voici ma toison*
> *chargée du pleur des nuits*[1863].

Grégory traduit ici *caput* par « cap », et *cincinni* par « toison ». Dans le premier cas, cela prend linguistiquement l'apparence d'une traduction selon la racine latine, encore qu'il s'agisse là d'une fausse racine, *caput* ayant évolué en français vers le mot « chef » (d'où, dans certaines traductions, « mon chef » pour « ma tête »). Si « mon chef » désigne cependant à peu près explicitement la tête de l'homme, « mon cap » peut suggérer une autre partie de l'anatomie, d'autant que le terme est associé au mot « toison ». *Cincinnus* en latin semble au

[1862] Claude Grégory, *Cantique des cantiques*, avec quinze illustrations de Henri Matisse, Paris, le Club français du livre, 1962. [166]

[1863] Dans le texte de la Vulgate, on lit : « aperi mihi soror mea amica mea columba mea inmaculata mea quia caput meum plenum est rore et cincinni mei guttis noctium ».

sens premier désigner la boucle de cheveux, alors que le mot « toison », en 1962, n'est guère utilisé que pour le pelage des bêtes et les poils pubiens. Le verset en question étant suivi par celui qui évoque le mystérieux « trou » dont la pénétration fait frémir le ventre, le recours à ces termes, « cap », « toison », semble ici évoquer davantage le sexe de l'homme que sa tête.

Les traductions ici évoquées sont bel et bien des traductions ; chaque terme français a sa justification dans le texte de départ, et pourtant un glissement s'opère qui permet la manifestation dans le texte français de sous-entendus érotiques qui étaient absents, ou moins explicites, dans les textes sources.

d- Quand l'allégorie mystique crée de nouvelles images érotiques

Il faut pour finir évoquer le cas, en apparence paradoxal, des paraphrases mystiques dans lesquelles, alors que la nécessité d'une lecture *non carnaliter* du Cantique est affirmée, l'expression de l'amour mystique se fait par le recours à l'image érotique. Nous évoquerons ici deux exemples seulement, en revenant en arrière d'un point de vue chronologique, puisque les paraphrases mystiques sont concentrées dans les premiers siècles couverts par notre étude. Le lien entre discours mystique et discours érotique mériterait d'autres développements, qui s'écartent cependant de la problématique de l'étude des traductions, nous ne nous attarderons donc pas sur ce point.

Le premier exemple que nous analyserons a pour but de montrer que la perception de l'érotisme doit tenir compte des conditions de production des textes, et des décalages temporels séparant leur rédaction de leur réception. Il s'agit d'un passage de la paraphrase de Jean Desmarets de Saint Sorlin, intitulée *Le Cantique des cantiques representant le Mystère des mystères. Dialogue amoureux de Jesus-Christ avec la Volonté son Epouse, qui s'unit à luy en la reception du S. Sacrement*[1864]. Le Cantique est lu ici comme une figure du sacrement de la communion, qui est de fait le moment où l'homme reçoit dans son corps le corps de Dieu. On lit ainsi au début du cinquième chapitre le passage suivant, qui correspond à Ct 5,4-5 :

> Il me semble que mon Bien-aymé, en entrant en moy par ma bouche, a estendu sur moy sa bonté, pour me combler d'honneur & de grace, & mes entrailles ont tressailli de ioye, quand il est descendu dans mon indigne estomac.
> Et puisqu'il est descendu en moy, je veux m'élever à luy, & ouvrir tout mon Intérieur à mon Bien-Aymé. Je le tiens maintenant dans mes bras heureux : mes mains sont degouttantes de la Myrrhe precieuse de son corps et de son Sang ; & mes doigts sont tout pleins de cette Myrrhe, qui est la plus excellente & la mieux éprouvée qui fut jamais.

Pour un lecteur du XXI^e^ siècle non prévenu et ne connaissant pas le contexte mystique dans lequel se situe le passage en question, ce n'est pas le sacrement de la communion que ce passage évoque au premier chef[1865]. La dévotion de Jean Desmarets de Saint Sorlin étant par ailleurs indémentie, il y a cependant de fortes chances que la perception d'une image de

[1864] Jean Desmarets de Saint Sorlin, *Le Cantique des cantiques representant le Mystère des mystères. Dialogue amoureux de Jesus-Christ avec la Volonté son Epouse, qui s'unit à luy en la reception du S. Sacrement*, Paris, chez Henry Le Gras, et Jean Roger. 1656.
[1865] Nous avons soumis ce passage à une dizaine de lecteurs et les avis sont unanimes : lu hors contexte en 2011, ce passage n'évoque pas la sainte communion.

pratiques sexuelles devenues communes à notre époque, mais qui l'étaient sans doute bien moins en 1656, et que Rome réprouve, soit l'effet d'une projection due au décalage temporel et culturel qui sépare le lecteur profane de Desmarets. Cela dit, même si l'image projetée de nos jours sur le texte n'était sans doute pas voulue par Desmarets, il reste qu'elle s'appuie sur un lien bel et bien présent dans la paraphrase entre mystique et érotique, qui fait du Cantique un des supports favori de la méditation mystique, et qui érotise, ou du moins sensualise fortement l'expérience de la communion.

Le second exemple que nous analyserons n'est pas issu d'une traduction du Cantique, mais il provient des péritextes de la traduction-adaptation (le terme est de lui) de Jean-Marc Bot. Bot, dans la tradition mystique, pense l'union du croyant à Dieu selon le modèle de l'union de la femme et de l'homme. Il écrit ainsi dans l'introduction au Cantique ces mots, qui donnent une clé de sa lecture du texte :

> Pour toute personne humaine, le modèle spirituel de la relation à Dieu est donc féminin. Impossible de conserver l'initiative face à Dieu. Il faut se laisser féconder par sa grâce et ensuite seulement, comme la femme, produire du fruit au prix d'un don total de soi. […] La puissance masculine de l'amour permet à la femme d'être totalement elle-même en se soumettant à son bien-aimé. Sa joie la plus profonde est alors de s'abandonner en toute confiance pour lui laisser l'initiative.[1866]

Le paradoxe du lien entre mystique et érotique est que, tout en affirmant la nécessité de ne pas considérer le Cantique comme un livre érotique évoquant le désir amoureux humain et l'acte sexuel, la lecture mystique du texte se fait volontiers en transposant l'expression du désir sur un autre plan, non plus purement humain, mais divin. La lecture littérale du texte est invalidée, mais sa composante érotique est réinvestie en tant que figure de l'union à Dieu.

4- Bilan théorique : la prise en compte de l'érotisme comme indicateur des positions traductives.

La prise en compte des aspects érotiques du Cantique des cantiques dans ses traductions françaises est un des prismes permettant le mieux d'analyser l'interaction entre les différentes lectures du texte et le travail linguistique sur le texte, et de révéler le projet de traduction, autant en termes théologiques et idéologiques, qu'en termes linguistiques et traductologiques. Nous en tirons deux conclusions principales.

La première conclusion est la suivante. Nous constatons que, si les traductions atténuant l'érotisme du texte s'étalent tout au long de la période étudiée, les traductions qui au contraire l'exacerbent apparaissent à la fin du XIX^e^ siècle[1867] et se concentrent au XX^e^ siècle. On peut ici tracer un lien relativement direct entre surtraduction de l'érotisme et lecture profane du Cantique des cantiques. Les traductions confessionnelles en effet tendent à favoriser une

---

[1866] Jean-Marc Bot, *Le Plus beau poème d'amour. Une lecture spirituelle du Cantique des Cantiques*, Paris, éditions de l'Emmanuel, 1994, p. 17-18. [213]

[1867] Un des premiers traducteurs à adopter la méthode plus tard systématisée par Ceronetti, et à expliciter les métaphores, est Ledrain, qui d'après nos relevé est, dès 1886, le premier à utiliser le mot « vulve » en Ct 7,3. Il traduit le verset ainsi :
Ta vulve est une tasse ronde
où ne manque pas le vin mélangé ;
ton ventre, un monceau de froment
entouré de lis. (Eugène Ledrain, *La Bible*, traduction nouvelle d'après les textes Hébreu et Grec par Eugène Ledrain, Paris, Alphonse Lemerre, éditeur, 1886-1899. [105])

lecture *non carnaliter*, ou non exclusivement *carnaliter*, du texte ; si les versions confessionnelles ajoutent dans le texte français des éléments exogènes, ce sont le plus souvent ceux qu'une paraphrase mystique nécessite. Il ne faudrait pas cependant en conclure que toutes les traductions non-confessionnelles, fondées sur une lecture profane du texte, surtraduisent l'érotisme[1868]. Ni non plus que les traductions confessionnelles le sous traduisent[1869]. La majeure partie des traductions, profanes ou confessionnelles, optent pour une prise en compte de l'érotisme qu'on pourrait dire équilibrée, sans le sous ni le survaloriser.

La deuxième conclusion est davantage théorique. Il apparaît de notre analyse que, pour ce qui est de la traduction du Cantique du moins, les traductions qui atténuent ou exacerbent l'érotisme du texte parviennent à des buts opposés par des moyens stylistiques similaires, et notamment par le biais de ce qu'Antoine Berman appelle la clarification. À un texte source ambigu, polysémique, suggérant l'érotisme par des jeux de double sens, la traduction répond par un texte cible monosémique, dévoilant l'érotisme ou au contraire le niant. Si l'on se place ici dans le cadre théorique des projets de traduction, on peut ici estimer que dans les deux cas, c'est une conception globalement plutôt cibliste qui gouverne ces traductions clarifiantes, avec la nuance supplémentaire qu'il s'agit ici de rendre manifeste par la traduction une lecture particulière du texte source.

[1868] Bien des traductions profanes philologiques (celle de Renan, notamment) affirment en effet la grande décence du texte qu'elles traduisent, et se bornent à s'abstenir de toute lecture mystique.

[1869] Nous avons vu plus haut comment par exemple Castellion préfère utiliser le mot « tettins » au mot « mammelle ». Il est vrai que Castellion penche pour une lecture profane du Cantique. La TOB est un autre exemple de Bible confessionnelle valorisant les passages érotiques du texte par une traduction qui les souligne.

Douzième chapitre : études rapprochées. Approche pratique

Le onzième chapitre de notre étude était consacré à des synthèses portant sur des problèmes théoriques de la traduction ; ces synthèses s'appuyaient sur des sondages du corpus réalisés avec une exhaustivité variable. Dans le douzième et dernier chapitre, nous adoptons une méthode différente, qui permettra de compléter le travail réalisé dans le chapitre précédent. Nous ne partirons pas de problèmes théoriques, mais d'un nombre restreint de versets du texte biblique, choisis en fonction des questions traductologiques et herméneutiques qu'ils soulèvent. Nous analyserons les difficultés que présentent les textes sources, et nous confronterons les solutions adoptées dans les traductions françaises incluses dans notre corpus, à partir de relevés effectués dans chacune des deux cent cinquante publications du corpus. Ce chapitre est donc conçu comme une série de sondages textuels, qui seraient en quelque sorte à la traductologie ce que la carotte géologique est à l'étude de la composition de la calotte glaciaire. Ou, pour utiliser une analogie plus conforme aux méthodes des sciences humaines, il a pour ambition de réaliser le projet de Daniel Arasse dans son essai sur le détail en peinture[1870], et de donner à voir, par le regard rapproché, le travail du traducteur. Daniel Arasse écrivait en effet :

> Très différent du regard lancé de loin, celui qui est posé de près, celui qui, selon Klee, « broute » la surface, fait affleurer comme le sentiment d'une *intimité*, qu'il s'agisse de celle du tableau, du peintre ou de l'acte même de la peinture.[1871]

Si nous partageons avec Daniel Arasse la conviction que l'étude du détail permet d'élaborer des analyses que le regard « de loin » ne permet pas, l'analogie s'arrête ici, dans la mesure où nous nous plaçons dans ce dernier chapitre dans une perspective comparatiste, puisqu'à la sélection de détails des textes sources s'ajoute la mise en série à travers la confrontation d'un grand nombre de traductions. Nous effectuons ainsi des sondages, dans des endroits que nous supposons représentatifs, qui ont pour vocation de donner un aperçu diachronique de l'ensemble des traductions incluses dans notre corpus. Chaque sondage ponctuel donne lieu à une analyse, fondée essentiellement sur l'examen des choix terminologique et poétiques des traducteurs. La construction des sections de ce chapitre varie selon les difficultés propres à chacun des versets étudiés. Nous appuierons notre analyse terminologique, entre autres, sur la consultation de dictionnaires, qui ont été susceptibles d'orienter les choix des traducteurs. Nous avons consulté les dictionnaires de Münster[1872], de Buxtorf[1873], de Gesenius[1874], le dictionnaire de Brown, Driver et Briggs[1875], de Sander et

---

[1870] Daniel Arasse, *Le Détail. Pour une histoire rapprochée de la peinture*, Paris, Flammarion, 1996.
[1871] *Ibid*., p. 7.
[1872] Sebastian Münster, *Dictionarium hebraicum nunc primum aeditum & typis exculum, Adjectis Chaldaicis vocabulis non parum multis,* autore F. Sebastiano Munstero minorita, apud Frob. M. D. XXIII.
[1873] Johann Buxtorf, *Lexicon Hebraicum et Chaldaicum complectens omnes voces, tam primas quam derivatas, quae in Sacris Bibliis, Hebrea & ex parte Chaldea lingua scriptis, extant…*, Basileae, typis Conradi Waldkirchi, impensis Ludovici König, 1564.
[1874] Gesenius, Wilhelm, *Thesaurus philologicus criticus linguae hebraeae et chaldaeae*, Leipzig, 1835 ; et *Handwörterbuch über die Schriften des Alten Testaments, mit Einschlufs der geographischen Nahmen und der chaldaischen Wörter beym Daniel und Esra*, ausgearbeitet von D. Wilhelm Gesenius, ausserordentlichem Professor der Theologie zu Halle, Leipzig, bey Friedlich Christian Wilhelm Vogel, 1810.
[1875] Francis Brown ; S. R. Driver et Charles A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, with an appendix containing the biblical aramaic, based on the lexicon of Willliam Gesenius, as translated by Edward Robinson, Oxford, Oxford University Press, 1906.

Trenel[1876], ainsi que les concordances de Köhler et Baumgartner[1877] et dans celle de Mandelkern[1878]. Nous y avons recherché les entrées correspondant au lexique présent dans les versets étudiés. Nous avons ponctuellement consulté également des dictionnaires de latin et de grec.

Pour éviter toute ambigüité dans la citation des passages du texte étudiés, nous désignons les versets par le numéro qui leur est attribué dans la Bible hébraïque, en ayant conscience du fait que la numérotation varie selon les textes sources utilisés, et que toutes les traductions ne numérotent pas les versets.

I- Ct 1,1 : est-ce le titre du Cantique ?

Le premier exemple que nous traiterons ici est celui de la traduction de ce qui, dans la Bible hébraïque, constitue le premier verset du texte, et dont la première partie sert dans une grande majorité de cas de titre au livre.

1- La question du titre.

a- Ct 1,1 titre ou premier verset ? L'incidence de la diversité des textes sources.

La question de savoir si le verset 1,1 dans la Bible hébraïque est le premier verset du texte n'est pas tant une question de traduction à proprement parler, qu'une question de choix du texte source traduit. En effet, le texte hébreu massorétique et les Septante d'une part, la Vulgate d'autre part, diffèrent en ce point[1879]. Dans le premier, שיר השירים אשר לשלמה [šir haširim ’ašer liš^{E}lōmōh] est en effet le premier verset, et le deuxième verset est alors celui qui commence par ישקני [yišāqēni] ; le découpage des Septante concorde avec celui de l'hébreu ; dans la Vulgate en revanche le premier verset est « osculetur me osculo oris sui quia meliora sunt ubera tua vino ».

Les publications dont la liste suit numérotent ce verset Ct 1,1 et le considèrent donc comme un premier verset. Dans l'ensemble, cette distribution recoupe celle des textes sources. Dans la mesure où la traduction depuis l'hébreu prend une part croissante à partir du XX^{e} siècle, ces publications se concentrent essentiellement dans le dernier siècle de la période étudiée.

[4], [6], [7], [8], [21], [26], [27], [31], [42], [53], [54], [59], [62], [64], [73], [78], [79], [86], [88], [92], [100], [101], [105], [107], [112], [118], [120], [123], [128], [136], [138], [141], [149], [151], [153], [155], [156], [158], [159], [160], [161], [164], [165], [168], [170], [171], [173], [174], [178], [179], [180], [181], [182], [184], [185], [186], [187], [188], [191], [193], [194], [195], [196], [197], [198], [200], [202], [203], [204], [206], [209], [211], [211’], [212],

[1876] N. P. Sander et I. Trenel, *Dictionnaire hébreu français*, première édition 1859, nouvelle édition : Genève, Slatkine Reprints, 2005.
[1877] L. Koehler et W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testameni Libros*, Leiden, E. J. Brill, 1953.
[1878] Solomon Mandelkern, *Veteris Testamenti Concordantiae hebraicae atque Chaldaicae*, Lipsiae, Veit et Comp., 1896.
[1879] La distribution de ce fragment de texte dans les différentes publications du corpus est de ce fait un indice du texte source utilisé par les traducteurs.

[215], [217], [219], [221], [222], [223], [225], [228], [229], [230], [231], [232], [233], [234], [235], [236], [237], [239], [241], [243], [244], [245], [246].

Le statut donné au texte du premier verset, dans ces publications, est cependant variable. Si dans certaines il est imprimé dans le corps du texte et dans la même police[1880], dans d'autres en revanche il est détaché du corps du texte pour former le titre ; le texte commençant alors en 1,2[1881]. Dans ce cas, cela suppose une lecture de ce verset comme titre, selon une pratique du reste tout à fait répandue dans la Bible hébraïque, comme en témoignent notamment les premiers versets de nombreux Psaumes,[1882] ou le début de l'Ecclésiaste[1883].

Dans les traductions – essentiellement faites sur la Vulgate – numérotant 1,1 le deuxième verset (qui commence en français, le plus souvent, « Qu'il me baise », etc.), le texte de 1,1 est en général traduit tout de même. Jérôme lui-même traduit Ct 1,1, en lui donnant une fonction de titre du livre : *canticum canticorum salomonis quod hebraice dicitur sir hasirim*, soit en français « cantique des cantiques de salomon qui est dit en hébreu sir hasirim ». Ce titre est intégralement traduit, y compris la mention de l'appellation hébraïque, dans les publications [5], [23], [55], [183], qui témoignent ainsi d'un grand respect de l'intégralité du texte de la Vulgate chez les traducteurs concernés[1884]. Dans la plupart des cas cependant, ce n'est que la première partie du titre latin qui est traduite. On trouve en effet « Cantique des cantiques de Salomon »[1885] dans les publications suivantes : [10], [11], [14], [17], [30], [32], [34], [36], [40], [41], [51], [68], [75], [76], [89], [90], [115], [119], [124], [124'], [144]. On lit enfin plus simplement « Cantique des cantiques » dans les publications [35], [39], [52], [57'], [65], [116], [128], [152], [176], [201][1886].

Quelques remarques sur ces versions du Cantique, considérant 1,1 comme ne faisant pas partie du texte. D'une part, faire débuter le livre par « Qu'il me baise… » ne dispense pas les traducteurs, la plupart du temps, de faire intervenir, sous forme de titre, « Cantique des cantiques » en tête du texte, ne serait-ce que pour se rattacher à la tradition de désignation de ce livre par un tel titre. D'autre part, on note une forte convergence dans la présentation matérielle des traductions avec bon nombre de traductions numérotant ce verset 1,1 : qu'il soit considéré comme étant un verset, ou comme un titre détaché, ce fragment du texte est très fréquemment reconnu comme titre du livre, et ce, quel que soit le texte source utilisé.

[1880] C'est le cas dans de nombreuses publications du corpus. La traduction qui accompagne les peintures de Benn (*Cantique des Cantiques*. Écritures et peintures par le peintre Benn. Paris, Éditions Médialogues, 1989. [202]) ne sépare pas typographiquement 1,1 des versets qui suivent.

[1881] Ainsi notamment dans la première des quatre traductions de Chouraqui incluses dans notre corpus : 1,1 y est rendu par *CANTIQUE DES CANTIQUES* QUI EST A SALOMON, et détaché de la suite par un blanc. L'usage des majuscules, et des italiques pour « Cantique des cantiques », désigne le verset comme titre du livre.

[1882] Ainsi le Psaume 110 (nous citons la traduction du rabbinat) commence par « De David. Psaume » ; le Psaume 108 par « Cantique. Psaume de David », avec dans les deux cas le même préfixe ל utilisé dans le Cantique pour attribuer à David la paternité du Psaume.

[1883] Dans la traduction du rabbinat, le début de l'Ecclésiaste est rendu ainsi : « Paroles de Kohélet, fils de David, roi à Jérusalem ».

[1884] En l'occurrence, Nicolas de Leuze (1550, [5]), Jacques Corbin (1643, [23]), Beauvillier de Saint Aignan (1745, [55]) et, c'est plus surprenant, l'auteur d'un ouvrage bilingue français-provençal, Bernard Blua (1975, [183]) ; il faut dire que Blua se fonde très littéralement sur la Vulgate pour traduire le Cantique en français.

[1885] Et des formules approchantes : « qui est à Salomon », etc.

[1886] Ce relevé n'est sans doute pas exhaustif.

b- Le cas des doubles traductions de 1,1

Quand 1,1 est présenté typographiquement comme le titre du livre, la question du rapport de ce verset au titre de l'œuvre est évidente. Ce n'est pas le cas dans les versions du Cantique, minoritaires, qui comportent d'une part un titre général désignant le livre (le plus souvent il s'agit de « Cantique des cantiques » dans la mesure où c'est le nom traditionnel du livre, dans sa réception chrétienne du moins), et d'autre part une traduction de 1,1 dans le corps du texte qui ne coïncide pas avec le titre. Ce que l'on observe alors, c'est d'une part la désignation du livre par son titre traditionnel, à des fins d'intelligibilité, puisque le lecteur francophone identifie immédiatement le Cantique sous ce titre, et d'autre part, une volonté d'élaborer, dans la prise en compte réelle du texte source, une solution de traduction jugée plus adéquate, que ce soit, dans une perspective cibliste, par la transformation de l'hébraïsme en un superlatif français, ou par une mise en évidence du genre littéraire du texte, compris comme chant ou comme poème.

On trouve des exemples du premier cas dans les traductions décrites dans le tableau suivant :

Traduction (traducteur, année)	**Titre du cantique**	**Traduction de 1,1**
Le Cène (1741, [53])	Le Cantique de Salomon	1 Le plus excellent des Cantiques de Salomon.
Bible du centenaire (1913-1947, [130])	Le cantique des cantiques	1 Le plus beau des chants de Salomon.
Pierre de Beaumont (1981, [188])	Cantique des cantiques	1 De Salomon le plus beau des cantiques
Bible en français courant (1982, [191])	Cantique des cantiques	1 Le plus beau de tous les chants. il appartient aux écrits de Salomon.
Bible des communautés chrétiennes (1994, [212])	Cantique des cantiques	1 Le Chant le plus haut, qui est de Salomon.
Nouvelle Bible Segond (2002, [233])	Cantique des cantiques	1 Le plus beau des chants – de Salomon.

À part la traduction de Le Cène et la Bible du centenaire, ce sont ici des traductions récentes qui utilisent pour le titre du livre le titre traditionnel, mais qui dans la traduction de 1,1 introduisent un superlatif (« le plus beau » le plus souvent, et dans la Bible des communautés chrétiennes, « le plus haut », qui n'est pas sans rappeler le *Hohelied* de la tradition germanophone). Singulièrement, ces Bibles sont précisément celles qui se situent dans la mouvance de Nida, et témoignent ici, par la transformation de l'hébraïsme en superlatif français, de leur volonté de chercher une équivalence dynamique au texte de départ. Par ailleurs, ces traductions, exceptées celles de Le Cène et de Pierre de Beaumont, ne reprennent pas le terme « cantique » pour traduire שיר [šir], alors qu'il figure pourtant dans le titre qu'ils donnent aux livres. En cela, ces traducteurs se rapprochent des traductions de שיר השירים [šir haširim] par « chant des chants ».

2- Problèmes traductologiques

Le verset 1,1, aussi court soit-il, n'est pas sans poser un certain nombre de problèmes d'ordre traductologique, essentiellement quand le texte source utilisé est l'hébreu. La grande

majorité des traductions optent pour « Cantique des cantiques de Salomon »[1887], mais d'autres solutions de traduction existent, qui mettent au jour des questions traductologiques assez variées.

a- Cantique, chant, poème ?

Le premier problème est d'ordre terminologique, et concerne la traduction du mot שיר [šir] – en latin, *canticum*. Le mot שיר [šir] comme le mot *canticum* renvoient à la notion de chant. On peut en effet rapprocher le mot hébreu[1888] de la racine la racine שור qui désigne l'action de chanter ; quant au terme latin, une des significations proposées par le dictionnaire Gaffiot est : « [au théâtre] morceau chanté avec accompagnement de flûte par un chanteur debout à côté du musicien, tandis que l'acteur en scène exécute la mimique ».

La traduction de שיר [šir] / *canticum* est fortement déterminée par le rapport au nom donné au livre, qui était déjà « Cantique des cantiques » au Moyen-Âge, avant le début de la période envisagée dans cette étude. Cette tradition découle d'un calque du latin *canticum canticorum*[1889]. On note ici d'ailleurs un effet conjugué de la proximité des langues romanes et de l'influence de la Vulgate : là où le français et l'italien (*Cantico dei cantici*) peuvent calquer le latin, les grandes versions dans les langues anglo-saxonnes, effectuées sur l'hébreu, proposent des termes qui mettent en exergue la notion de « chant ». La King James Bible intitule ainsi le livre *Song of Solomon*, et la traduction de Luther, *Das Hohelied Salomos*. Un certain nombre de traductions françaises, tout en conservant le titre traditionnel « cantique des cantiques », traduisent elles aussi שיר [šir] / *canticum* par un terme français qui mette l'accent sur le chant, ou sur la poéticité, et qui s'écarte de la terminologie traditionnelle. En voilà la liste

- chant : anonyme[1890] (1843, [72]), Salvador[1891] (1860, [83]), Bible du centenaire (1913-1947, [130]), Lys (1968, [173]), Meschonnic (1970, [177]), Osty (1973, [180]), Bible du monde Nouveau (1974, [181]), TOB (1976, [184]), Bible en français courant (1982, [191]), Kuen (1983, [195]), Cherpillod (1989, [204]), Nouss (206, [1989]), Bible du Semeur (1992, [209]), Bible du monde Nouveau (1995, [215]), Faessler et Carillo (1995, [216]), Pierre (1994, [221]), Bible des peuples (1999, [223]), Calame (1999, [225]), Renoux (2000, [226]), Calame (2000, [228]), Bible parole de vie (2000, [231]), Nouvelle Bible Segond (2002, [233]), Cholodenko et Berder (2003, [235]), Bible expliquée (2004, [236]), Dehem

---

[1887] C'est la traduction naturelle du latin *Canticum canticorum salomonis*, mais c'est également une traduction parfaitement justifiée de l'hébreu שיר השירים אשר לשלמה [šir haširim ʾᵃšer lišᴱlōmōh], ce qui suggère que la différence des versions sources n'a pas automatiquement de répercussion sur les traductions françaises, pour ce verset du moins. D'autant plus dans ce cas précis que la liberté de traduction est moindre pour ce premier verset perçu comme titre du livre ; tout changement par rapport à la traduction traditionnelle est perçu comme un écart, donnant lieu d'ailleurs quasiment automatiquement à une justification de la part du traducteur.

[1888] Le dictionnaire Sander et Trenel associe dans le mot שיר le « chant » et « les instruments pour chanter le cantique ». Les occurrences de שיר [šir] sont rares dans le corpus biblique, la plupart se trouvent dans les versets liminaires de certains psaumes. On trouve alors les traductions par « cantique » mais aussi par « chant ».

[1889] Calque justifié par les dictionnaires. Le dictionnaire hébreu-latin de Münster, qui du reste est pour bonne part un catalogue des solutions terminologiques de la Vulgate, propose ainsi à l'entrée שיר : *canticum*.

[1890] Le traducteur met « Le plus beau des chants/ attribué à Salomon », ce qui en fait un véritable cas d'école des trois écarts par rapport à la tradition que nous étudions présentement, puisqu'outre l'usage du terme « chant », le superlatif est adapté aux usages français, et le lien d'attribution à Salomon est énoncé avec davantage de précision qu'avec l'habituel complément du nom.

[1891] Chez Salvador, la variation par rapport à l'original se fait dans le cadre d'une précision se surimposant au titre traditionnel. On lit en effet « Le Cantique des cantiques Ou le chant par excellence, le chant d'amour épithalame national des hébreux. »

(2004, [240]), Parmentier (2005, [242]), Trigano et Vincent (2007, [243]), Cazeaux (2008, [245]).

- chanson : Ledrain (1886, [105]).

- poème : Chouraqui (1975, [182]), Chouraqui (1985, [198]), Bible des écrivains (2001, [232]), Cadiot et Berder (2002, [234]).

Parmi ces solutions alternatives à « cantique », c'est le terme « chant » qui l'emporte haut la main, avec vingt-huit occurrences. On constate qu'elles se concentrent dans les dernières décennies couvertes par notre étude, et que l'on n'en trouve aucun exemple avant 1843. Si les premiers traducteurs à y recourir étaient au XIX^e^ siècle des traducteurs non confessionnels, en revanche les traducteurs mettant « chant des chants » ou « plus beau des chants » sont sociologiquement très divers au XX^e^ siècle. On note de plus une postérité certaine de ce terme dans les Bibles protestantes et œcuméniques du dernier tiers du siècle fondées sur les principes de Nida. Au final, dans les deux dernières décennies couvertes par notre étude, avec dix-huit traductions concernées sur un total à cette époque de quarante-trois traductions, le mot « chant » fait jeu égal avec le mot « cantique ».

Les autres solutions relevées sont le terme « chanson » chez Ledrain[1892], qui oriente le texte vers une lecture résolument profane, et « poème » dans les deux dernières traductions de Chouraqui, ainsi que dans les deux traductions dues au tandem Michel Berder et Olivier Cadiot, dans le cadre de la réalisation de la Bible dite « des écrivains ». La traduction par « poème » n'est guère justifiée philologiquement ; cette solution est sans doute adoptée du fait de la reconnaissance du Cantique comme œuvre poétique de haute qualité.

À ces traductions, ajoutons encore la solution à laquelle parviennent deux traductions cabalistiques du Cantique : chez Pringle et Muzy (1993 [211]) et chez Carlo Suarès (1995, [219]), שיר [šir], vocalisé selon la transcription de Pringle et Muzy « shiar », est traduit « résidu ».

Le choix de termes alternatifs à « cantique » est dû sans doute à plusieurs facteurs conjoints. D'une part, il relève d'un examen philologique de la signification du mot שיר [šir][1893]. D'autre part, il témoigne d'une volonté de questionnement des habitudes de traduction, avec pour conséquence une forme de dépoussiérer le texte, non sans un certain effet de surprise[1894]. Il faut sans doute également attribuer le choix de « chant » à une conscience de l'évolution de la langue française. La perpétuation de la traduction par « cantique », alors que la langue française évolue, entraîne dans une certaine mesure un effet de décalage par rapport au sens originel, puisque ce que l'on associe volontiers au mot « cantique » de nos jours, c'est le chant d'église, et notamment le chant catholique, et non nécessairement un genre poétique biblique, ni un chant en général. D'où le refus de Meschonnic de reprendre le titre traditionnel :

[1892] Terme employé avant cela par Castellion, dans le titre du livre : « Le Cantique des cantiques, c'est à dire la chanson des chansons », Castellion dans la traduction de 1,1 s'en tient à la traduction habituelle : « Le cantique des cantiques de Salomon. »

[1893] L'entrée correspondante dans le dictionnaire de Gesenius est ici éloquente, puisqu'on y lit entre autres, à propos du Ct : « - שיר השירים unstreitig s. v. a. das schönste der Lieder. So schon die bessern hebr. Ausleger, vergl. die ähnlichen Ausdrücke : עדי עדיים schönster Schmuck […] « שיר השירים sans conteste le plus beau des chants. Voir déjà les meilleurs éditeurs hébreux, cf. les expressions semblables עדי עדיים le plus bel ornement ». (notre traduction). Gesenius, qui était consulté par les philologues français, notamment Renan, ne rattache en aucunement שיר השירים à l'idée d'un chant religieux.

[1894] Même s'il semble que la traduction « chant des chants » tende à devenir une tradition émergente, du moins dans les milieux universitaires et intellectuels non confessionnels, dans un but précisément de ne pas adopter la dénomination ecclésiale.

> Chant, non cantique. Il faut désembourber le poème de cette boue d'exégèse, d'utilisations saintes, où l'on ne dit presque plus le texte. Les traductions étaient des actes pieux, ou une version scolaire[1895].

Meschonnic justifie ici son refus du terme « cantique » par l'association qu'il entraîne, selon lui, avec les utilisations ecclésiales. Traduire par « chant » n'est donc pas qu'un choix philologique, c'est également un choix idéologique.

b- Le rapport du texte à Salomon

Un deuxième problème que pose Ct 1,1 est celui de l'expression, dans ce verset, du lien du texte avec la figure de Salomon. Le texte hébreu en effet est assez évasif : dans l'expression שיר השירים אשר לשלמה [šir haširim ʾᵃšer lišᴱlōmōh], la préposition ל qui vient préciser le rapport du texte à Salomon peut soit indiquer que le cantique des cantiques est « de » Salomon, soit qu'il est « pour » Salomon, soit encore qu'il s'agit d'un cantique parmi ceux qui sont « à » Salomon. Le texte de la Vulgate, *Canticum canticorum salomonis*, est plus explicite, et semble désigner Salomon comme l'auteur ou du moins le possesseur du texte. Les Septante quant à eux marquent la possession du Cantique par Salomon, mais pas l'auctorialité de ce dernier, par l'utilisation du datif et non du génitif : Ἆισμα ᾀσμάτων, ὅ ἐστιν τῷ Σαλωμων : littéralement « Cantique des cantiques, qui est à Salomon ». Ce qui se joue dans la traduction de ce verset, c'est donc entre autre la question de l'attribution à Salomon de la paternité du texte[1896].

La solution la plus fréquemment adoptée est, là encore, héritée de la Vulgate : c'est la traduction par cantique des cantiques « de Salomon », utilisant ainsi un complément du nom pour traduire le génitif latin ou la préposition hébraïque ל dont on suppose alors qu'elle n'est pas directionnelle. Les traductions dont les numéros de notice suivent y recourent :

[4], [5], [8], [9], [10], [11], [14], [16], [17], [19], [21], [22'], [23], [24], [30], [31], [34], [40], [41], [47], [51], [53], [54], [55], [59], [62], [64], [68], [73], [75], [76], [80], [86], [89], [90], [100], [105], [115], [119], [120], [123], [127], [130], [136], [141], [144], [151], [153], [155], [156], [160], [168], [170], [171], [173], [179], [183], [184], [185], [186], [187], [193], [194], [196], [200], [202], [203], [204], [211], [215], [221], [225], [228], [229], [233], [234], [235], [239], [244], [246], [247]

Ces traductions semblent globalement distribuées équitablement dans la période couverte par notre étude avoir des orientations confessionnelles variées, avoir été effectuées sur l'hébreu comme sur le latin, et être publiées dans des Bibles intégrales et des éditions séparées du Cantique : cette solution de traduction ne peut pas servir de marqueur confessionnel ou éditorial. Il n'en va pas complètement de même avec la variante, sémantiquement très proche, « qui est de Salomon ». On l'observe dans les traductions suivantes :

Estienne (1552, [6]), Estienne (1553, [7]), Genève (1588, [15]), Charenton (1652, [27]), Desmarets (1669, [31]), Martin (1707, [41]), Bible de Lausanne (1861, [78]), Giguet (1865-1972, [92]), Darby (1885, [101]), Montet (1930 [138,]), Scheinert (1952, [158]), Butte (1947,

[1895] Henri Meschonnic, *Les cinq rouleaux*, Paris, NRF Gallimard, 1970, p. 21. [177]

[1896] Il y a ici sans doute lieu de croire, avec Gesenius, que le premier verset n'est pas de la main de l'auteur du texte, mais est venu, *a posteriori*, attribuer à Salomon la paternité d'un texte dont par ailleurs l'étude philologique semble montrer qu'il n'a pu être l'auteur.

[149]), Pléiade (1956-1971, [161]), Winandy (1960, [163]), Bible d'Osty (1973, [180]), Monde nouveau (1974, [181]), Solms (1983, [197]), Bible des communautés chrétiennes (1994, [212]), Bible des peuples (1999, [223])

Ces traductions ont en commun d'être effectuées sur l'hébreu, ou sur des versions en langue moderne faites sur l'hébreu[1897]. De fait, la relative « qui est de Salomon » est un calque syntaxique de la structure hébraïque אשר לשלמה ['ašer liš^{E}lōmōh], avec en français introduction du verbe être dont l'hébreu n'use pas dans les structures attributives[1898]. Jusqu'à la fin du XIX^{e} siècle, les traductions concernées sont des traductions protestantes (notamment les premières Bibles genevoises et leurs révisions successives), et ce calque de l'hébreu fait partie des manifestations d'un grand souci de l'*hebraica veritas*. Tous les traducteurs protestants n'optent pas cependant pour cette solution. À la fin du XX^{e} siècle, des traductions catholiques et non confessionnelles mettent « qui est de Salomon », signe de leur attachement scrupuleux à l'hébreu.

On relève cependant une grande quantité d'autres solutions, qui ont en général pour but de proposer une traduction tout à fait explicite, et qui sont ainsi le véhicule d'une interprétation du texte, et inscrivent dans la traduction un parti-pris du traducteur (voire, le dogme de l'église à laquelle il appartient) concernant l'identité du rédacteur du Cantique. La liste ci-dessous identifie les traductions concernées, et cite la traduction de 1,1 ou du titre :

Codurc (1647, [26]) : Le Cantique des cantiques/ Escrit par Salomon
Attribué à Bourdaille (1689, [36]) : Cantique des cantiques composé par Salomon
Lazare Wogue (1860-1869, [79]) : Le Cantique des cantiques, composé par Salomon
Bible du rabbinat (1899-1905, [118]) : Le Cantique des cantiques, composé par Salomon
Kuen (1983, [195]) : Le plus beau des chants/ composé par Salomon
Bible du Semeur (1992, [209]) : Le plus beau des chants, composé par Salomon
Bible en français courant (1982, [191]) : Le plus beau de tous les chants. Il appartient aux écrits de Salomon.
Bible parole de vie (2000, [231]) : Le plus beau de tous les chants./ Il appartient aux écrits de salomon.
Bible expliquée (2004, [236]) : Le plus beau de tous les chants./ Il appartient aux écrits de salomon.
Lévy (1997, [222]) : Le Cantique des Cantiques,/ Écrit par Salomon
François de Salignac (non daté, [248]) Cantique des Cantiques// Chantés par Salomon (titre)

Ces traductions ont en commun d'attribuer à Salomon la paternité du Cantique. Cela ne signifie pas d'ailleurs nécessairement que les traducteurs eux-mêmes croient véritablement que Salomon a écrit le Cantique, mais plutôt qu'ils considèrent que 1,1 a pour but de rattacher le texte aux corpus des livres attribués traditionnellement à Salomon. Parmi toutes les solutions représentées dans la liste, celle de Codurc et de Lévy (qui traduisent de façon identique, mais à trois cent cinquante ans l'un de l'autre) est sans doute la plus explicite : le Cantique est « Écrit par Salomon ». Deux solutions reviennent à plusieurs reprises : « composé par Salomon », qui apparaît dans l'explication attribuée à Bourdaille ; c'est

[1897] Les deux traductions du Monde Nouveau sont faites sur l'anglais, celle d'Elisabeth de Solms sur l'italien de Barsotti.
[1898] La reproduction de la structure hébraïque est extrêmement manifeste chez Osty, qui traduit « Le chant des chants qui [est] de Salomon », les crochets manifestant que le verbe est un ajout du traducteur.

cependant sans doute via la traduction de Wogue reprise par le rabbinat qu'elle entre dans le répertoire des traductions possibles ; il n'est pas invraisemblable en effet que Kuen et la Bible du Semeur aient consulté la Bible du rabbinat et y aient puisé l'inspiration pour Ct 1,1. Un lien manifeste unit par ailleurs la BFC, la Bible parole de vie et la Bible expliquée, trois Bibles publiées par l'Alliance biblique universelle, et effectuées en partie selon les principes de Nida. La formule « il appartient aux écrits de Salomon » permet à la fois de supprimer une proposition relative, et de manifester dans la traduction le rattachement du Cantique à la tradition d'attribution à Salomon du Cantique.

D'autres traducteurs sont au contraire plus prudents, et maintiennent en français l'ambigüité qui existe dans l'hébreu, voire dans le latin[1899]. En voici la liste :

Anonyme chez Richelet (1843, [72]) : Le plus beau des chants/ attribué à Salomon
Théodore Paul (1863, [88]) : Cantique des cantiques concernant Salomon
Vivier (1892-1893, [112]) : Le Cantique des cantiques, qui concerne Salomon
Jean de Bonnefon (1905, [124]) : le Cantique des cantiques qui est sur Salomon
Chouraqui (1953, [159]) : CANTIQUE DES CANTIQUES QUI EST A SALOMON
Chouraqui (170, [178]) : Cantique des Cantiques qui est à Salomon.
Chouraqui (1985, [198]) : Poème des poèmes qui est à Shelomo.
Steinmann (1961, [165]) : Cantique des cantiques – qui est à Salomon.
Michaux (2004, [237]) : Le Cantique des cantiques qui est à Salomon
Trigano et Vincent (2007, [243]) : Le Cantique des cantiques qui est à Salomon
André Chouraqui (1975, [182]) : Poème des poèmes, pour Shelomo.
Faessler et Carillo (1995, [216]) : Chant des chants/ Dédié à Salomon
Six (1995, [217]) : Poème des Poèmes, dit de Salomon
Spick (2000, [230]) : Le Cantique des Cantiques « dit du roi Salomon »
Cazeaux (2008, [245]) : Chant des chants chez Chelomo

Ces traductions sont globalement tardives à l'échelle de la période étudiée. À l'exception de celle de Vivier, elles sont faites sur l'hébreu. Elles ont en commun un travail sur le texte source ayant pour but de donner une version française non ambiguë, et d'en limiter la polysémie, tout en montrant une certaine prudence sur la question de l'auctorialité du texte. C'est spécialement manifeste dans les traductions mettant « concernant Salomon » : Salomon n'est pas alors perçu comme auteur, mais comme sujet du Cantique. Les exemples relevés montrent par ailleurs un recours aux propositions françaises afin de rendre la proposition hébraïque ל. On trouve ainsi « à Salomon », indiquant l'appartenance du Cantique à Salomon ; « pour Salomon », semblant indiquer une dédicace du livre à ce roi ; « sur Salomon », qui comme « concernant » désigne Salomon comme le sujet du livre, et enfin « chez Chelomo » dans la traduction de Cazeaux, traduction qui semble davantage motivée par la production d'allitérations reflétant le son de l'hébreu, que par une étude philologique des sens de la proposition ל. On remarque par ailleurs un phénomène curieux dans les traductions de Chouraqui : il met « à Salomon » dans trois d'entre elles, mais dans la traduction de 1975, qui n'est pourtant pas la dernière chronologiquement, il met « pour Salomon ».

[1899] Le génitif *salomonis* peut être compris de deux façons : le cantique est « de » Salomon parce qu'il appartient à Salomon sans qu'il l'ait écrit, ou parce que Salomon en est l'auteur, de même que l'expression « le livre de Pierre » est polysémique.

c- Le problème du superlatif

La dernière question traductologique soulevée par Ct 1,1 que nous aborderons est celle de la traduction du tour hébraïque שיר השירים [šir haširim]. Dans la très grande majorité des cas, la traduction française reprend la construction des textes sources, l'état construit hébreu et le génitif latin étant reproduits dans un complément du nom (« cantique des cantiques », « chants des chants », etc.). Nous ne relèverons que les variantes dans la liste suivante :

Anonyme chez Richelet (1843, [72]) : Le plus beau des chants
Bible du Centenaire (1913-1947, [130]) : Le plus beau des chants
Bible de Maredsous (1949, [151]) : Le plus beau des cantiques
Anonyme (1966, [170]) : Le plus beau des cantiques
Daniel Lys (1968, [173]) : Le plus beau chant
Bible du monde Nouveau (1974, [181]) : Le plus excellent des chants
TOB (1976 [184]) : Le plus beau chant
Bible de Pierre de Beaumont (1981, [188]) : De Salomon/ le plus beau des cantiques.
Bible en français courant (1982, [191]) : Le plus beau de tous les chants
Alfred Kuen (1983, [195]) : Le plus beau des chants
Alexis Nouss (1989, [206]) : Le chant qui surpasse tous les chants dédiés à Dieu, le Roi à qui appartient la paix.
Bible du Semeur (1992, [209]) : Le plus beau des chants
Bible des communautés chrétiennes (1994, [212]) : Le Chant le plus haut
Bible du Monde Nouveau (1995, [215]) : Le chant par excellence
Bible des peuples, Bernard et Louis Hurault (1999-2004, [223]) : Le Chant le plus haut
Bible parole de vie (2000, [231]) : Le plus beau de tous les chants
Nouvelle Bible Segond (2002, [233]) : Le plus beau des chants
La Bible expliquée (2004, [236]) : Le plus beau de tous les chants

Nous constatons d'une part que c'est le plus souvent le superlatif français, avec une structure [le plus + adjectif], qui est utilisé, sauf dans le cas des traductions du Monde Nouveau[1900], qui utilisent « cantique par excellence ». D'autre part, nous observons l'apparition relativement tardive (tous les exemples à part les deux premiers sont postérieurs à 1950) d'une alternative à la formule habituelle « cantique des cantiques » pour traduire le tour hébreu. Cela semble indiquer l'émergence d'une tendance relativement récente, consistant à s'écarter des structures syntaxiques du texte source afin d'adopter en français une formule qui soit plus idiomatique[1901]. De fait, le problème posé par la traduction de ce qu'on peut considérer comme un superlatif hébreu est celui de la traduction des idiomatismes. Il faut ici rappeler que le fait que שיר השירים [šir haširim] est un idiomatisme hébreu, calqué dans le

[1900] Dans la mesure où ces traductions sont faites sur l'anglais, il n'est pas impossible que cette formulation soit héritée de la traduction relais.

[1901] Il ne faudrait donc pas trop vite affirmer que la traduction biblique actuelle va dans le sens d'une proximité plus grande avec les textes sources, contrairement à ce que sous entend Jacqueline Moatti-Fine lorsqu'elle rapproche l'esprit de la traduction des Septante de celui des traductions actuelles : « Depuis quelques années la conception d'une traduction qui tâcherait d'effacer en elle toutes les marques de l'original s'est éloignée au profit d'une traduction plus proche du texte source : l'impression d'étrangeté qui subsiste à la lecture de la LXX, même après une longue fréquentation, rapproche la plus ancienne entreprise de traduction connue de la Bible, de notre sensibilité d'aujourd'hui » (*Le Pentateuque d'Alexandrie*, texte grec et traduction, Paris, les éditions du Cerf, 2001, ouvrage dirigé par Cécile Doigniez et Marguerite Harl, p. 75.) Si certaines traductions actuelles (Meschonnic, Chouraqui dans un autre esprit) se rapprochent des textes sources, les Bibles à large diffusion de l'Alliance Biblique Universelle tendent à s'en éloigner.

latin *canticum canticorum*, a été relevé très tôt par les traducteurs, qui ont néanmoins conservé en français le tour hébraïque[1902]. Cette conservation de l'hébraïsme dans la quasi totalité des traductions, malgré la conscience que d'un point de vue sémantique, il correspond en hébreu au tour superlatif français en [le plus + adjectif], et la relégation dans les notes des propositions d'équivalences jusqu'au milieu du XX^e^ siècle, semble mettre à mal l'idée selon laquelle les traductions vers le français, à l'âge classique en particulier, sont gouvernées par la prééminence des exigences du génie de la langue française. La conservation du tour « le cantique des cantiques » chez des traducteurs tels Sacy ou Renan se réclamant du respect du génie de la langue montre que dans la mesure de Ct 1,1 du moins, la conservation des idiotismes n'est pas incompatible avec un projet de traduction par ailleurs relativement cibliste.

Il convient cependant de relativiser la portée de ce constat. Il est fort possible en effet que la conservation majoritaire de l'hébraïsme en Ct 1,1 s'explique par le fait que l'expression « cantique des cantiques » est devenue traditionnelle, et que ne pas la reprendre signifie rompre et surprendre[1903]. Ce qui se révèle dans les traductions recourant au superlatif français en Ct 1,1, c'est certes une volonté cibliste de recourir aux usages courants du français, mais également la capacité de s'écarter de la traduction habituelle.

II- Ct 1,2, exemple d'incidence du texte source sur la traduction et l'exégèse.

Si l'on considère Ct 1,1 comme le titre du Cantique, alors Ct 1,2 est le premier verset du texte ; du reste dans la Vulgate c'est effectivement le premier verset. C'est quoi qu'il en soit là que commence véritablement le Cantique, dont la nature amoureuse se révèle d'emblée. À travers la confrontation des traductions françaises de ce verset, nous analyserons deux problèmes traductologiques principaux. D'une part, nous verrons en quoi la discordance des textes sources a des répercussions sur les traductions, qui entraînent des développements exégétiques dans le commentaire du texte. D'autre part, nous reposerons également la question de la traduction des idiomatismes en rapport avec l'impératif éventuel de respecter le génie de la langue française.

1- Les lectures de דדיך [dōḏeyḵa], et leur prise en compte par l'exégèse

Si le verset 1,2 a tant posé problème aux traducteurs du Cantique en français, c'est en premier lieu à cause de la différence fondamentale de lecture du mot דדיך par les massorètes d'une part, et de la Vulgate et des Septante d'autre part. D'un point de vue sémantique, c'est

[1902] Dans la préface de l'édition de 1873 de la traduction de la Bible par Glaire, le traducteur expose les raisons qui l'ont poussé à conserver en français les idiotismes du texte de départ : « Or Bossuet ne connaît pas de raison suffisante d'abandonner jamais, même au détriment du génie de notre langue, une littéralité qui rend le texte, et le texte tout entier, dans sa simplicité, dans sa rudesse, et, le cas échéant, dans ses ombres et son obscurité ; une littéralité qui n'autorise point la licence criminelle d'introduire dans le texte des paraphrases qu'on devrait renvoyer dans les notes, pour ne point mêler ou substituer la pensée de l'homme à la pensée de Dieu ; une littéralité qui ne veut pas que, par un esprit de ménagement et une fausse délicatesse, on donne un sens vague à un terme précis ; une littéralité qui exige, non-seulement que les expressions et les tours identiques dans le texte se rendent de la même sorte dans la traduction, mais encore que la figure du texte, son allure, sa manière d'être, sa physionomie, soient fidèlement reproduites en conservant tous les idiotismes grecs ou hébreux ». Dans *La Sainte Bible selon la Vulgate, traduite en français avec des notes* par l'Abbé J. B. Glaire, Paris, A. Jouby et Roger, 1871-1873, p. viii. [95]

[1903] De fait, très rares sont les traducteurs à conserver l'hébraïsme, pourtant similaire, en Ct 8,7 : la structure hébraïque בוז יבוזו לו [bōz yāḇūzū lō]pourrait être traduite littéralement ainsi : « de mépris ils le mépriseront ».

un des endroits où le texte hébreu et les versions anciennes divergent le plus fortement. La répercussion de cette divergence sur les traductions françaises est capitale, parce que d'un point de vue linguistique cela oblige les traducteurs à prendre position pour l'une ou l'autre des sources anciennes, et que d'un point de vue exégétique, l'interprétation du verset est conditionnée par les choix lexicaux effectués.

a- Des divergences des textes sources aux traductions françaises

Les massorètes et les versions anciennes ne lisent pas le verset 1,2 de la même façon. L'hébreu non vocalisé est le suivant : ישקני מנשיקות פיהו כי טובים דדיך מיין. Les massorètes vocalisent ainsi : [yišāqēni minnšiqōt pihū ki-ṭōḇim dōḏeyḵa miyayin], soit, très littéralement, « il me baisera de baisers de sa bouche car bonnes tes tendresses plus que vin ». Les Septante traduisent Φιλησάτω με ἀπὸ φιλημάτων στόματος αὐτοῦ, ὅτι ἀγαθοὶ μαστοί σου ὑπὲρ οἶνον, et la Vulgate *osculetur me osculo oris sui quia meliora sunt ubera tua vino*. La différence de lecture principale touche évidemment le mot דדיך que les Septante et la Vulgate, en traduisant respectivement μαστοί et *ubera*, considèrent comme désignant les seins, là où les massorètes vocalisent דֹּדֶיךָ. On peut supposer que les versions anciennes ont quant à elles lu une hypothétique forme דַּדֶיךָ, qui signifierait effectivement « tes seins ».

Les textes sources utilisés par les traducteurs du Cantique en français divergent ainsi singulièrement ; c'est donc sans surprise que les traductions françaises de Ct 1,2 répercutent ces deux lectures, si bien que dans une certaine mesure, la prise en compte du mot דדיך [dōḏeyḵa]/ *ubera* fait partie des critères permettant d'établir les sources des traducteurs.

Le tableau ci-dessous recense les traductions qui suivent la lecture massorétique ; la colonne de gauche indique le terme employé pour traduire דדיך [dōḏeyḵa], la colonne de droite relève le numéro de la notice des publications concernées dans le répertoire bibliographique.

Terme français employé	**Traductions concernées**
amour(s)	[4], [6], [7], [9], [10], [11], [13], [15], [16], [17], [21], [24], [**25**], [26], [27], [31], [**32**], [**37'**], [**37''**], [42], [**44**], [**51**], [53], [54], [59], [61], [62], [64], [66], [67], [74], [75], [76], [78], [81], [82], [83], [86], [90], [100], [101], [103], [105], [107], [109], [111], [112], [113], [115], [120], [121], [123], [125], [127], [130], [132], [134], [136], [138], [139], [140], [141'], [142], [144], [146'], [149], [151], [152], [153], [154], [155], [156], [157], [158], [160], [165], [167], [168], [170], [171], [174], [176], [179], [180], [185], [188], [190], [191], [192], [195], [196], [197], [199], [204], [207], [209], [214], [221], [225], [230], [232], [235], [236], [241], [244], [248], [250]
amourettes	[8]
les plaisirs de l'amour	[217]
caresse(s)	[73], [79,] [80], [92], [93], [94], [98], [118], [119], [124], [131], [148], [161], [169], [173], [182], [184], [186], [194], [201], [202], [203], [211], [213], [218], [222], [223], [224], [226], [233], [237], [239], [242], [245], [246]
baisers	[84], [85], [104], [141], [146]
étreinte(s)	[159], [178], [189], [198], [200], [208], [210], [216], [238]
embrassements	[164]
jouissances	[177]

mignoteries	[249]
tendresse(s)	[187], [228], [231], [243]
témoignages de tendresse	[181]
marques de tendresse	[215]

Le terme le plus fréquemment retenu est « amour » (le plus souvent d'ailleurs au pluriel : « amours »). C'est le premier à avoir été adopté ; les termes alternatifs figurant plus bas dans le tableau apparaissent en effet largement plus tard. C'est le terme retenu par les premières versions protestantes, effectuées sur l'hébreu et se distinguant en cela de la lecture de la Vulgate. Ce terme n'est pas pourtant sans poser problème, si l'on considère l'ensemble du texte hébreu du Cantique. En effet, si l'on traduit דדיך [dōḏeyḵa] par « amour(s) », et que par ailleurs on traduit, comme c'est à peu près automatiquement le cas, אהבה ['ah^{a}ḇāh] également par « amour », indépendamment du sens du mot hébreu traduit, on crée en français une concordance qui n'existe pas dans l'hébreu. L'autre problème posé par la traduction de ce terme est que דדיך [dōḏeyḵa] est de la même famille que דודי [dōḏi] qui est l'appellatif principal par lequel l'instance féminine s'adresse à son « bien-aimé » : il est de fait potentiellement bienvenu de traduire les deux mots par des mots français de la même famille. Nous mettons en évidence par l'usage de caractères gras les traductions effectuées sur la Vulgate, mais traduisant tout de même « amour », montrant ainsi sinon une consultation du texte hébreu, du moins une conscience de la divergence des versions anciennes et de l'hébreu, peut-être *via* la lecture des traductions protestantes faites sur l'hébreu. Le lexique employé en Ct 1,2 est ainsi une des preuve du fait que tout en traduisant depuis un texte source cadre, il est possible de puiser des solutions de traductions dans d'autres textes sources, ou dans d'autres traductions.

C'est sans doute afin de distinguer en français la traduction de דדיך [dōḏeyḵa] et celle de אהבה ['ah^{a}ḇāh], autant que pour élaborer une traduction qui colle mieux au sens du texte[1904], que d'autres termes ont été utilisés. C'est le terme « caresse(s) » qui est employé le plus souvent, et le plus tôt[1905]. On peut supposer, faute d'attestation du terme dans les dictionnaires que nous avons consultés, que les premiers traducteurs qui ont opté pour ce terme (à une époque où le sens érotique du mot « caresse » était sans doute moindre que maintenant) ont ainsi mis l'accent sur la gestuelle amoureuse à l'œuvre dans le verset. Les premiers traducteurs à opter pour « caresse » n'ont que peu en commun (sinon l'hébreu comme texte source) : on compte parmi eux Wogue, Renan, Giguet, Bès. Notons que si Segond met « amour », la Nouvelle Bible Segond rectifie et met « caresses ».

Autre traduction revenant à plusieurs reprise : le mot « étreinte(s) » permet également de lire le mot hébreu comme désignant la gestuelle amoureuse. Ici la filiation entre traducteurs est plus perceptibles, puisque ce terme est d'abord employé par Chouraqui[1906], puis par Keustermans[1907] et Le Pichon[1908], qui dans les péritextes de leurs traductions citent explicitement Chouraqui parmi leurs influences.

[1904] De fait, le sens précis de דדיך [dōḏeyḵa] est difficile à percevoir. Les dictionnaires consultés ne semblent pas contenir de notice consacrée à un terme דד vocalisé [dōḏ] et signifiant « amour » ou quelque sentiment du même genre. Cela dit, דד peut peut-être être lu comme une forme contractée de דוד, qui est le terme employé pour désigner l'instance masculine, et qui de fait, selon le dictionnaire de Sander et Trenel notamment, désigne, lorsqu'il est employé au pluriel, « amour » ou « plaisir ».

[1905] Sa première occurrence date de 1847, il s'agit de la traduction de l'Ancien Testament par Perret-Gentil (*La seconde partie de l'Ancien Testament, comprenant les hagiographes et les prophètes*, traduction nouvelle d'après l'hébreu, Neuchâtel, Imprimerie de Henri Wolfrath, 1847. [73])

[1906] *Le Cantique des cantiques*, Desclée de Brouwer, Paris, 1953 [159] et *Le Cantique des cantiques suivi des Psaumes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970 [178].

[1907] *Le Cantique des cantiques*, texte français de Lode Keustermans, La Hulpe, La Transparence, 1991. [208]

Un mot enfin de la traduction par « baisers », qui apparaît assez tôt dans notre corpus, et qui crée en français une fausse concordance avec le début du verset ; les traducteurs ont sans doute essayé de reconstituer le référent précis du mot hébreu traduit, et estimé que vraisemblablement c'était des baisers évoqués plus tôt qu'il était question.

Quant aux traductions effectuées sur la Vulgate, et qui en conservent la lecture de Ct 1,2, le tableau ci-dessous en présente les solutions :

Terme français employé	**Traductions concernées**
mamelles, mammelles	[1], [3], [5], [12], [14], [18], [20], [23], [28], [30], [34], [35], [36], [37], [38], [29], [40], [41], [42], [46], [47], [47'], [48], [50], [52], [55], [57], [60], [65], [68], [92], [95], [114], [117], [122], [129], [132'], [135], [150], [162], [175]
sein(s)	[63], [88], [96], [108], [147], [172], [183]
poitrine	[102]

La diversité terminologique est ici bien moins grande. C'est « mamelle » qui remporte l'adhésion du plus grand nombre de traducteurs ; sans doute le choix de ce mot, de préférence à sein(s) voire à tétins[1909], est animé par la possible image avec la partie nourricière du corps de la femme – même s'il s'agit ici de mamelles masculines, ce qui ne manque pas de provoquer la perplexité des commentateurs. Par ailleurs, bien des traducteurs choisissant « mamelles » par respect de la Vulgate ont conscience de la différence de l'hébreu[1910]. Le choix de s'en tenir à la Vulgate est alors un vrai choix, motivé par un attachement au texte déclaré authentique par Rome.

Nous remarquons une disparition de la traduction suivant la lecture de la Vulgate après 1975, ce qui est une date somme toute tardive à l'échelle de la période étudiée, mais significative si l'on considère qu'aucune traduction parmi la dernière soixantaine publiée ne reprend la lecture de la Vulgate, qui semble ainsi dépassée à ce jour.

Notons pour finir que si certaines traductions effectuées sur la Vulgate la corrigent d'après le texte massorétique et mettent « amours » en Ct 1,2, la réciproque n'est pas vraie. Aucune des traductions par « mamelles » ou « seins » n'est faite sur l'hébreu.

b- Problèmes exégétiques

La différence des lectures du texte massorétique et des versions anciennes a des répercussions certaines sur l'exégèse de Ct 1,2. La traduction de *ubera* par « mamelles » ou « seins » donne souvent lieu à une analyse de nature exégétique, et à une justification de la traduction. La chronologie de l'interprétation et de la traduction est difficile à établir : est-ce la traduction qui impose la justification par l'exégèse, ou l'exégèse préalable, fondée sur la

[1908] *Le Cantique des cantiques, Dit du Roi Salomon*, traduction-adaptation et méditation, avec une préface de Jean Guitton, Paris, Droguet et Ardant/ Mercure de France, 1993 [210].

[1909] Mot qui est utilisé notamment par Castellion pour traduire les mentions indubitables de la poitrine, en Ct 4,5 entre autres.

[1910] On lit ainsi dans les péritextes de la traduction attribuée à Bourdaille : « J'ay traduit mammelle aprês le Grec des Septante & la Vulgate Latine. Mais le mot hébreu qui est la langue originale, peut signifier amours aussi-bien que mammelles ; & comme il est ponctué aujourd'huy, il le signifie toujours. Il faut mesme ajouter que par tout ailleurs dans ce Cantique où il est certainement parlé de mammelles, nous trouvons un autre mot. Que si l'on vouloit traduire : Vostre amour est meilleur, est plus délicieux que le vin, il ne faudroit point chercher de mystère. Le sens est tout naturel au pied de la lettre. », dans *Explication du Cantique des cantiques, tirée des Saints Péres & des Autheurs Ecclésiastiques,* à Paris, chez Guillaume Desprez, 1689, p. 11. [35]

Vulgate, qui entraîne une traduction qui permette sa réalisation ? Il n'est pas de notre propos de trancher cette question. Nous nous bornerons donc à constater que la difficulté même de traduction est, pour Ct 1,2, à mettre en rapport avec les dispositifs exégétiques que l'on rencontre dans les péritextes des traductions. On en trouve une illustration dans la traduction de la Bible de Port-Royal, puisqu'une note vient préciser :

> Les Interpretes remarquent, que la propre signification du mot Hebreu est l'amour, & qu'il signifie mammelles, seulement par metaphore. L'Epouse dit donc à l'Epoux celeste, qu'il y a plus de douceur dans son amour, que dans toutes les liqueurs les plus agreables, tel qu'est le vin le plus excellent. Cela peut marquer aussi que la parole de Dieu, dans l'ancien et le nouveau Testament, forme comme deux sources.[1911]

Ces propos, issus des notes de Pierre Thomas du Fossé, témoignent de la connaissance que le commentateur avait de la différence des versions, et permet la justification de la traduction, en avançant que c'est d'une part par métaphore que les mamelles désignent les amours, et que d'autre part, dans une perspective d'exégèse selon le sens spirituel, les deux mamelles divines – puisque les mamelles de Ct 1,2 sont celles de l'instance masculine, donc du Christ dans la perspective spirituelle – représentent les deux Testaments, sources du « lait » mystique de la parole nourricière[1912]. Les problèmes posés par l'apparente incohérence de la mention des mamelles masculines, et par la différence, bien connue, de l'hébreu et de la Vulgate, débouche sur une fécondité exégétique.

Cette image des divines mamelles est du reste relayée par les paraphrases mystiques. On lit ainsi sous la plume d'Avrillon :

> Accordez, Seigneur, à mon ame pécheresse le baiser sacré de votre bouche. […] Oui, Seigneur, les mammelles sacrées de votre miséricorde valent beaucoup mieux que le vin de votre colère.[1913]

Dans la paraphrase, d'une part, l'identification de l'instance masculine du Ct à la divinité est manifeste ; d'autre part, ce que symbolisent selon Avrillon les mamelles et le vin est inséré dans le texte traduit. Les mamelles (qui sont sacrées, et ne sauraient être trop érotisées) sont ainsi la figure de la miséricorde divine.

2- Les problèmes du système verbal hébreu

Si la question de la traduction de דדיך [dōḏeyḵa]/ *ubera* concentre l'essentiel des remarques des traducteurs sur le verset 1,2, ainsi qu'une bonne partie du discours exégétique, les problèmes de traduction provoqués par ce verset ne s'y limitent pas. Une autre difficulté réside en effet dans la traduction du verbe conjugué, dans la mesure où d'une part, la morphosyntaxe de l'hébreu est très différente de celle du français, et où, d'autre part, la traduction de ce verset se heurte aux usages du français. Ces problèmes ne sont évidemment

---

[1911] *La Sainte Bible contenant l'Ancien et le Nouveau Testament, En Latin & en François :* Avec des notes courtes pour l'intelligence des endroits les plus difficiles de l'Ecriture Sainte, De la Traduction de Monsieur Le Maistre de Sacy, Paris, chez Guillaume Desprez, 1700. [40]

[1912] Nous nous bornons ici à citer les notes de la Bible de Port-Royal, mais l'explication de cette mention incongrue des mamelles de l'homme par l'idée qu'il s'agit là d'une figure des deux Testaments se rencontre chez plusieurs autres commentateurs.

[1913] R. P. Avrillon, *L'Année affective, ou Sentiments sur l'amour de Dieu, tirez du Cantique des cantiques. Pour chaque jour de l'année*, Nancy, 1714. [46]

pas propres au verset 1,2, et relèvent des difficultés de la traduction biblique en général, avec des variantes selon le texte source utilisé.

a- Le temps du verbe

Le premier problème posé par le système verbal en 1,2 ne se pose que dans le cas des traductions depuis l'hébreu, et réside dans l'identification du temps verbal, et dans le choix d'un temps verbal en français. Le verset 1,2 débute par un verbe conjugué, ישקני [yišāqēni], qui est une forme d'inaccompli du schème *qal* – une forme *yiqtol*, donc – du verbe נשק à la troisième personne du singulier[1914] ; le verbe par ailleurs porte le suffixe objet de la première personne.

L'hébreu ne possède pas dans la conjugaison des verbes de distinctions temporelles fonctionnant sur les mêmes principes qu'en français. La différence de l'accompli et de l'inaccompli est une différence d'aspect. La forme d'inaccompli induit que l'action n'est pas accomplie, ce qui en français relèverait à la fois du futur et de l'irréel (subjonctif ou conditionnel). D'où des divergences possibles dans les versions françaises. Néanmoins, l'influence des lectures des versions anciennes se fait sans doute sentir. Dans la Vulgate, c'est avec *osculetur me* un subjonctif à valeur optative qui est employé, il est ainsi traduit assez naturellement, la plupart du temps par « qu'il me baise ». De fait, nous constatons que, même chez les traducteurs se fondant sur l'hébreu, c'est très souvent en français le subjonctif qui est utilisé, employé avec « que », avec une valeur d'ordre.

On relève pourtant quelques exemples de traductions préférant un autre mode, un autre temps, au subjonctif traditionnellement adopté :

> Albert Réville (1860, [81]) : LA SULAMITE. Oh! s'il me baisait des baisers de sa bouche !
> Charles Bruston (1891, [111]) : *La Sulammite, avec étonnement, à part* Il me baisera de baisers de sa bouche ?
> André Chouraqui (1953, [159]) ; André Chouraqui (1970, [178]) ; Bible de Chouraqui (1985, [198]) ; Jean-Yves Leloup (1987, [200]) ; Manuela Wyler (1994, [214]) ; Marc Faessler et Francine Carrillo (1995, [216]) ; Sœur Marie-Ancilla (2008, [244]) : Il me baisera des baisers de sa bouche
> Lode Keustermans (1991, [208]) : Oui, il me baisera des baisers de sa bouche
> Henri Meschonnic (1970, [177]) : Il m'étanchera ma soif avec des baisers de sa bouche
> Magdalith (1976, [185]), Henri Renoux (2000, [226]) : Il m'abreuvera des baisers de sa bouche
> Marc Cholodenko et Michel Berder (2003, [235]) : Il me donnera à boire des baisers de sa bouche

C'est, à une exception près (le « s'il me baisait » de Réville, où l'imparfait est utilisé avec une valeur d'irréel du présent) le futur de l'indicatif qui est utilisé par les traducteurs. Le futur est d'ailleurs le temps le plus fréquemment utilisé pour traduire le *yiqtol* ; s'il ne l'est pas plus souvent en Ct 1,2, c'est à cause de la nuance de souhait qui s'y peut lire, et sans doute du fait de l'influence du subjonctif de la Vulgate. Le futur n'est utilisé que fort tard à

[1914] On note cependant que plusieurs traducteurs (Meschonnic, Magdalith nottamment) perçoivent dans la forme ישקני une flexion du verbe שקה signifiant « donner à boire, abreuver »

l'échelle de la période étudiée (un seul cas avant 1950), ce qui semble montrer que l'usage du subjonctif participait d'une tradition de traduction, et que les traducteurs choisissant le futur, qui grammaticalement est parfaitement justifié, ont rompu avec les habitudes de traduction, avec un certain effet de surprise éventuellement.

Les traducteurs optant pour le futur se fondent tous sur l'hébreu ; on note une très importante part, parmi eux, des auteurs de traductions séparées (seul Chouraqui est auteur d'une Bible intégrale), et une faible part des traducteurs confessionnels chrétiens. Cela semble aller dans le sens d'une liberté plus importante vis-à-vis des habitudes de traduction des traductions séparées et non confessionnelles du Cantique.

On note par ailleurs que plusieurs des traducteurs mettant le verbe au futur traduisent par un verbe français signifiant « donner à boire, abreuver ». Ils ont sans doute perçu dans la forme ישקני [yišāqēni] une flexion du verbe שקה au *yiqtol*, ce qui est néanmoins intenable grammaticalement, ou du moins incompatible avec la vocalisation massorétique (on aurait en principe alors la vocalisation [yašᴱqēni]. Le choix de traduire ainsi dénote soit une tendance à la correction du texte massorétique en fonction de ce que les traducteurs estiment être le sens du verset, soit une méconnaissance de la flexion des verbes פ = ה. Étonnamment, Henri Meschonnic figure parmi les traducteurs concernés. Étant donné son attachement au texte massorétique et son refus des méthodes critiques, il faut sans doute se résigner à prendre Meschonnic en flagrant délit de méconnaissance de la flexion – de fait, il a appris l'hébreu en autodidacte ; s'y ajoute sans doute le goût de ce traducteur pour les solutions inédites, qui bousculent le lecteur.

b- La personne verbale

Le deuxième problème posé par Ct 1,2 ne relève pas tant de la compréhension même du texte, que des problèmes d'usages linguistiques. Il s'agit de la non-concordance des personnes au sein du verset. Que ce soit en hébreu ou dans le latin de la Vulgate, le premier verbe ישקני [yišāqēni]/ *osculetur* est indubitablement à la troisième personne du singulier, alors que dans la deuxième moitié du verset, la forme דדיך [dōḏeyḵa] porte le suffixe possessif masculin de la deuxième personne du singulier, ce que traduit la Vulgate par *ubera tua*. Ce changement de personne est reflété dans la plupart des traductions (Segond met par exemple : « Qu'il me baise des baisers de sa bouche !/ Car ton amour vaut mieux que le vin ». Néanmoins, dans de nombreuses versions françaises du Cantique, on rencontre une harmonisation des personnes verbales. La longue liste qui suit identifie les versions en question, et cite la façon dont la première partie du verset est traduite. Nous conservons en fin de ligne la barre oblique signalant le passage au vers suivant afin de signifier quelles traductions sont versifiées.

> Bible de Castellion (1555, [8]) : Baise moi des baisiers de ta bouche
> Lancelot de Carle (1562, [10]) : Tien moy, Seigneur, auecques toy unie
> Pierre de Courcelles (1564, [11]) : Des chastes baises de ta bouche, Adonc ie te pri', baise moy
> Chanvallon (1601, [16]) : Que ne me donnes-tu (cher Amant) un baiser de ta bouche ?
> Geuffrin, attribué à d'Urfé (1618, [19]) : En cet ardent desir des douceurs de ta couche, /Qu'un regard de tes yeux, un baiser de ta bouche/Soulagent ma langueur
> Jean Desmarets (1656, [29]) : L'Espouse Que vostre precieux Corps, ô mon Sauveur & mon Espoux, vienne me donner le saint baiser
> Avrillon (1714, [46]) : Accordez, Seigneur, à mon ame pécheresse le baiser sacré de votre bouche
> Anonyme (1733, [50]) : Donnez-moi le baiser du sacrement d'amour

Bible de Genoude (1813-1824, [62]) : Donne-moi un baiser de ta bouche
Jean-Marie Dargaud (1839, [66]) Baise-moi des baisers de ta bouche
J.-B. de Villegouge (1840, [68]) : Donne-moi des baisers de ta bouche charmante
Cardonnel et Debar (1841, [70]) : Donne moi seulement un baiser de ta bouche
Anonyme chez Richelet (1843, [72]) : Que tes lèvres m'accordent un baiser
Abbé Briand (1848, [74]) : Donnez-moi un baiser ou une instruction de votre bouche
Alphonse Darnault (1849, [75]) : Prodigue moi tes baisers !
M. Mallet de Chilly (1854, [76]) Donne-moi un baiser, oh ! donne-moi un baiser,
Charles Fretin (1855 : [77]) : Baise-moi d'un baiser de ta bouche enivrante
Robert-Etienne Thuret (1860, [82]) : Donne-moi des baisers de ta bouche amoureuse !
A. Savary (1860, [84]) : Ah ! donne-moi, de ta lèvre charmante
Victor Vian (1861, [85]) : Donne moi des baisers de ta bouche de flamme,
Hector de Saint-Maur (1870, [93]) : Le baiser de ta lèvre est le baiser divin,/ – Baise-moi ! –
Albert Fornelles (1885, [103]) : Donne-moi de ta bouche un baiser sur mes yeux.
Emmanuel Constantin (1897, [115]) : Ne me prive jamais des baisers de ta bouche.
J. Halévy (1901, [120]) : Accueille-nous par de bons baisers,
Bible du Centenaire (1913-1947, [130]) : Abreuve-moi des baisers de ta bouche!/
René Dussaud (1919, [131]) : Prodigue-moi les baisers de ta bouche
Franz Toussaint (1919, [133]) : *La Sulamite:* Que tes baisers meurtrissent mes lèvres !/
Emile Junès (1932, [141]) : *Elle :* Je veux des baisers de ta bouche:/
André Suarès (1938, [147]) : *Tous deux* : Baise-moi d'un baiser de ta bouche./
D. Buzy (1949, [153]) : *L'épouse:* 'Baise-moi' des baisers de 'ta' bouche
Ernest Rech (1950, [154]) : *La bien-aimée* : Baise-moi d'un baiser de ta bouche, ô mon lis !/
Bible de Lienart (1951, [155]) : *L'épouse* 'Baise-moi' des baisers de 'ta' bouche,
Charles Estienne (1960, [163]) : Donne-moi des baisers de ta bouche/
Georges Las Vergnas (1964, [169]) : *Une femme du harem* : Enivre moi du baiser de tes lèvres/
Louis Genin (1968, [172]) *Un jeune homme (s'adressant à la jeune femme)* Donne-moi, bien-aimée, un baiser de ta bouche !/
Violette d'André (1981, [190]) : Baise-moi des baisers de ta bouche/
Bible en français courant (1982, [191] : Embrasse-moi/ embrasse-moi donc!/
Alfred Kuen (1983, [195]) : *Le chœur des jeunes filles* Ah ! que ta bouche/ me couvre de baisers,/
Ceronetti traduit par Danielle Van de Velde et Anna Devoto (1989, [203]) : Donne-moi à boire les baisers de ta bouche/
Alexis Nouss (1989, [206]) : Communique-moi à nouveau Ta plus profonde sagesse dans un rapport d'amour
Bible du Semeur (1992, [209] : Ah! Que ta bouche/ me couvre de baisers
Bible des communautés chrétiennes (1994, [212]) : Baise-moi des baisers de ta bouche!/
Bible des peuples, Bernard et Louis Hurault (1999-2004, [223]) : Baise-moi des baisers de ta bouche!/
Bible parole de vie (2000, [231]) : *La jeune fille* : Couvre-moi des baisers de ta bouche./
Bible des écrivains (2001, [232]) : Des baisers/ oh des baisers de ta bouche//
La Bible expliquée (2004, [236]) : *Elle* : Embrasse-moi/ embrasse-moi donc !/
Roger Parmentier (2005 : [242]) : *Elle* : Embrasse-moi à pleine bouche !/
Nissim Benezra (non daté, [249]) : *L'aimée* : Accorde-moi les baisers de ta bouche

Nous remarquons que le changement de la personne verbale pour traduire ישקני [yišāqēni]/ *osculetur* entraîne automatiquement un changement du mode verbal, puisque c'est alors à peu près systématiquement l'impératif qui est utilisé.

Nous constatons ensuite que ces traductions sont réparties dans le temps de façon relativement homogène ; la première est celle de Castellion en 1555, la dernière celle de Parmentier en 2005 ; tous les siècles en comptent des exemples. Cela dit, on note tout de même une évolution de ces traductions au cours de la période couverte par notre étude. Dans un premier temps, aux XVI^e^, XVII^e^ et XVIII^e^ siècle, les versions représentées sont essentiellement des paraphrases : les Bibles intégrales s'en tiennent à un calque des structures verbales des textes sources. Les premières, au XVI^e^ siècle, sont des paraphrases en vers selon la lettre, les suivantes, aux XVII^e^ et au XVIII^e^ siècle, sont des paraphrases selon le sens mystique, comme en témoignent les apostrophes « Seigneur » ou « ô mon Sauveur » explicitant l'identité de l'interlocuteur. Le XIX^e^ siècle marque un second temps, qui est celui d'un pic de fréquence des traductions harmonisant les personnes verbales dans Ct 1,2. La plupart des traductions concernées sont, encore une fois, publiées dans des éditions séparées du Cantique. Ce sont très fréquemment des traductions versifiées, qui ne sont pas des paraphrases au sens strict du terme. On peut supposer que cette coïncidence des traductions de ישקני [yišāqēni]/ *osculetur* par un impératif à la deuxième personne et des traductions versifiées tient à une volonté des traducteurs en vers de produire un texte qui soit stylistiquement conforme aux normes du français littéraire, et en évitant la rupture de construction que représenterait un passage de la troisième à la deuxième personne. Le XIX^e^ siècle apparaît véritablement comme le siècle de la conformité au génie de la langue française. Dans un troisième temps, au XX^e^ siècle, on assiste comme souvent à une diversification des publications concernées (Bibles intégrales et éditions séparées du Cantique ; traducteurs confessionnels ou non ; et en général, traductions stylistiquement très diverses), avec cependant deux groupes de traductions particulièrement bien représentées : les traductions en français courant d'une part (BFC, Bible du Semeur, Bible des communautés chrétiennes), qui agissent sans doute ici dans un but de lisibilité, de recevabilité par un public peu éduqué ; et les traductions, sinon dramatiques, du moins mettant en avant la nature dialogique du texte. On peut alors supposer que la volonté d'identifier les locuteurs pousse les traducteurs à rendre dans le texte français les marques de l'énonciation selon les usages communicationnels standards (on ne s'adresse pas à son amant à la troisième personne).

Ces traductions du Cantique, très différentes selon les siècles et même à l'intérieur d'une même période, ont pourtant en commun une position de rectification du texte source, qui est le signe d'une part d'un projet de traduction plutôt cibliste, et d'autre part d'une critique des textes sources jugés déficients. Cette déficience est mise au compte soit de la pauvreté du style hébreu (permettant des ruptures de construction impossibles en français), soit de fautes de copistes. Dans le premier cas, c'est au nom du génie de la langue et des impératifs du style que l'on corrige, dans le second, c'est plus complexe : sans critiquer le rédacteur du texte, les traducteurs en perçoivent pourtant une insuffisance ; le recours à la théorie selon laquelle le texte insuffisant est tel parce qu'un copiste l'a mal transmis légitime ainsi la rectification dans la traduction. Les péritextes viennent alors, le cas échéant, expliquer l'état de l'hébreu et justifier la traduction. Nous n'en donnerons qu'un seul exemple, particulièrement développé : celui de Joseph Halévy, qui accompagne sa traduction du Cantique d'une étude philologique des textes hébreux. Il écrit en effet :

> Notre texte présente une incohérence choquante relativement aux pronoms personnels : ישקני [yiššāqēni] s'accorde bien avec פיהו [pihū], mais non avec דדיך [dōdēyk̲ā] dont le suffixe indique la deuxième personne. La correction שקני [šᴱqēni] «

> embrasse-moi » (Budde), n'écarte cette difficulté qu'en corrigeant en même temps פיהו [pihū] en פיך [piḵā], procédé auque on ne doit recourir que dans des cas extrêmes. Le pis est qu'en faisant de la jeune épouse le sujet du verbe, on est obligé de laisser à part le verset 4 où les quatre verbes […] sont mis à la première personne du pluriel. En réalité, une correction très légère de ישקני [yiššāqēni] en ישקנו [yiššāqēnū] rend à la phrase toute la clarté désirable.[1915]

C'est bien par désir d'établir la cohérence du texte, à l'échelle du verset et plus globalement du début du premier chapitre, que Halévy subodore la nécessité d'une correction du texte hébreu, qui lui permet de traduire ainsi : « Accueille-nous par de bons baisers,/ Car ton amour vaut plus que le vin ». Davantage encore que sur l'état du texte source, la note d'Halévy nous enseigne sur les présupposés du traducteur, pour qui le texte du Cantique ne saurait manquer de « toute la clarté désirable » ; il s'inscrit ainsi dans la tradition des traducteurs qui, préalablement au texte français, puis dans le texte français lui-même, offrent une reconstitution du texte source selon les impératifs qu'ils présupposent.

III- Ct 2,1 : le lys et le muguet. Enjeux de la traduction des *realia*.

Le verset 2,1 est l'un des plus connus du Cantique des cantiques. Il s'agit de la déclaration, que la plupart des traductions attribuent à la voix féminine, de sa ressemblance avec la « fleur du champ » et le « lys de la vallée » – nous mentionnons ici les termes français correspondant à la lecture de la Vulgate, qui met *Ego flos campi et lilium convallium*, parce que c'est surtout à travers cette lecture qu'il est passé dans la langue et la littérature française[1916]. Cette lecture ne va pourtant pas de soi. Le principal problème posé par le verset 2,1 aux traducteurs du Cantique des cantiques est lié à l'identification des éléments végétaux dont il est question dans les textes sources[1917]. L'hébreu en effet est loin d'être aussi clair que le latin. Mais la question de la traduction du lexique des *naturalia* dans le verset dépasse le seul enjeu de l'identification des référents, puisqu'elle cristallise certaines oppositions herméneutiques qui dans une certaine mesure relèvent de l'exégèse et d'une position confessionnelle, autour du possible rattachement des végétaux évoqués aux emblèmes de la Vierge.

1- Le lexique des naturalia *dans les textes sources*

L'examen des traductions françaises montre une grande diversité dans le lexique français employé pour rendre les *naturalia* évoqués en Ct 1,2. Les causes en sont dues en partie aux discordances du texte hébreu et des versions anciennes. La traduction des Septante et la Vulgate concordent entre elles : les Septante en effet traduisent Ἐγὼ ἄνθος τοῦ πεδίου, κρίνον τῶν κοιλάδων, et Jérôme, suivant ici clairement la leçon des Septante, *ego flos campi et lilium convallium*. Le verset, dans la Vulgate, est un véritable calque du grec,

[1915] Jospeh Halévy, « Recherches bibliques. Les chants nuptiaux des Cantiques », dans *Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne*, Paris, 1901. [120]
[1916] Sur ce sujet, voir l'analyse de Dominique Millet-Gérard sur l'intertexte du Cantique dans le roman de Balzac *Le Lys dans la vallée*, dans *Le Signe et le sceau. Variations littéraires sur le Cantique des cantiques*, Genève, Droz, 2010, p. 225 sq.
[1917] Voir à ce sujet la section que nous consacrons à la traduction des *realia* dans le chapitre onze.

tant sémantiquement (il reprend les choix des Septante énoncés ci-dessus) que syntaxiquement (pronom, substantif + complément, substantif + complément). Or le grec n'est quant à lui en rien un calque de l'hébreu.

Le texte hébreu en effet est le suivant : אני חבצלת השרון שושנת העמקים [ʾani ḥʾᵃḇaṣelet hašārōn šōšannat hāʿᵒmāqim]. Les choix des Septante ont donc été les suivants : sous-traduction du mot חבצלת [ḥʾᵃḇaṣelet] par le mot ἄνθος, qui induit une indétermination du référent, là où l'hébreu suggère un type particulier de fleur ; interprétation de השרון [hašārōn] comme un substantif[1918] ; choix du mot κρίνον pour שושנה [šōšannāh], ajoutant au contraire une certaine détermination au terme. Si les Septante ont été dans le sens de la généralisation avec ἄνθος, et de la clarification avec κρίνον, c'est que le texte hébreu, dès l'Antiquité, semble avoir posé problème. Les référents désignés par les mots חבצלת [ḥʾᵃḇaṣelet] et שושנה [šōšannāh] sont en effet extrêmement difficiles à identifier. Les dictionnaires consultés donnent des propositions de traduction qui pour la plupart ne concordent pas avec la terminologie des versions anciennes ; le tableau suivant en présentent un certain nombre.

Dictionnaire	**Entrée pour חבצלת [ḥʾᵃḇaṣelet]**	**Entrée pour שושנה [šōšannah]**
Münster[1919] (1530)	(Entrée pour *flos*) ἄνθος ; entre autres חבצלת	(Entrée pour *lilium*) κρίνον, חבצלת, שושנת
Buxtorf (1564)	Rosa, Lilium	Manque
Gesenius (1810)	Hoheslie 2,1 Jes 35,1 eine Blume, die die alten übers. theils durch Lilie, theils duch Narzisse geben. S. *Celsii hierobotam T. I* S. 488. Das sicheste Datum gibt unstreitig das entsprechende syr. […] welches der Syrer auch Jes. a.a. O. zur übersetzung gebraucht hat. Dieses erläutert *Bar Bahlul* bey *Cast*. durch εφημερον *hermodactylus » ferr. « veneni genus »* εφημερον ist nach Sprengel : *Colchicum auctumnale Linn*. die Herbstblume, Herbstzeitlose, das andere *Iris tuberosa*. Ersteres nach einigen auch die Mayblume. Möchten wir übrigens doch den arab. Text dieses Lexicographen besitzen, und nicht bloss dessen übersetzer deuten dürfen ![1920]	1- Lilie, dern mannichfaltige Gattungen im Orient einheimisch sind und auf den Feldern wachsen. Hohesl 2,1[1921]
Brown, Driver, Briggs (1906)	meadow-saffron or crocus (*colchidium automnale*, Linn) (Syr [mot en syriaque]) As.	usually lily, prob. any lily-like flower. esp. Iris[1923].

[1918] Nous avons vu comment la « tentative obstinée de tout traduire » des Septante les pousse à traduire également les toponymes.

[1919] Le dictionnaire d'hébreu de Münster de 1523 ne comprend pas d'entrée pour חבצלת [ḥʾᵃḇaṣelet] et שושנת [šōšannat]. Nous citons ici le dictionnaire trilingue de 1530. (*Dictionarium trilingue, in quo scilicet latinis vocabulis in ordinem alphabeticum digestis respondent Graeca & Hebraica : Hebraicis adiecta sunt magistralis & Chaldaica, opera & labore Sebastiani Munsteri congestum*, Basileae apud Henri cum Petrum 1530)

[1920] « Ct 2,1 Es 35,1 une fleur que les anciens traduisent en partie par Lys, en partie par Narcisse. Voir *Celsii hierobotam T. I* p. 488. Le renseignement le plus sûr est donné par le syriaque […], que le syriaque a également employé pour traduire Es. Bar Bahlul l'explique, d'après Cast. : εφημερον *hermodactylus » ferr. « veneni genus »*. εφημερον est d'après Sprengel : *Colchicum auctumnale Linn*, le colchique, et l'autre est l'*Iris tuberosa*. Chez quelques autres le muguet. Si seulement nous possédions le texte arabe de ce lexicographe, et ne devions nous contenter d'interpréter son traducteur ! » (notre traduction).

[1921] « 1- Lys, qui existent en Orien de façon endémique sous plusieurs espèces et qui poussent dans les champs. Ct 2,1 ». (Notre traduction)

	ḥabaṣillatu is a marsh-plant, reed. Ct 2 1 (fig. of Shulamite), Is 35 (*narcissus*)[1922].	
Mandelkern (1896)	lilium, narcissus. Ct ; Jes 35,1	שושן rosa (*al*. lilium) ; instrumentum musicum
Köhler et Baumgartner (1953)	Halm/ Stalk Holma. Affodil *asphodel Asphodelus microcarpus* (Dalmann, Fetschr, Marti 62 ff)	Lilie (Blume) *Lily (flower) Lilium candidum*, Ct 2 Lotosblume *lotus flower* (als ornament 1K7,19.22[1924]
Sander et Trenel (1859-2005)	le nom d'une fleur/ « je suis un lis ou une rose de Saron »	1° lys (fleur blanche) Ct 2.16 qui paît son troupeau parmi les lys

Ce que nous retenons de la confrontation de ces notices, c'est d'abord le manque d'accord des lexicographes ; cela semble témoigner d'une grande difficulté d'identifier les référents désignés dans le texte hébreu par les mots חבצלת [ḥ^{a}ḇaṣelet] et שושנה [šōšannāh]. Les lexicographes s'entendent sur le fait que ces termes désignent des essences florales particulières, mais sans pour autant parvenir à déterminer lesquelles. Aussi bien, les propositions de traduction sont nombreuses, et font références à des essences végétales fort diverses en taille, en couleur, et par le milieu dans lequel elles poussent. חבצלת [ḥ^{a}ḇaṣelet] donne lieu aux propositions suivantes : fleur[1925], lys, narcisse, colchique, crocus, iris, muguet, asphodèle ; et שושנה [šōšannāh] à lys, iris, rose, lotus.

Quoi qu'il en soit, le problème des textes sources, pour ce qui est de l'identification des référents évoqués, peut se résumer de la manière suivante : alors que manifestement l'hébreu fait référence à des essences végétales particulières, mais non identifiables dans l'état actuel des connaissances[1926] parce que la distance temporelle et linguistique ainsi que l'économie du contexte ne permettent pas de nous mettre dans l'esprit du rédacteur, les versions anciennes quant à elles exhibent leur statut même de traduction par leur façon de trancher et d'adopter en grec et en latin des termes plus clairs, permettant l'identification des référents.

2- Le lexique des **naturalia** *dans les traductions françaises*

La complexité de la question du lexique des *naturalia* dans les textes sources, le manque de consensus dans les outils lexicographiques, rendent problématique la traduction des mots חבצלת [ḥ^{a}ḇaṣelet] / *flos* et שושנה [šōšannāh] / *lilium*. Néanmoins, la pluralité même des traductions se prête à une analyse traductologique intéressante. En effet, l'étude des choix lexicaux en Ct 2,1 permet à la fois d'observer l'évolution du recours aux différents textes sources, ainsi que de mesurer, dans une certaine mesure, la portée des dictionnaires pour ce qui concerne l'aspect proprement lexical du travail des traducteurs.

[1922] « Le saffran des champs ou crocus (*colchidium automnale*, Linn) As. *ḥabaṣillatu* est une plante des marais, voir Ct 2 1 (fig. de Shulamite), Is 35 (*narcissus*). » (Notre traduction).
[1923] « Habituellement, le lys, probablement toute fleur semblable au lys, en particulier l'Iris ». (Notre traduction).
[1924] Lilie (Blume) *Lily (flower) Lilium candidum*, Ct 2 Lotosblume *lotus flower (*als ornament 1K7,19.22 « Lys (fleur) *Lily (flower) Lilium candidum*, Ct 2 fleur de lotus *lotus flower* (comme ornement, 1 Rois 7,19-22) » (Notre traduction).
[1925] Münster est ici le seul à manifestement proposer le sens de la Vulgate.
[1926] Et *a fortiori* pour les traducteurs traduisant avant la rédaction des sommes lexicographiques telle celle de Gesenius.

a- Liste des traductions de חבצלת [ḥ^{a}ḇaṣelet] / *flos*

Les termes חבצלת [ḥ^{a}ḇaṣelet] (dans le texte hébreu) et *flor* (dans la Vulgate) donnent lieu à une grande diversité de traductions en français. Les listes suivantes donnent les termes français (dans l'ordre leur apparition dans le corpus), suivis du numéro de la notice consacrée aux publications concernées dans le répertoire bibliographique.

Fleur : [2], [3], [5], [12], [13], [14], [18], [19], [20], [22], [23], [28], [29], [30], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [47], [48], [49], [50], [51], [53], [55], [60], [61], [62], [65], [69], [70], [71], [74], [77], [81], [82], [88], [90], [91], [92], [93], [95], [96], [103], [106], [110], [114], [115], [117], [122], [128], [129], [132'], [135], [142], [143], [145], [146], [147], [150], [166], [172], [175], [176], [191], [183], [195], [199], [205], [209], [230], [231], [236]

Lis/lys : [4], [9], [16], [59], [67], [68], [94], [102], [104], [119], [120], [134], [154], [159], [162], [178], [179], [182], [186], [213], [225], [228], [243], [249]

Rose : [6], [7], [8], [10], [11], [15], [17], [21], [24], [25], [26], [27], [31], [42], [54], [58], [64], [66], [67], [75], [76], [83], [84], [86], [112], [125], [133], [139], [141], [141'], [158], [163], [165], [200], [206], [211], [212], [217], [223], [232], [234], [237], [241], [247]

Narcisse : [52], [72], [73], [78], [79], [80], [85], [89], [98], [100], [101], [105], [107], [109], [111], [113], [118], [121], [123], [124], [127], [130], [132], [136], [140], [144], [146'], [148], [149], [151], [152], [153], [155], [156], [157], [160], [161], [164], [167], [168], [169], [170], [171], [173], [174], [177], [180], [184], [185], [187], [189], [190], [193], [194], [196], [197], [201], [202], [204], [207], [221], [224], [226], [229], [233], [235], [239], [244], [246], [248]

Colchique : [131], [138]
Safran : [181], [215]
Anémone : [188]
Amaryllis : [198], [210], [214], [216]
Asphodèle : [203]
Jonquille : [242]
Lotus : [245]
Muguet : [250]

Quatre termes se distinguent donc : « fleur » (77 occurrences), « rose » (44 occurrences), « lis » (24 occurrences » et « narcisse » (70 occurrences). Le premier terme s'inscrit dans la tradition de lectures des versions anciennes ; il correspond du reste à peu de chose près au nombre estimé par nous de traductions du corpus effectuées sur le latin (nous en avons identifié 80). Les autres choix terminologiques correspondent *a priori* à des traductions de l'hébreu.

On relève encore huit termes utilisés pour traduire חבצלת [ḥ^{a}ḇaṣelet], mais dans des proportions bien moindres que les quatre termes précédents. « Amaryllis » est le plus fréquent (quatre occurrences), « colchique » et « safran » comptent chacun deux occurrences ; « Anémone », « asphodèle », « jonquille », « lotus » et « muguet » ne sont employés qu'une seule fois.

Alors que les quatre premiers termes se distribuent sur l'ensemble de la période couverte par le corpus, de façon plus ou moins homogène, les huit derniers n'apparaissent pas avant le XX^{e} siècle.

b- Liste des traductions de שושנה [šōšannāh] / *lilium*

Les termes שושנה [šōšannāh] (dans le texte hébreu) et *lilium* (dans la Vulgate) sont également traduits par une pluralité de termes, mais distribués dans le corpus selon des modalités différentes. En voici les listes, effectuées selon les mêmes principes :

Lis : [1], [6], [7], [10,] [11], [12], [13], [14], [18], [20], [21], [23], [24], [28], [29], [30], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [44], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [55], [56], [58], [60], [61], [62], [64], [65], [66], [67], [69], [70], [71], [72], [73], [74], [75], [76], [77], [78], [80], [81], [82], [83], [84], [85], [88], [89], [90], [92], [95], [96], [97], [98], [100], [101], [103], [105], [106], [107], [109], [110], [111], [112], [113], [114], [116], [117], [121], [122], [123], [125], [127], [128], [129], [130], [131], [132], [135], [136], [141], [142], [144], [146], [147], [148], [149], [150], [151], [152], [153], [154], [155], [156], [157], [158], [160], [161], [162], [163], [164], [165], [166], [167], [168], [169], [170], [172], [173], [174], [175], [176], [180], [181], [183], [184], [187], [188], [189], [190], [193], [194], [196], [197], [200], [201], [202], [205], [207], [209], [210], [211], [212], [215], [216], [220], [221], [223], [224], [225], [226], [228], [229], [230], [232], [233], [234], [235], [237], [239], [244], [247], [248]

Fleur de lis : [3], [5]

Martagon [le lis des vallées (que l'on appelle Martagon) ; les autres occurrences de שושנה [šōšannāh] sont traduites par « martagon »] : [26]

Rose : [4], [8], [9], [16], [19], [22], [59], [79], [91], [118], [119], [120], [134], [140], [159], [177], [178], [179], [182], [186], [195], [204], [206], [214], [217], [222], [243], [246], [249], [250]

Muguet : [15], [17], [27], [31], [42], [54], [86], [93], [115]
Narcisse : [94], [104]
Lilium : [124]
Anémone : [138], [171], [191], [213], [236], [245]
Lotus : [198]
Jolie fleur : [231]
Iris : 5242]

La répartition des termes français pour traduire שושנה [šōšannāh] / *lilium* est très inégale. Ici, le terme « lys » (ou « lis ») s'impose très majoritairement, avec 166 occurrences relevées. On en trouve deux variantes, « fleur de lis » (deux occurrences) et « le lis des vallées (que l'on appelle Martagon) ». Le terme rose est le plus représenté après « lys » (30 occurrences). Deux autres termes reviennent à plusieurs reprises : « muguet » (9 occurrences) et « anémone » (6 occurrences) ; on trouve encore « narcisse » deux fois, et « lilium », « lotus », « jolie fleur » et « iris » une fois chacun.

Ici, on constate une possible convergence des traductions effectuées sur l'hébreu et sur la Vulgate. En effet, alors que « fleur » traduisait *flos*, et seulement *flos*, « lys » traduit évidemment *lilium*, mais aussi, dans de nombreux cas, שושנה [šōšannāh]. En revanche, les termes alternatifs à « lys » sont relevés pour l'immense majorité d'entre eux, sinon pour la totalité, dans les traductions faites sur l'hébreu.

Du point de vue de la répartition dans le temps, on constate que « rose » et « lis » sont distribués sur l'ensemble de la période. « Muguet » en revanche disparaît au XX^{e} siècle, alors

qu'« anémone » n'apparaît qu'à ce moment là. Les autres termes employés une seule fois le sont majoritairement au XX^e siècle.

3- Interprétation : de la philologie à l'exégèse

L'interprétation des choix lexicaux pour traduire חבצלת [ḥ^aḇaṣelet] / *flos* et שושנה [šōšannāh] / *lilium*, et de leur répartition, est délicate, puisqu'il est difficile de retracer le parcours qui a conduit les traducteurs à choisir tel ou tel terme[1927]. Nous tenterons néanmoins d'esquisser un panorama d'un certain nombre de phénomènes qui nous paraissent représenter les contraintes multiples (linguistiques et confessionnelles notamment) auxquelles sont soumis les traducteurs.

a- Dictionnaires et choix du lexique

La confrontation des relevés d'occurrences et des dictionnaires d'hébreu biblique montre, dans une certaine mesure, une convergence dans l'identification des référents désignés par חבצלת [ḥ^aḇaṣelet] et שושנה [šōšannāh][1928]. Il faut toutefois modérer l'importance des dictionnaires dans les choix lexicaux. Dans les premiers siècles couverts par notre étude, cette convergence est toute relative. Les dictionnaires de Münster et de Buxtorf attestent effectivement de sens rencontrés dans les traductions, mais la terminologie relevée dans notre corpus dépasse de loin les choix proposés dans les dictionnaires consultés[1929]. Le terme « narcisse » est ainsi introduit dans notre corpus pour traduire חבצלת [ḥ^aḇaṣelet] par Charles Le Cène[1930] en 1741, avant que l'identification du narcisse derrière ce terme hébreu soit attesté dans le dictionnaire de Gesenius en 1810 ; cependant Gesenius fait état de « Narzisse » comme possible traduction de חבצלת [ḥ^aḇaṣelet] d'après les « anciennes traductions[1931] » (*alten übers*.). Dans d'autres cas cependant, les dictionnaires semblent précéder les traductions. Le tableau ci dessous confronte la date d'entrée, non tant des termes que des identifications d'essences végétales, dans les dictionnaires et dans les traductions françaises.

חבצלת **[ḥ^aḇaṣelet]**	**Dictionnaire**	**Traduction**
Herbstblume/colchique	Gesenius, 1810	Dussaud, 1919
Safran	BDB, 1906	Monde Nouveau, 1974
Asphodèle : *asphodel Asphodelus microcarpus*	Köhler et Baumgartner, 1953	Leloup, 1987

[1927] La présence de notes ou de commentaires justifiant les traductions est un indice permettant de mieux comprendre les choix lexicaux, notamment lorsque les traducteurs font appel à des raisonnements philologiques pour déterminer le référent désigné ; on ne saurait cependant s'en tenir aux propos des traducteurs, qui sont susceptibles de taire les présupposés idéologiques qui les poussent à reconnaître par exemple dans שושנת [šōšannat] une fleur blanche, ou une fleur rouge.

[1928] La question du recours au dictionnaire ne fait pas réellement sens pour la traduction des termes latins *flos* et *lilium*, dont la traduction française n'est pas problématique d'un point de vue de la compréhension linguistique du texte.

[1929] Il est certes possible que nous ayons négligé de consulter des outils lexicographiques qui auraient attesté les sens relevés ailleurs.

[1930] Charles Le Cène, *La Sainte Bible, contenant les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament : nouvelle version françoise*, Amsterdam, chez Michel Charles Le Cène, 1741. [52]

[1931] Nous avouons ne pas savoir de quelles anciennes traductions il s'agit. Sans doute pas la Vulgate et les Septante, qui ne reconnaissent pas dans חבצלת [ḥ^aḇaṣelet] un narcisse, mais un lis.

שושנת [šōšannat]	Dictionnaire	Traduction
Iris	BDB, 1906	Parmentier, 2005
Lotosblume	Köhler et Baumgartner, 1953	Chouraqui, 1985

Dans ces quelques cas, et pour autant que nous puissions en juger de la consultation non exhaustive des dictionnaires les plus importants, l'entrée au dictionnaire précède l'entrée dans le corpus des traductions. Néanmoins, on constate que ce n'est pas parce que les dictionnaires attestent d'un sens qu'il est repris de façon significative par les traductions. D'une part, les cas présentés dans les tableaux ci-dessus restent très minoritaires. D'autre part, bien des sens proposés par les dictionnaires ne sont pas repris par les traductions. Inversement, d'assez nombreuses solutions de traduction ne sont pas attestées par les dictionnaires : pour חבצלת [ḥ^{a}ḇaṣelet], anémone, amaryllis, jonquille, lotus ; et pour שושנת [šōšannat], muguet, narcisse, anémone.

La confrontations des traductions de Ct 2,1 et des notices consacrées par les dictionnaires aux termes employés en Ct 2,1 ne nous permet donc pas de considérer les dictionnaires comme une source essentielle et automatique de savoir linguistique dans laquelle les traducteurs puiseraient leurs ressources lexicales[1932]. Elle nous permet cependant de repérer un phénomène curieux : il est relativement fréquent que les dictionnaires attestent pour חבצלת [ḥ^{a}ḇaṣelet] un sens que l'on retrouve dans les traductions de שושנה [šōšannāh], et inversement. On trouve ainsi les termes lis/lys, rose, narcisse, anémone, muguet pour traduire l'un et l'autre terme, comme si, dans une certaine mesure, et en dehors de la tradition de lecture de la Vulgate, les termes traduisant les deux mots hébreux étaient interchangeables.

Cela nous porte à élaborer la réflexion suivante : l'identification précise des référents visés par חבצלת [ḥ^{a}ḇaṣelet] et שושנה [šōšannāh] n'est pas toujours le but premier des traducteurs[1933]. Plus important semble être le choix d'une terminologie française qui mette en exergue la valeur iconique des comparaisons de Ct 2,1. La taille, la couleur, la préciosité des fleurs désignées est alors en question ; l'aspect des fleurs choisies venant symboliser la beauté et les vertus de la femme à laquelle elles sont comparées. La traduction ne se fonde pas ainsi sur un donné purement linguistique, mais sur la façon dont d'une part le lexique des *realia* est intégré au dispositif textuel du Cantique dans son ensemble, et d'autre part sur l'interprétation

[1932] Il est vrai que nous n'avons pas consulté tous les dictionnaires d'hébreu existant. Néanmoins, comme l'entretien réalisé avec Julien Darmon nous l'a montré (voir à ce sujet la dernière section du dizième chapitre), il est tout à fait envisageable que les traducteurs ne consultent les dictionnaires qu'avec une grande parcimonie.

[1933] Lors de l'entretien que nous avons eu avec lui, Julien Darmon affirmait ainsi que, pour traduire les *realia*, il ne s'est pas tant fondé sur l'exactitude des référents, mais sur le choix de termes permettant de créer les images voulues, notamment en accord avec le commentaire de Malbim, dont la traduction reste la raison d'être de l'ouvrage. Le choix de traduire les *realia* en Ct 2,1 par « narcisse » et « rose » s'inscrit dans la tradition des versions faites sur l'hébreu, et par ailleurs, permet la cohérence avec le commentaire, qui est en effet ici : « Parabole : la compagne dit : Je ressemble au narcisse qui pousse dans le Charon et à la rose qui pousse dans les vallées. Le narcisse (havatselet) est une plante bulbeuse dont l'odeur n'est pas très forte et dont la fleur, fort belle, a tendance à s'ouvrir au soleil et à le suivre, avant de se fermer à son coucher ; et elle ne pousse bien que dans la plaine du Charon, en plein soleil. Quant à la rose (chochana), elle a une bonne odeur, et a tendance à libérer le parfum qu'elle a emmagasiné dans la journée au moment du coucher du soleil, c'est pourquoi elle ne pousse bien et ne donne une bonne odeur dans les vallées ombragées. Elle veut dire par là : j'aime reposer dans la plaine du Charon et ouvrir mes belles fleurs face au soleil qui y brille ; avoir mon bien-aimé devant moi, mon bien-aimé qui brille comme le soleil sur la plaine du Charon et déverse sur moi sa lumière, qui révèle ma beauté et mes belles fleurs. A l'inverse, lorsque je retournerai dans la vallée ombragée (c'est-à-dire les appartements de Salomon qui, à ses yeux, ressemblent à une vallée éloignée du soleil de son bien-aimé), je libérerai le parfum que j'ai reçu du soleil, semblable à la rose qui libère son parfum dans l'ombre de la vallée ; alors les filles de Jérusalem sentiront ma présence grâce à ma bonne odeur, mes vertus. », dans *Cantiques de l'âme. Chirei ha-néfech*, double commentaire sur le Cantique des cantiques de Meïr Leibusch Malbim, traduit de l'hébreu, annoté et présenté par Julien Darmon, Lagrasse, Verdier, 2009. [146]

qui est donnée par les traducteurs, ou par la tradition dans laquelle ils s'insèrent, des éléments symboliques du texte.

b- Exégèse et endémisme : fleurs romaines, fleurs genevoises

L'orientation confessionnelle est, dans certains cas, un des facteurs déterminant le choix du lexique pour traduire les *realia*. Il faut néanmoins considérer l'influence des confessions sur la traduction avec précaution : si des déterminismes ponctuels sont perceptibles, on ne peut pas les généraliser. Nous aborderons cette question à propos d'un phénomène que nous observons dans les traductions protestantes genevoises à la fin du XVI^e^ siècle et au XVII^e^ siècle, et qui s'atténue par la suite. Il consiste en un rejet du vocabulaire issu des traditions de lecture des versions anciennes et employé dans les traductions catholiques. Voici comment les premières Bibles catholiques traduisent Ct 2,1 :

> **Lefèvre d'Etaples (1530, [3])** : Je suis la fleur du champ: & la fleur de lis des prairies.
> **Bible de Louvain- Nicolas de Leuze (1550, [5])** : Je suis la fleur du champ, & la fleur de lils des vallées.
> **Bible de Louvain chez Plantin (1578, [14])** : Je suis la fleur du champ, & le lis des vallées.
> **Philippe Codurc (1647, [26])** : 26 Je suis comme la rose de Saron, comme le lis des vallées (que l'on appelle Martagon)
>
> Du côté des traductions protestantes, on lit :
>
> **Olivetan (1535, [4])** : Je suis le lis des champs// & la rose des vallees. [Note: aucuns: la violette.]
> **Edition livres poétiques chez Robert Estienne (1552, [6])** : Je suis *la rose des champs , & la lis des vallees. [Note: auc. La violette]
> **Castellion (1555, [8])** : Ie suis la fleur de Saron, ie suis la rose des vallées.
> **Bible de Genève (1588, [15])** : Je suis la rose de Sçaron & le muguet des vallées
> **Marie de Brabant (1602, [17])** : Je suis l'odorante rose/ Au clos de Saron desclose,/ Et le muguet s'esgayant/ Parmi le val verdoyant.
> **Diodati (1644, [24])** : JE SUIS la rose de Saron, le lis des vallees
> **Bible de Charenton attribuée à Desmarets (1652, [27])** : Je suis la rose de Sçaron & le muguet des vallées.

Dans les traductions catholiques, on parvient avec la traduction de la Bible de Louvain publiée chez Plantin à la formule qui se perpétuera dans la majorité des traductions effectuées sur la Vulgate : « Je suis la fleur du champ, & le lis des vallées »[1934]. Cette traduction reprend la lecture de la Vulgate (et des Septante avant elle) : *ego flos campi et lilium convallium*. Le cas de Codurc est à traiter séparément, dans la mesure où, catholique, Codurc traduit néanmoins depuis l'hébreu. Dans les traductions protestantes, qui sont faites sur l'hébreu, on observe tout d'abord une tendance majoritaire à traduire חבצלת [ḥ^a^ḇaṣelet] par « rose ». Le seul à mettre « fleur » est Castellion : étant donnée sa prise de position sur la traduction des *realia*, on peut supposer qu'il ne s'agit pas chez lui d'une inféodation aux versions anciennes,

[1934] Nous nous demandons si le fait que cette traduction constitue un alexandrin régulier, avec un césure après les six premières syllabes, n'a pas contribué à sa stabilité ; en effet ce verset est sans doute l'un de ceux, sinon le seul, à être traduit le plus fréquemment de manière identique, sans variation ni terminologique ni syntaxique.

mais plutôt d'un signe de prudence, dans l'impossibilité de déterminer le référent précis de ce terme rare dans le corpus biblique. Olivétan traduit « lis », avec « rose » pour שושנה [šōšannāh] ; la réédition de sa traduction chez Robert Estienne en 1552[1935] intervertit les termes, et met « rose » pour חבצלת [ḥ^{a}ḇaṣelet] et « lis » pour שושנה [šōšannāh]. La note marginale « aucuns : la violette » qui dans les deux cas accompagne le verset introduit par ailleurs la mention unique de cette fleur dans notre corpus, fleur qui pourtant d'après la note était évoquée par les commentateurs du Cantique[1936]. Cette quasi-unanimité dans la traduction de חבצלת [ḥ^{a}ḇaṣelet] par « rose » n'est pas pour autant significative d'une émergence d'un automatisme traductif chez les protestants : d'une part on trouve, au fil des siècles, de nombreuses traductions non-protestantes de חבצלת [ḥ^{a}ḇaṣelet]/ *flos* par « rose » ; d'autre part toutes les traductions protestantes n'optent pas pour ce mot (Reuss, Segond, Darby, Neuchâtel, etc. : « narcisse »)

On note une concordance partielle des versions protestantes et des catholiques pour ce qui est de la traduction du mot שושנה [šōšannāh], traduit par « lis » dans la traduction éditée par Estienne et dans la Bible de Diodati. Il faut dire que « lis » semble une traduction tout à fait justifiée de שושנה [šōšannāh], là où *flos* et « fleur » pour חבצלת [ḥ^{a}ḇaṣelet] relèvent de la sous-traduction. De fait, si l'on observe la répartition sur l'ensemble du corpus des termes utilisés pour traduire חבצלת [ḥ^{a}ḇaṣelet] et שושנה [šōšannāh], on constate que si seules les traductions de la Vulgate suivent la leçon de la Vulgate et mettent « fleur » pour חבצלת [ḥ^{a}ḇaṣelet], en revanche une majorité des traductions, textes sources et confessions confondues, mettent « lis » pour שושנה [šōšannāh]. Néanmoins les traductions protestantes des XVI^{e} et XVII^{e} siècle témoignent de choix de vocabulaire permettant d'éviter tout à fait la lecture de la Vulgate. On lit en effet dans la Bible de Genève le terme « muguet »[1937]. Il est possible que le choix de ce terme soit motivé par un double rejet de la Vulgate romaine. D'une part, ce terme permet ne pas adopter la lecture de la Vulgate et de manifester la différence de l'hébreu, par la traduction même. D'autre part, mettre « muguet » a également l'intérêt d'empêcher la projection sur Ct 2,1 d'une lecture mariale. En effet, le lys est un des éléments traditionnels de l'iconographie mariale, et à ce titre, les représentations notamment de l'Annonciation au Moyen-Age et à la Renaissance ne sont pas sans congruence avec le décor du Cantique des cantiques[1938]. Le choix du muguet permet de garder la référence à une plante blanche et parfumée, sans que ne s'y associe l'emblème de la virginité mariale. On voit comment les traducteurs genevois ont pour ce faire puisé parmi la flore locale pour produire ce terme de « muguet ». Pour Max Engammare, le choix du mot muguet fait partie des signes

---

[1935] *Les Proverbes de Salomon. L'Ecclesiate. Le Cantique des cantiques. Le livre de la Sapience. L'Ecclesiastique*, s.l. [Genève], de l'imprimerie de Robert Estienne, 1552. [6]

[1936] Max Engammare consacre un article aux variations des notes marginales d'Olivétan dans l'article « La violette et le rossignol : Olivétan et le Cantique des cantiques (1535-1538) » dans *Lire le Cantique des cantiques à la Renaissance*, Rumeur des âges, la Rochelle, 1994. Selon Max Engammare, l'introduction de la variante « violette » dans la Bible de 1535 n'a pas pour fonction « d'off[rir] au lecteur un renvoi christologique », mais elle s'inscrit, comme la quasi-totalité des notes marginales de cette édition, dans une perspective philologique, témoignant par ailleurs de l'intérêt manifesté par le traducteur à la botanique. « Ce n'est qu'une variante lexicale comme il en fournit tant au lecteur, variante qui permet à L1 de percevoir le champ étendu des aptitudes du traducteur et qui satisfait, à n'en point douter, le souci philologique de son auteur. » (Voir article cité, p. 43.)

[1937] Le terme « muguet » sera d'ailleurs systématiquement repris dans les révisions successives de la Bible de Genève : dans la Bible de David Martin (*La Sainte Bible, qui contient le Vieux et le Nouveau Testament […]*, Amsterdam, chez Henry Desbordes, Pierre Mortier, Pierre Brunel, 1707. [42]) ; dans celle d'Ostervald (*La Sainte Bible […]*, Neufchatel, de l'imprimerie d'Abraham Boyve et compagnie, 1744. [54])

[1938] Le lys n'est pas le seul élément du Cantique à être entré dans l'iconographie mariale : les grenades figurent fréquemment dans les représentations de la Vierge, et c'est surtout le jardin clos, l'*hortus conclusus* du verset 4,12, qui est devenu l'emblème de la maternité virginale, dans les représentations de l'Annonciation, dans lesquelles l'archange Gabriel tient du reste fréquemment un lis à la main.

qui révèlent comment Bertram et ses collaborateurs prennent des libertés avec le texte source[1939].

C'est ce que leur reproche le catholique Philippe Codurc. Codurc traduit שושנה [šōšannāh] par l'expression « lis des vallées (que l'on appelle Martagon) », avec, pour traduire les autres occurrences de שושנה [šōšannāh], le simple terme « martagon ». Il s'en explique ainsi dans la préface de sa traduction du Cantique :

> Nous avons aussi traduit les lis des vallées, martagons, à cause de la comparaison que la Bergere en fait avec les leures de son Berger. Il y a des martagons incarnats, vermeils, de la couleur des leuvres, qui ont la fueille renuersée & retournée comme le bord des leuvres bien faites & tres-agreables. Et les martagons sont des lis sauuages, dont les valées de la Palestine sont toutes pleines, & il y en a aussi quantité en des vallées du bas Languedoc. La racine du martagon est un ognon tout de mesme que ceux des lis, qui monstre avec la fleur que c'est le vray lis des vallées. Aussi Bodae que nous venons de citer en la description qu'il fait des lis, range les martagons parmy les lis. Et c'est encore une temerité ridicule d'auoir traduit les lis des vallées par du muguet. Car ie ne pense pas qu'il y ait une seule plante du muguet qu'ont entendu ces traducteurs, es valées de la Palestine[1940].

Ce qui est intéressant dans cette remarque de Codurc, c'est qu'il conteste la traduction par « muguet » au nom de la vraisemblance et de l'identification du référent, affirmant qu'il n'y a pas de muguet en Palestine ; c'est sans doute vrai, mais il n'y a pas plus de lis martagon, qui est une espèce endémique de l'Europe de l'ouest, et qui pousse en altitude.

Quoi qu'il en soit, le choix de Codurc doit nous orienter vers une relativisation de la portée de l'orientation confessionnelle. Catholique, Codurc conteste les choix des Bibles protestantes genevoises ; néanmoins il ne se range pas pour autant à la lecture de la Vulgate. Qui plus est, s'il opte lui aussi pour une fleur qui fait partie de la famille du lys, son lys martagon est rouge, ce qui certes s'accorde avec la couleur des lèvres du Berger, mais pas avec celle de la peau de la bergère ; par ailleurs la mention d'un lys rouge rend plus difficile la perception d'une référence mariale.

La question de la traduction de חבצלת [ḥ^{a}ḇaṣelet] et שושנה [šōšannāh] fait ainsi apparaître, ponctuellement, un choix de lexique déterminé par l'appartenance confessionnelle et, de la part des traducteurs genevois, la prise de distance à la fois linguistique et exégétique par rapport à la tradition de la Vulgate romaine. La portée de l'influence de la confession sur le choix du lexique ne doit pas pour autant être généralisée. Si elle est réelle, elle n'est cependant que ponctuelle. L'existence de traductions catholiques se détachant de la Vulgate d'une part, la non-généralisation des premiers choix des protestants d'autre part, en ont montré les limites. À ceci, nous ajouterons que la postérité des solutions de traductions élaborées en réaction à une tradition donnée peut ne pas relever des mêmes réactions. Le mot « muguet », choisi comme alternative au lys catholique, a ainsi été réutilisé par des traducteurs non protestants, essentiellement dans des versions en vers non fondées sur une

---

[1939] Voir l'article de Max Engammare : « Cinquante ans de révision de la traduction biblique d'Olivétan : les Bibles réformées genevoises en français au XVI^{e} siècle », dans *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, tome 53, 1991. M. Engammare écrit notamment p. 364 : « Cette révision est fondée sur l'hébreu, attentive à ses mots et expressions, mais elle n'est pas une traduction *verbum pro verbo*, mais plutôt *sensum pro senso*. Elle prend ainsi des libertés vis-à-vis du texte-source, faisant de deux verbes une expression avec un superlatif, donnant à la « shôshannâh » des clochettes de « muguet » et non plus des pétales de « lis » (…).

[1940] Philippe Codurc, *Les Livres de Job et de Salomon, les Proverbes, l'Ecclesiaste, et le Cantique des cantiques. Traduits fidelement d'Hebreu en François. Avec une Preface sur chaque Livre, & des observations sur quelques lieux des plus difficiles*, Paris, par Jean Bessin, 1647, p. 67. [26]

étude philologique du terme[1941] ; le mot « muguet » aura alors été choisi pour la valeur poétique, mais non nécessairement pour s'écarter de la tradition de lecture de la Vulgate.

IV- Ct 6,12 : la traduction de l'incompréhensible

Le verset 6,12 est généralement reconnu par les traducteurs et commentateurs du Cantique des cantiques comme un verset extrêmement difficile tant à comprendre qu'à traduire. Si fine que soit la connaissance de l'hébreu qu'ont les traducteurs, ce verset pose des problèmes qui peuvent sembler insolubles. C'est parce que ce verset nous permet de poser la question de la traduction de l'incompréhensible, voire du même coup celle de l'intraduisible qu'il nous a paru intéressant de confronter ses traductions, avec dans l'idée que c'est dans les situations les plus difficiles que se pose avec le plus d'évidence la notion de choix de traduction.

1- Ct 6,12 dans les textes sources

La confrontation des textes sources de Ct 6,12 fait de nouveau apparaître des discordances entre le texte massorétique et les versions anciennes. Dans le cas de Ct 6,12, s'ajoute aux questions de terminologie une remise en cause de la vocalisation massorétique. Ces discordances ont, ici encore, une répercussion sur les traductions du texte, en fonction de la source utilisée par les traducteurs.

a- Difficultés du texte hébreu massorétique

Les problèmes posés par le texte hébreu massorétique en Ct 6,12 sont assez considérables. Le texte massorétique, tel qu'il est édité par la Bible de Stuttgart[1942], est le suivant :
לא ידעתי נפשי שמתני מרכבות עמי נדיב [l'ō yāḏa‘ᴱtti nafᴱši sāmatᴱni marᴱkᴱḇot ‘ammi-nāḏiḇ]

La première difficulté posée par ce verset est d'ordre syntaxique, puisqu'il se caractérise par une surprenante accumulation paratactique de propositions. Alors que les livres de la Bible hébraïque considérés comme poétiques, et le *Cantique des cantiques* en particulier, fonctionnent avec une grande économie de verbes, et ont tendance à privilégier les phrases nominales, la première moitié de ce très court verset comprend deux verbes conjugués. Voilà une possible analyse grammaticale terme à terme du verset :

[1941] En l'occurrence, chez Hector de Saint Maur (« Je suis la fleur des prés, le muguet des montagnes », dans *Le Cantique des cantiques*, dans *l'Artiste*, revue du XIXème siècle, Paris, imprimerie de Alcan-Lévy, 1870. [93]) et Emmanuel Constantin (« Je suis la fleur des champs, muguet de la vallée », dans *Le Cantique des cantiques de Salomon mis en vers français*, Poitiers, L. Clerté, Libraire-éditeur, 1897. [115]). On le trouve encore chez Fortuné Paillot, mais pour traduire חבצלת [ḥᵃḇaṣelet]/ *flos* : « Je suis le muguet blanc de la vallée ombreuse,/ la rose de Saron aux subtiles senteurs ». (*Dans les jardins du roi, poème dramatique adapté du Cantique des cantiques, qui est de Salomon*, Saint Raphaël. s.d. [250]

[1942] *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, K. Elliger et W. Rudolph (éd.), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. Edition critique du texte massorétique d'après le Codex de Leningrad.

- לֹא [l'ō] : adverbe de négation
- יָדַעְתִּי [yāḏa'ᴱtti] verbe ידע (savoir) à l'accompli du *qal* (forme simple), première personne du singulier.
- נַפְשִׁי [nafᴱši] : substantif féminin נֶפֶשׁ (âme, vie, souffle), avec le suffixe possessif de première personne du singulier.
- שָׂמַתְנִי: [sāmatᴱni] verbe שמה (poser) à l'accompli du *qal*, à la troisième personne du singulier féminin, et avec le suffixe complément d'objet de la première personne du singulier.
- מַרְכְּבוֹת [marᴱkᴱḇot] : forme de pluriel à l'état construit du substantif féminin מֶרְכָּבָה [merᴱkāvāh] (char)
- עמי-נדיב ['ammi-nāḏiḇ] : hapax.

Mot à mot, on peut obtenir en français ceci : je n'ai pas su ; « mon âme m'a posé(e) ; chars *ammi-nadiv* ». L'absence de connexion logique entre les différentes propositions verbales est renforcée par les accents disjonctifs sur les premier et quatrième mots, que nous rendons ici par les points-virgules, et qui empêchent d'interpréter l'absence de connecteurs comme une coordination implicite. Précisons de plus qu'on ne peut pas identifier le locuteur, ni même deviner s'il est masculin ou féminin, dans la mesure où les suffixes de première personne (très fréquents dans le verset, et qui le mettent sous la dominante phonétique du son « i ») sont communs aux deux genres.

Autre difficulté du verset : la fin du verset contient un hapax, si on considère l'expression עמי-נדיב ['ammi-nāḏiḇ] comme formant un seul mot. Elle est composée de deux éléments lexicaux, unis par un *maqqeph* (un tiret), ce qui les réunit en un seul mot. Le premier élément, עַמִּי, correspond à la forme attendue du mot עַם, « peuple », avec le suffixe possessif de première personne, et le *dageš* de redoublement consécutif dans la lettre *mem*. Une traduction envisageable pour עַמִּי ['ammi] peut être « mon peuple ». Le second élément correspond au mot l'adjectif נָדִיב [nāḏiḇ] qui comme adjectif peut signifier « généreux », « disposé au bien », « noble » ; et comme substantif « prince », « grand ». Pris séparément, les deux mots semblent clairs. Mais unis par le *maqqeph*, la formule est confuse. Le *maqqeph* est traditionnellement utilisé pour souligner la qualification d'un nom. On a alors une construction [substantif à l'état construit]+*maqqeph*+[substantif portant l'article et les suffixes], ou [substantif à l'état construit]+*maqqeph*+[adjectif portant l'article et les suffixes]. Quoi qu'il en soit, le premier terme, à l'état construit, ne peut porter de suffixe. Or le premier élément, עַמִּי ['ammi] semble clairement porter les suffixes de première personne du singulier. La compréhension de la formule comme signifiant « mon peuple noble » ou « mon peuple de prince » semble faire sens, mais elle est contredite par les usages grammaticaux, si tant est que l'on considère la formule comme un nom commun ou comme un groupe nominal. En l'absence du *maqqeph* (ou en contestant le TM), on pourrait également considérer les derniers mots comme une proposition attributive, sans verbe conjugué, à traduire par « mon peuple est noble » ; c'est ce que font certains traducteurs. Il est sans doute plus raisonnable de considérer le syntagme comme un nom propre. En effet, bon nombre de noms propres du corpus biblique sont construits selon ce modèle (mais alors, ils ne contiennent pas de *maqqeph*), d'où la tendance à considérer la formule de Ct 6,12 comme un nom propre, outre évidemment le fait que c'est ainsi que semblent le lire les versions anciennes.

b- Ct 6,12 dans les versions anciennes : émergence d'une lecture spécifique

C'est précisément lorsqu'il s'agit de traduire עמי-נדיב ['ammi-nāḏiḇ] que les discordances des versions anciennes et du texte massorétique sont les plus perceptibles. Ici, la traduction des Septante est révélatrice. En grec, on a en effet « ουκ έγνω η ψυχή μου έθετό με ἁρματα Αμιναδαβ », soit littéralement, « je n'ai pas su mon âme m'a mis(e) chariots

Aminadab. » La syntaxe reste toujours très elliptique, mais les accents disjonctifs, qui séparaient les différentes propositions du versets, ne sont pas transcrits en grec. En revanche, les cas grammaticaux donnent des indices syntaxiques : le groupe « η ψυχή μου », au nominatif, est en principe le sujet du groupe verbal « έθετό με », encore que ἅρματα Αμιναδαβ peut également être le sujet du verbe, en vertu de l'usage d'accorder le verbe au singulier lorsque le sujet est au neutre pluriel. Le lien des mots « ἅρματα Αμιναδαβ » avec le reste de la phrase n'est cependant pas exprimé. Finalement, le flou syntaxique du texte hébreu est également présent, quoi que par d'autres moyens grammaticaux, dans la version grecque. Les Septante cependant proposent une élucidation de la formule problématique נדיב-עמי ['ammi-nāḏiḇ], rendue par « Αμιναδαβ ». L'expression est alors sans doute comprise comme un anthroponyme[1943]. Les Septante établissent ici une correspondance entre le *Cantique des cantiques* et d'autres versets de l'Ancien Testament[1944] comportant le nom propre עמינָדָב qui désigne notamment le beau-père d'Aaron. Cette leçon des Septante peut encourager les traducteurs à opter pour l'emploi de ce nom propre, qui permet de rendre une traduction plus claire, encore qu'on ne voit pas bien ce qu'Aminadab viendrait faire dans le contexte. Dans la mesure où la version des Septante est antérieure à la version massorétique, faut-il donner raison à la version grecque, effectivement plus lisible, contre la version massorétique ? Dans ce cas précis, cela semble difficile, puisque l'intervention des massorètes dépasse la simple vocalisation. Il faut cependant noter, avec la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, l'existence de manuscrits hébreux divergents « pc Mss עמינָדָב », soit, « dans quelques manuscrits עמינָדָב, Aminadab ». On peut se demander si les Septante ont fondé leur traduction sur une version similaire, ou si les manuscrits cités par la BHS ont mis עמינָדָב ['Aminādāb] par référence aux Septante.

La traduction de la Vulgate est la suivante : *nescevi anima mea conturbavit me propter quadrigas Aminadab*. La traduction *Aminadab* semble venir des Septante, à moins que Jérôme n'ait traduit un manuscrit hébreu mettant עמינָדָב ['Aminādāb]. Jérôme disposait lui aussi d'une version consonantique pré-massorétique. La version de Jérôme, dans le verset 6,12, opère par rapport au grec deux déplacements au moins, qui vont en fait dans le sens d'une précision, d'une explicitation croissante. D'une part, la traduction de שמתני [šāmatᴱni] passe de έθετό με, « m'a mis(e) », à *conturbavit me*, « m'a troublé(e) », avec un déplacement de sens qui ancre le verset dans une thématique de confusion, de trouble émotionnel, qui n'est pas présent explicitement dans l'hébreu et le grec. D'autre part, un lien à la fois syntaxique et sémantique entre les deux parties du verset est établi par l'ajout de la préposition *propter*. Cette préposition permet de considérer la préposition *quadrigas Aminadab* comme un complément circonstanciel de cause : « à cause des chariots (d') Aminadab », ou de lieu : « à côté des chariots (d') Aminadab ». Voilà une explicitation qui introduit une polysémie, une ambiguïté, qui était absente de l'hébreu et du grec, et il est difficile de déterminer si Jérôme s'est davantage fondé sur l'hébreu ou sur le grec.

2- Ct 6,12 en français : « Aminadab » et la leçon des textes sources

Le verset Ct 6,12 permet de percevoir l'importance de la leçon des textes sources, non seulement pour les traductions effectuées depuis la Vulgate, mais également pour les traductions de l'hébreu, pour lesquelles la consultation des Septante et de la Vulgate peut

[1943] Cela peut sembler singulier puisque, comme nous l'avons illustré dans la section du onzième chapitre consacrée à la prise en compte des noms propres, les Septante ont tendance à traduire les noms propres. Il semble cependant que les Septante traduisent les toponymes, et retranscrivent plus volontiers les anthroponymes.
[1944] Ainsi Ex 6,23, où Aminadab est le beau-père d'Aaron, No 1,7 ; 2,3 ; 7,12 ; 10,14, Ru 4,19, etc.

servir de réservoir de solutions dans les cas difficiles. On le perçoit ici particulièrement dans le cas du choix en français du terme « Aminadab » pour traduire עמי-נדיב [‘ammi-nāḏiḇ]/ *Aminadab*.

a- Adoption de la leçons des versions anciennes

Si le texte hébreu de Ct 6,12 est très difficilement compréhensible, en revanche celui des versions l’est davantage pour les traducteurs français. La leçon des versions anciennes est ainsi retenue dans les traductions fondées sur la Vulgate, mais également dans certaines traductions effectuées sur l’hébreu. C’est le cas dans les versions dont le numéro de notice suit :

[1], [2], [3], [5], [6], [8], [9], [11], [12], [13], [14], [15], [17], [18], [20], [22], [23], [25], [27], [28], [30], [31], [32], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [47], [48], [49], [52], [54], [55], [60], [62], [63], [65], [66], [67], [68], [69], [70], [71], [74], [76], [77], [83], [86], [87], [89], [90], [91], [92], [95], [96], [103], [106], [108], [109], [110], [112], [114], [115], [117], [119], [122], [124], [128], [129], [133], [135], [139], [142], [147], [150], [151], [152], [153], [154], [155], [157], [164], [166], [170], [171], [172], [175], [176], [183], [197], [203], [204], [239].

Nous relevons ainsi cent versions, au sein de notre corpus, qui retiennent la leçon des versions anciennes. C’est davantage que de versions effectuées sur la Vulgate. Une minorité de ces cent versions sont traduites de l’hébreu. Dans ce cas, le fait que le texte source n’est pas le latin peut-être manifesté à travers l’adoption d’une graphie qui diverge légèrement de la graphie *Aminadab* rencontrée dans la Vulgate et dans les traductions fondées sur la Vulgate. On trouve ainsi les solutions suivantes :

- Amminadab (Pierre de Courcelles, 1564, [11] ; Ceronetti/Devoto/Van de Velde, 1989, [203])
- Haminadab (Bible de Genève, 1588, [15] ; Bible de Charenton, 1652, [27] ; Bible de Desmarest, 1669, [31] ; Bible de David Martin, 1707, [42] ; Bible d’Ostervald, 1744, [54] ; Anonyme, 1862, [86] ; Montvaillant, 1899, [119] ; Jean de Bonnefon, 1905, [124] ; Franz Toussaint, 1919, [133])
- ‘Ammînadab’ (Jacques Winandy, 1960, [164])
- Ammi-nadab (Tournay et Nicolay, 1967, [171])

La présence de la lettre « h » dans la forme « Haminadab » vient sans doute reproduire la lettre hébraïque *‘ayin*, et par cela même, signifier le fait que les traducteurs ne se sont pas contentés de reprendre la leçon ancienne, mais qu’ils sont arrivés à la même solution que la Vulgate et les Septante, en partant du texte hébreu. Cela dit, les éditeurs de la Bible de Genève sont conscients de la possibilité de traduire le terme hébreu autrement, puisqu’une note précise « ou, de mon peuple noble ». La géminée dans « Amminadab » et dans « Ammi-nadab » reproduit le *dageš* qui est présent dans l’hébreu massorétique. La forme « Ammi-nadab » calque qui plus est le fait qu’il s’agisse en hébreu d’un mot composé comportant un trait d’union. Dans tous les cas, le lien avec l’hébreu est manifesté à la fois par la légère discordance graphique avec les versions anciennes, et par l’attention portée à la translittération. Ces traductions concordent cependant avec la leçon des versions anciennes, parce que la forme עמי-נדיב [‘ammi-nāḏiḇ] est perçu comme un anthroponyme, et parce que la vocalisation des massorètes n’est pas retenue.

Les versions de notre corpus adoptant la leçon des versions anciennes sont inégalement réparties dans le temps. Si, dans les premiers siècles couverts par notre étude, et tout particulièrement au tournant des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, c'est le plus souvent le mot « Aminadab » et ses variantes graphiques que l'on rencontre, cette lecture est utilisée bien moins souvent à la fin de la période étudiée. On ne la rencontre plus que 28 fois aux XX^e^ et XXI^e^ siècles, alors que 127 traductions paraissent dans cet intervalle. Il semble donc que les traducteurs, au cours du dernier siècle, se soient massivement détournés de cette solution de traduction, jusque là majoritairement adoptée.

b- Autres solutions de traduction

Les traductions ne reprenant pas la leçon des versions anciennes traduisent עמי-נדיב [‘ammi-nāḏiḇ] de diverses manières. L'alternative, globalement, est la suivante : עמי-נדיב [‘ammi-nāḏiḇ] peut être considéré comme un anthroponyme, et transcrit, ou comme un groupe nominal, et traduit[1945].

Voici comment le terme hébreu est ainsi transcrit :

- Aminadib (Lancelot de Carle, 1562, [10])
- Amminadib (Diodati, 1644, [24] ; Ledrain, 1886, [105])
- Ami Nadib (Cahen, 1848, [64])
- Ammi-Nadib (Halévy, 1901, [120] ; BJ, 1956, [160] ; Tournay, 1982, [194] ; NBS, 2002, [233])
- Ammi-Nâdib (Taoussi, 1919, [132])
- Amminadîb (Forest, 1982, [193])
- Ammi-Nadiv (Bible des écrivains, 2001, [232] ; Cholodenko/Berder, 2003, [235])

Ces transcriptions se concentrent essentiellement (celles de Diodati et Lancelot de Carle[1946] exceptées) dans le dernier siècle et demi couvert par notre étude. Quel que soit le système de transcription adopté (en un mot ou en deux, avec ou sans marque de la quantité des voyelles), toutes ces transcriptions reproduisent la vocalisation massorétique.

La plupart des traducteurs ne retenant pas la leçon des versions anciennes optent non pour une transcription, mais pour une traduction du terme עמי-נדיב [‘ammi-nāḏiḇ]. Les solutions adoptées sont variées. Fréquemment, les traductions de עמי-נדיב [‘ammi-nāḏiḇ] s'appuient sur une lecture analysant le premier mot comme le substantif עם portant le suffixe possessif de première personne, dont נדיב est alors l'épithète. D'où la traduction par « mon noble peuple » ou « mon peuple noble » dans les traductions suivantes : [7], [73], [88], [100], [123], [138], [140], [144], [161], [179], [180], [187], [199], [216], [221], [225], [228], [230], [244]. On trouve d'autres épithètes françaises : « volontaire » ([53]), « généreux » ([79], [118], [246]), magnanime ([141]), « de bonne volonté » ([101]), « bien disposé » ([181], [215]), « offrant » ([182]).

נדיב [nāḏiḇ] est traduit par « prince » dans un nombre important de traductions. Cela suppose une identification du terme comme substantif et non comme adjectif. Il est néanmoins utilisé dans des structures attributives comme « mon peuple-prince » (Lausanne,

[1945] Il ne semble pas exister de traduction lisant עמי-נדיב [‘ammi-nāḏiḇ] comme un anthroponyme, et le traduisant, en manifestant en français sa nature de nom propre par des majuscules ou un autre système.

[1946] C'est un des indices suggérant que Lancelot de Carle a d'une façon ou d'une autre eu accès à l'hébreu, soit directement, soit à travers une traduction très littérale effectuée sur l'hébreu.

1861, [78]) dans un certain nombre de traductions[1947], ce qui ne change pas grand chose du point de vue du sens par rapport aux traductions du type « mon peuple noble ». En d'autres occasions, on trouve en revanche dans le texte français une compréhension de נדיב [nāḏiḇ] comme apposition au sujet verbal. Grammaticalement, du point de vue de la compréhension de l'hébreu, nous ne parvenons pas à nous expliquer cette traduction. On lit ainsi « en prince » dans quelques traductions – à l'échelle du verset, cela donne, comme chez André Robert[1948], « Je ne sais… mais mon désir m'a jeté/ sur les chars de mon peuple, en prince ! ». Enfin, plusieurs traductions[1949] optent pour une structure française du type « les chars des princes de mon peuple » (Butte, 1947, [159]). Une telle lecture ne correspond pas à la structure de l'hébreu dans le texte massorétique ; elle serait plus correcte si c'était le mot נדיב [nāḏiḇ] qui était à l'état construit, et qu'il était donc complété par עמי [ʻammi]. Il est difficile de déterminer si les traducteurs concernés ont eu du texte hébreu une lecture grammaticale autre que la nôtre, ou s'ils ont fait fi de la syntaxe du texte source afin de proposer un sens qui leur paraisse cohérent.

Les traductions évoquées jusqu'ici avaient, quelques soient leurs divergences, en commun la lecture de מרכבות [marᴱkᴱḇot] comme la forme du pluriel du substantif féminin מרכבה [merᴱkāḇāh], qu'on traduit fréquemment « char », et qui en Exode 15,4 désigne les chars de l'armée de Pharaon. Aussi bien les Septante que la Vulgate entérinent cette lecture. Néanmoins, certaines traductions françaises proposent des solutions qui témoignent d'une reconstruction complète du texte hébreu. Nous en donnons ci-dessous une liste, et en analyserons ensuite le fonctionnement :

> **P. Joüon (1909, [127]) : «** Soudain, mon désir a fait de moi/'un' char pour 'la' fille du noble peuple »
> **Jean Steinmann (1961, [165]) : «** J'y suis resté avec joie/ Parce que tu m'y as donné ta myrrhe/ O fille d'un noble ! »
> **Daniel Lys (1968, [173]) et TOB (1976, [184]) : «** Elle Je ne connais pas mon propre moi:/ il me rend timide, / fille de nobles gens ! »
> **Pierre Mariel (1977, [186]) : «** Je ne me reconnais plus, tant je suis troublée,/ Malgré la pureté de mon lignage »
> **Bible en français courant (1982, [191]) «** Mais je n'y comprends plus rien;/ tu me fais perdre mes moyens,/ fille de noble race. »
> **Anonyme (Bible Médiaspaul) (2000, [229]) :** « Je ne savais plus où j'étais:/ voilà que l'amour a fait de moi une princesse. »

[1947] Bible de Neuchâtel (1878-1900, [107]) ; Scheinert (1952, [158]) ; Chouraqui (1953, [158]) ; Meschonnic (1970, [177]) ; Chouraqui (1985, [198]

[1948] André Robert, *Le Cantique des cantiques*, Paris, les éditions du Cerf, 1951. [156]. Robert ajoute dans une note : « Ce verset est le plus difficile du livre. il semble vouloir dire que Yahvé, cédant comme inconsciemment à une impulsion spontanée, se met à la tête de son peuple. ». Ici clairement, la lecture grammaticale de l'hébreu est inféodée à la reconstruction du sens du verset, et Robert est manifestement inspiré par la lecture exégétique allégorique qu'il fait du texte. On retrouve « en prince » dans la révision de Raymond Tournay (1963, [168]), chez Magdalith (1976, [185]), et chez Schweitzer (1968, [174]), on lit « Je ne sais, mais mon amour m'a fait monter sur les chars de mon peuple, en chef ! »

[1949] Rodolphe Le Maistre (1628, [21]) : « les Chariots bien attelés des principaux de mon peuple » ; Philippe Codurc (1647, [26]) : « les chariots du Prince de mon peuple » ; Bible de Le Gros (1739, [51]) : « les chariots des plus magnifiques d'entre mon peuple » ; 59 Mardochée Venture (1774, [59]) : « les chariots d'un chef de mon peuple » ; F.-A. David (1819, [61]) : « les chariots des plus magnifiques d'entre mon peuple » ; Albert Réville (1860, [81]) : « Près des chariots des nobles de mon peuple. » ; E.-A. Fraisse (1903, [121]) : « chars du prince de mon peuple » ; Antoinette Butte (1947, [149]) : « Au milieu des chars des princes de mon peuple ».

Bible parole de vie (2000, [231]) : « Je ne comprends plus rien !/ Tu me rends timide,/ fille de noble famille. »
La Bible expliquée (2004, [236]) : « Mais je n'y comprends plus rien ;/ tu me fais perdre mes moyens, fille de noble race. »

Ces traductions ont en commun une déconstruction du mot מרכבות [mar^{E}k^{E}b̲ot], et la perception dans le syntagme מרכבות עמי נדיב [mar^{E}k^{E}b̲ot 'ammi-nāḏib̲] d'un groupe nominal בת עמי נדיב [bat 'ammi-nāḏib̲], qui serait à rapprocher du groupe nominal בת נדיב [bat nāḏib̲] en Ct 7,2, qu'on peut sans problème traduire par « fille de prince », « fille de noble », ou « fille noble ». Deux possibilités alors. La première suppose que le locuteur soit masculin, qu'il s'adresse à l'instance féminine, et que בת עמי נדיב [bat 'ammi-nāḏib̲] soit un appellatif qu'on pourrait traduire par « fille de mon peuple noble ». La seconde, mettant ces mots dans la bouche de la jeune femme, comprend בת עמי נדיב [bat 'ammi-nāḏib̲] comme une apposition à la première personne, sujet du verbe conjugué. Du coup, la première partie du mot מרכבות doit être comprise comme un attribut de la première personne sujet du verbe ידעתי [yāḏa'^{E}tti], ou comme un attribut du complément du verbe שמתני [šāmat^{E}ni]. Les traductions citées ci-dessus démontrent un degré variable de rigueur dans la prise en compte de la totalité des éléments du verset en hébreu. La solution de Daniel Lys, qui traduit aussi le Cantique pour la TOB, est sans doute celle qui démontre le plus une lecture mot-à-mot de l'hébreu. Manifestement, la première partie du mot מרכבות est perçue comme ayant à voir avec le substantif מרך [mōrek̲], parfois vocalisé [mārak̲] qui, d'après le dictionnaire de Sander et Trenel, signifie « mollesse, abattement, peur ».

Nous n'entrerons pas davantage dans le détail des analyses grammaticales du texte hébreu (voire du mépris de l'analyse grammaticale) qui justifient ces traductions. Nous nous contenterons de relever le recours, chez les traducteurs concernés, à une critique textuelle diversement sérieuse, afin de corriger le texte massorétique et de parvenir à une phrase hébraïque proposant un sens plus clair. On vérifie ici l'idée selon laquelle la tendance à se fonder sur les acquis de la critique textuelle est plus fréquente lorsque le texte reçu pose problème – ici, en raison de sa grande obscurité. Ces traductions manifestent un refus de l'adage *lectio difficilior potior* qui, s'il était appliqué, pousserait les traducteurs à accepter le texte reçu justement parce qu'il pose problème.

3- Du refus de traduire à l'explicitation détaillée : les traductions de Ct 6,12 comme indicateur des postures traductives

La description de la diversité des traductions de עמי-נדיב ['ammi-nāḏib̲] a révélé d'importantes différences dans la façon dont les traducteurs affrontent la difficulté du texte source. Au-delà des choix lexicaux employés se révèlent des postures traductives très contrastées. C'est ce que nous allons tenter de caractériser, en abordant maintenant les traductions de l'ensemble du verset 6,12. Nous analyserons les différentes postures traductives en partant de la plus grandes réticence à traduire, pour terminer par la position inverse, qui consiste à proclamer la traduction du verset comme clé de voûte du système herméneutique déployé dans l'ensemble de la traduction française du Cantique. Nous verrons que la progressivité de cette analyse ne correspond pas à l'évolution historique de la traduction du verset.

a- Le refus de traduire

Une première solution face à la difficulté du texte source consiste à ne pas traduire le verset. Nous ne parlons pas ici des traductions partielles[1950]. Les traductions suivantes

> **Robert-Etienne Thuret (1860, [82])** : …….. (ligne de points.)
> **Bible de Reuss (1874-1879, [98])** : Non traduit. (Propose un mot à mot: Dans le jardin du noyer je suis descendue (descendue ?) pour voir la verdure de la vallée, pour voir si la vigne pousse, si les grenadiers fleurissent. Je n'ai pas su : mon âme (mon désir) m'a mis (mise) : chars de mon peuple : noble : Reviens, reviens, Sulamite ! reviens, reviens, que nous te voyions. Que voyez-vous en la Sulamite ? comme la danse des deux camps)
> **Jean Lahor (1885, [104])** : …….. (ligne de points.)
> **Bagneux de Villeneuve (1906, [126])** : Non traduit.
> **Bible du Centenaire (1913-1947, [130])** : …… (ligne de points, pas de traduction, une note: texte inintelligible : je ne savais pas – mon âme – m'a placé (ou placée) – chars de mon noble peuple, ou selon une variante donnée par H* GL, chars d'Amminadab)
> **Eugène Debon (1959, [162])** : Non traduit.
> **Charles Estienne (1960, [163])** : Non traduit.
> **Bible d'Osty (1973, [180])** : Je ne sais…….. (Note: « Voici le mot à mot de ce verset, à peu près incompréhensible : « je n'ai pas su, mon âme m'a mis (ou mise), chars de mon noble peuple. Qu'on lise ammi nadib, avec le texte massorétique, ou amminadab avec quelques témoins grecs ou que l'on corrige en aminadab, on ne parvient pas à donner à ce verset un sens qui puisse être admis de tous. […])
> **Claire Patier (2004, [238])** : Non traduit.
> **Pierre Trigano et Agnès Vincent (2007, [243])** : Non traduit.

Une première constatation : les traductions ne traduisant pas le verset Ct 6,12 sont très minoritaires, et apparaissent fort tard. Elles se concentrent toutes dans le dernier siècle et demi de la période étudiée. La possibilité de ne pas traduire semble ne pas apparaître avant la deuxième moitié du XIX^e^ siècle[1951].

Quant aux formes prises par le refus de traduire, elles sont tout de même relativement diverses. Tout d'abord, on peut trouver des traductions dans lesquelles le verset est purement et simplement omis, sans qu'une note, ou qu'un système de blancs, de vides, ne vienne préciser que dans l'original figure à cet endroit une portion de texte incompréhensible. C'est le cas par exemple de la traduction du Cantique donnée en 1960 par Charles Estienne[1952]. Alors que le Cantique est traduit intégralement par lui, le verset 6,12 est purement et simplement omis : c'est dans le texte français comme s'il n'avait jamais existé.

La plupart du temps, le refus de traduire le verset 6,12 n'a cependant pas pour conséquence un escamotage du texte, et il s'accompagne au contraire d'une exhibition du

---

[1950] Ces traductions sont pourtant relativement nombreuses. C'est le cas notamment des *Retraites de la Venerable Mere Marie de l'Incarnation, Religieuse Ursuline (*Paris, 1683), du *Précis du Cantique des cantiques* de Voltaire (Amsterdam, 1759). Dans ces traductions, les passages non-traduits étant assez nombreux, le fait que Ct 6,12 ne soit pas traduit n'est du coup plus nécessairement significatif, moins en tout cas que dans le cas où c'est le seul verset non traduit.

[1951] Ce en quoi la traduction du Cantique et la traduction biblique en général se distingue de la traduction des ouvrages profanes.

[1952] *Cantique des cantiques*, traduit par Charles Estienne, photographies de Dany Jannin, Bruxelles, éditions du Carré, 1960. [163]

manque, à travers notamment de l'usage d'une ligne de points. C'est la solution qu'adoptent Robert-Etienne Thuret[1953] dans sa version de1860, Jean Lahor[1954] en 1885, ou encore la Bible du Centenaire[1955], qui est en fait une révision de la Bible de Segond. Contrairement aux traductions de Thuret et de Lahor, qui tout en montrant par cette ligne de points qu'une fraction du texte source n'est pas traduite, la Bible du Centenaire fait cependant figurer après la ligne de points une note suivante dans laquelle figure une proposition de traduction mot-à-mot. La Bible d'Edouard Reuss[1956] comporte une utilisation similaire des péritextes, puisque Reuss ne donne pas des verset 6,11-12 et 7,1 de traduction en tant que telle, mais que dans son commentaire, il en propose une traduction « mot-à-mot » : « Je n'ai pas su : mon âme (mon désir) m'a mis (mise) : chars de mon peuple : noble. » Edouard Reuss, comme les éditeurs de la Bible du Centenaire, ne propose pas de solution de traduction qui figure dans le cadre typographique de la traduction du texte. Néanmoins, ces traducteurs se doivent d'expliciter le sens de ce verset obscur. Il faut replacer ces traductions dans leur cadre éditorial : dans la mesure où il s'agit de traductions confessionnelles (protestantes, en l'occurrence) de l'ensemble de la Bible, il semble nécessaire de faire état dans le texte français de l'ensemble du texte sacré à traduire. On ne peut escamoter un verset sans s'en justifier. Néanmoins, ni Reuss, ni les éditeurs de la Bible du Centenaire ne donnent de traduction en tant que telle du verset. C'est dans les notes que le verset est explicité par le recours, dans les deux cas, à un mot à mot depuis l'hébreu, et dans le cas de Reuss, par l'ajout de la traduction des Septante et de la Vulgate, mais il ne figure pas dans la version française qui est donnée du verset.

Il semble bien que pour ces traducteurs, le verset tel qu'il figure dans le texte massorétique touche à une forme d'intraduisible. Notons bien que manifestement, pour ces traducteurs, le mot à mot n'est pas traduction, cette façon de procéder, estimée nécessaire pour justifier du refus de traduire et pour expliciter le sens du texte, est cependant perçue comme un pis-aller, comme un échec de la traduction. L'intraduisible n'est cependant pas synonyme d'inexplicable. Il est possible dans une certaine mesure de gloser le texte hébreu. Seulement, si l'on peut traduire, mot après mot, le texte massorétique, cela ne permet pas d'aboutir à une phrase française qui puisse à la fois faire sens en français, et ne pas faire violence au texte ni en forcer le sens de départ par une surtraduction qui serait dès lors perçue comme une surinterprétation.

b- Le calque

Alors que les traducteurs qui refusent de traduire Ct 6,12 semblent considérer le mot-à-mot comme un échec de la traduction, d'autres optent pour un calque du texte source. Opter pour le calque revient à opter pour un moyen terme entre le refus de traduire et une traduction clarifiante qui rendrait compréhensible un texte qui ne l'est pas.

La définition du calque est complexe, et montre comment le rapport au mot-à-mot n'est pas si évident qu'il n'y paraît. On le perçoit à travers les exemples suivants, qui nous paraissent relever du calque :

[1953] *Le Cantique des cantiques*, chant oriental traduit de Salomon, Metz, Typographie de Jules Verronais, 1860. [82]

[1954] *Le Cantique des Cantiques*, traduction en vers d'après la version de M. Reuss, Paris, Alphonse Lemerre, éditeur, 1885. [104]

[1955] *La Sainte Bible,* dite Bible du Centenaire, traduction nouvelle d'après les m.eilleurs textes avec introductions et notes, quatre tomes, Paris, Société biblique de Paris, 1916. [130]

[1956] *La Bible traduction nouvelle avec introductions et commentaires*, traduction d'Edouard-Guillaume Reuss, Paris, Sandoz et Fischbacher ; Strasbourg, imprimerie de J.-H.-E. Heitz, 1874-1879. [98]

Emile Junès (1932, [141]) Je ne savais pas – (c'est) mon âme (qui) m'a placée (ici) – chars de mon peuple généreux !
Nouvelle Bible Segond (2002, [233]) : Je ne sais, je me suis mise…/ chars d'Ammi-Nadib![1957]
Père Athanase Taoussi (1919, [132]) : Je ne sais !… (Mais le désir) de mon âme/ M'a fait (ressembler aux) chars d'Ammi-Nâdib[1958] !...
Barsotti traduit par Elisabeth de Solms (1983, [197]) : Je ne sais… - mon âme en moi se trouble./ … Les chars d'Aminadab !
André Cherpillod (1989, [204]) : Je ne savais pas,/ mon âme m'a placé,/ chars d'Aminadab[1959].
Jacques Cazeaux (2008, [245]) : Je ne sais pas moi-même : [elle m'a mis en charrerie avec moi un Prince][1960].

Il faut ici distinguer plusieurs niveaux, plusieurs types de calque. Un premier niveau est celui qui reprend en français la structure du verset hébreu, sans introduire ni éléments exogènes de clarification, ni diacritiques figurant la confusion du texte source. La solution de Cherpillod en donne un exemple : « Je ne savais pas,/ mon âme m'a placé,/ chars d'Aminadab » reproduit de fait, avec les marques morphosyntaxiques spécifiques du français, les trois syntagmes principaux du verset en hébreu. Au final, l'obscurité sémantique du verset hébreu est reproduite en français, même si la polysémie inhérente au mot נפשי [naf^{E}ši] disparaît. Un deuxième niveau de calque peut être distingué dans les traductions de la NBS et d'Elisabeth de Solms[1961] : des points de suspension ont pour double fonction de figurer les incertitudes du texte et d'apporter une forme d'expressivité, comme si le texte était

[1957] Une note précise : « texte obscur : litt Je ne connais pas mon âme elle m'a mis(e) chars… ; on pourrait aussi comprendre : mon désir m'a placé(e) sur les chars. Une autre possibilité consiste à couper en deux le mot traduit par chars pour lire il m'a rendue timide (mot rendu par pusillanime en Lv 26.36) (bien que) fille de gens nobles (cf. 7.2) ; ou encore en modifiant la vocalisation traditionnelle : tu m'as rendu timide, fille de nobles. – Ammi-Nadib : hébreu 'Ammi-Nadiv (Mon parent noble) ; plusieurs mss hébreux et des versions anciennes portent Amminadab »

[1958] Une note précise : « Littéralement : "mon âme a fait de moi, chars de Ammi-nadib". Ce verset a donné beaucoup à faire aux traducteurs et aux interprètes. Le sens le plus probable serait : Je n'ai pas pu comprendre ce qui se passe en moi (ou ce que je vois en vision) ; mais mon âme semble me dire que je suis destinée à être les chars de guerre qui transportent, rapides, mon peuple illustre à la victoire, comme les chars d'Ammi-Nadab ; ou bien "le désir de mon âme me fait considérer comme étant le char royal sur lequel siège mon divin époux". »

[1959] Une note précise notamment : « dans sa tentative maladroite de trouver un sens à ce verset, la TOB propose de lire le pluriel מִרְכְּבוֹת comme מֶרְכַּבְתִּי "fille timide", construction de type germanique, et totalement opposée à l'esprit des langues sémitiques, où l'adjectif suit le substantif ». Cherpillod estime que Ct 6,12 illustre des interprétations « qui ne montrent guère autre chose que l'inventivité de leurs auteurs, sauf Osty qui se refuse honnêtement à inventer, et Zwingli, qui déclare ce verset "völlig unverständlich" ». (Cherpillod, 1989, [204], p. 85-87.)

[1960] Dans la postface, Cazeaux écrit : « Entre autres questions posées par ce passage resté sans décision, l'on aimerait savoir si dans elle m'a mis : le féminin, elle, reprend mon âme, ou s'il renvoie à l'amante, et si elle m'a mis doit être pris au sens physique, elle m'a placé, auquel cas, faute de proposition, les chars restent en suspens, ou bien, selon un sens fréquemment attesté, elle a fait de moi…, ou elle m'a transformé en, ou encore considéré comme. D'autre part, quand les interprètes ne soudent pas deux mots 'ammi nadiv pour les interpréter comme un nom propre, Amminadib, Aminadab, le 'ammi est d'ordinaire traduit mon peuple. Mais avec moi, ou mon peuple, les deux peuvent se dire indifféremment. L'avantage de la traduction avec moi est de fournir un sens plausible au mot suivant, prince, déjà en situation à côté des chars. Du moment que ce mot nadiv, traduit par prince, revient immédiatement, au ch. 7, v. 2, fille de Prince, l'on peut alors enchaîner avec plus de vraisemblance : si en effet l'amant a vu un Prince devant lui, l'amante peut passer pour la fille de ce Prince, fictif ou non. Comme par glissement fille de Prince donnera à peine plus loin fille de Nobles qui se rapporte sans doute à l'amante plutôt qu'à la Porte »

[1961] Solms reproduit sans doute ici les solutions adoptées en italien par Barsotti.

difficilement compréhensible parce qu'une forte émotion s'y exprime. Enfin, les jeux de parenthèses chez Junès, Taoussi, Cazeaux servent à manifester les ajouts nécessités, pour ces traducteurs, par l'explicitation du texte français, dans une tension entre calque et traduction clarifiante.

Quelles que soient ces diverses formes de calque, ce qui s'y manifeste, c'est l'absence de nécessité ressentie les traducteurs concernés, de produire une traduction qui en français réussisse à donner un sens cohérent au verset. Dans les cas des traductions ajoutant des diacritiques manifestant le calque, la nature même du travail de traduction s'exhibe ; les difficultés du texte de départ sont exposées dans la traduction même et non seulement dans les péritextes. Ces traducteurs, contrairement à certains de ceux qui refusaient de traduire le verset, ne semblent donc pas estimer que la traduction française doive nécessairement proposer un sens cohérent, ni que le calque est systématiquement un échec de la traduction. Ici, il semble le seul moyen de prendre en compte les difficultés irréductibles du texte hébreu.

Cela ne signifie pas pour autant que les traductions concernées fassent recours au calque dans l'ensemble du texte français. Ces traductions en effet, chacune dans son genre, proposent un texte français qui n'est en rien une version mot-à-mot de l'hébreu. Le calque n'est alors pas un système, mais un outil ponctuel auquel les traducteurs recourent face à l'incompréhensible. Il semble toutefois dénoter de la part des traducteurs concernés une posture plutôt sourcière, ou du moins une prise de distance, ne serait-ce que ponctuelle, par rapport à une position cibliste qui exigerait que l'intégralité de la traduction française soit rédigée dans une langue intelligible, et donne l'impression que le texte ait été rédigé directement en français.

c- Les traductions clarifiantes

Nous appelons ici traductions clarifiantes les traductions qui recourent à ce qu'Antoine Berman définit dans sa typologie des tendances déformantes comme la « clarification » :

> Là où l'original se meut sans problème (et avec une nécessité propre) dans l'*indéfini*, la clarification tend à imposer un défini. En un sens négatif, l'explicitation vise à rendre « clair » ce qui ne l'est pas et ne veut pas l'être dans l'original. Le passage de la polysémie à la monosémie est un mode de clarification.[1962]

Le cas de Ct 6,12 illustre massivement ce que décrit Berman. En effet, le texte hébreu est quasiment incompréhensible tant d'un point de vue grammatical que d'un point de vue sémantique ; quant aux versions anciennes, si elles sont linguistiquement plus intelligibles, leur sens dans le cadre global du texte reste néanmoins relativement obscur. Nous n'établirons pas ici de relevé exhaustif des traductions de Ct 6,12 que nous considérons clarifiantes, dans la mesure où la très grande majorité des traductions de ce verset font partie de cette catégorie. Quelques remarques néanmoins.

Selon Berman, «là où l'original se meut sans problème (et avec une nécessité propre) dans l'*indéfini*, la clarification tend à imposer un défini ». Pour ce qui est de Ct 6,12, il n'est pas certain que ce soit « sans problème » que l'original « se meut dans l'*indéfini* », puisqu'il est envisageable que le texte hébreu ait été dégradé par les siècles de transmission manuscrite, ou plus simplement qu'il ait fait sens lors de sa rédaction, mais que la distance temporelle et culturelle qui nous en sépare ait obscurci ce sens. Quoi qu'il en soit, le texte hébreu reçu de fait, pour les traducteurs de notre corpus quelle que soit l'époque à laquelle ils réalisent leur

[1962] Antoine Berman, « La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain », dans *Les Tours de Babel*, Mavezin Trans-Europ-Repress 1985 pp. 70-71.

traduction, « se meut dans l'indéfini » : indétermination du locuteur, polysémie du mot נפש [nefeš], *hapax* final sont plusieurs vecteurs d'obscurité du verset. Or ce que nous lisons en français, dans la plupart des cas, ce sont des traductions qui « tendent à imposer un défini ».

Certains problèmes posés par le verset (notamment la compréhension du syntagme נדיב עמי ['ammi-nāḏiḇ] peuvent difficilement échapper au passage de l'indéfini au défini. Que ce soit la compréhension du syntagme comme un nom propre à transcrire, ou comme un groupe nominal à traduire, il semble impossible d'échapper ici à la clarification. Il en va de même de la polysémie du mot נפש [nefeš]. Globalement, le choix du lexique ne permet pas de conserver l'indéfini du texte de départ. C'est plutôt par l'usage de la syntaxe que les traducteurs ont une marge de manœuvre : il est possible en effet – on l'a vu à propos du calque – de reproduire en français l'indétermination syntaxique du texte hébreu ou du texte grec (la Vulgate est syntaxiquement moins indéfinie). Néanmoins la majorité des traductions françaises optent pour une syntaxe qui « impose un défini », notamment en développant les connecteurs et les prépositions permettant de déterminer quels verbes sont complétés par quels compléments, ainsi qu'en utilisant une ponctuation qui explicite les articulations internes du verset. Les solutions adoptées sont très diverses les unes des autres. En voici quelques-unes, très diverses, et qui ont pourtant en commun d'être chacune parfaitement intelligible, et donc de choisir une lecture définie là où l'original est indéfini, voire obscur :

> **Bible de Castellion (1555, [8])** : Ie ne me suis dõné garde que mõ courage m'a fait ressembler au charrois d'Aminadab.
> **Rodolphe Le Maistre (1628, [21])** : Je n'ai rien cogneu : ainsi mon desir m'a soudain ramené de plus grande vitesse, que les Chariots bien attelés des principaux de mon peuple
> **Bible de Port-Royal (1700, [40])** : Je n'ai plus sçu où j'étois : mon ame a été toute troublée dans moi à cause des chariots d'Aminadab.
> **Bible de Le Gros (1739, [51])** : Je n'ai pas su où j'étois : mon désir m'a rendue aussi prompte que les chariots des plus magnifiques d'entre mon peuple
> **Bible de Le Cène (1741, [53])** : Je ne sçay comme mon courage m'a fait ressembler aux chariots de mon peuple volontaire
> **Mardochée Venture (1774, [59])** : Je ne sais : mon désir m'a rendu aussi prompt que les chariots d'un chef de mon peuple
> **Joseph Petasse (1863, [89])** : O chars d'Aminadab, dans mon cœur éperdu,/ Vous seuls avez en moi mis cette peur subite./ Où suis-je ?... je l'ignore, et je ne l'ai pas su.
> **P. Joüon (1909, [127])** : Soudain, mon désir a fait de moi/'un' char pour 'la' fille du noble peuple
> **A. Robert (1951, [156])** : Je ne sais… mais mon désir m'a jeté/ sur les chars de mon peuple, en prince !
> **Grand livre du Ct., Patrick Calame (1999, [225])** : Je ne sais pas… Ma vie m'a donné place ; il y a des chars, mon peuple est noble !
> **La Bible expliquée (2004, [236])** : Mais je n'y comprends plus rien ; tu me fais perdre mes moyens, fille de noble race.
> **Nissim Benezra (non daté, [249])** : Innocente comme j'étais, mon imprudence m'avait poussée au beau milieu d'un cortège de chars montés par l'aristocratie de mon peuple…

La diversité sémantique de ces traductions provient sans doute précisément que le texte hébreu, pour reprendre les termes de Berman, « se meut dans l'indéfini » : il existe des possibilités nombreuses d'en donner une traduction définie. À l'échelle du verset, on perçoit bien véritablement comment traduire le Cantique signifie en donner une lecture, et comment

chaque traduction du verset le plus difficile du texte en est, également, une lecture, qui exclut du texte français toutes les autres lectures possibles. Toutes les traductions citées ci-dessus opèrent un glissement de l'indéfini vers le défini. Néanmoins, même si l'on serait tenté de dire que les traductions clarifiantes relèvent *de facto* d'une perspective cibliste, force est de constater différents degrés dans les transformations du texte source par ses traductions françaises. La traduction de Calame dans le *Grand Livre du Cantique des cantiques* reproduit la parataxe du texte hébreu, en introduisant toutefois des présentatifs (« il y a des chars ») et des tournures attributives (« mon peuple est noble ») si bien que la phrase française apparaît conforme aux usages grammaticaux, à défaut de faire sens de façon limpide[1963]. À l'opposé des choix de Calame, mais avec une même orientation dans le sens de la correction linguistique française, on observe chez Charles Le Cène un enrichissement syntaxique du verset : « Je ne sçay comme mon courage m'a fait ressembler aux chariots de mon peuple volontaire ». Dans les deux cas, la traduction est certes clarifiante, mais justifiée au regard de l'original. La traduction qui figure dans la *Bible expliquée* est quant à elle bien plus éloignée du texte hébreu : « Mais je n'y comprends plus rien ; tu me fais perdre mes moyens, fille de noble race. ». On perçoit dans cette traduction la méthode de l'équivalence dynamique, ou du moins le rejet de l'équivalence formelle : le calque de la structure hébraïque est rejeté, au profit de la recherche d'un sens plausible. Le refus de l'équivalence formelle atteint ici un point très élevé, dans la mesure où il est difficile de percevoir ce qui relève encore ici d'une relation proprement interlinguistique avec le texte source. Quoi qu'il en soit, on constate une nouvelle fois, à l'aune des exemples évoqués ci-dessus, comment un même impératif, celui de la clarté de la traduction française, peut, dans le cas d'un texte source obscur, mener à des traductions extrêmement diverses, syntaxiquement comme lexicalement.

Le fait que la majorité des traductions françaises du Cantique des cantiques traduise Ct 6,12 d'une façon qui clarifie le texte de départ est riche d'enseignement sur les présupposés et les conceptions traductives des traducteurs, et sur leurs projets de traductions, explicites ou implicites. On constate ainsi, sans doute davantage que dans la traduction des autres versets analysés, combien l'impératif de clarté souvent lié à la notion de génie des langues mène les traducteurs à aplanir les difficultés réelles du texte. En conséquence de cela, le lecteur, à moins de lire une note de bas de page lui apprenant la difficulté du texte source et l'existence d'autres lectures possibles qui n'ont pas été choisies, n'est pas en mesure de percevoir l'hétérogénéité du texte de départ.

d- Ct 6,12, un verset clé pour la compréhension du Cantique ?

Le summum de la traduction clarifiante est atteint par les traducteurs qui font de Ct 6,12 la clé de la compréhension de l'ensemble du texte. Il existe un nombre non négligeables de cas où les traducteurs ont proposé du verset 6,12 une traduction bien spécifique, sur laquelle se fonde un système herméneutique. « L'hypothèse du berger », dont nous avons exposé le fonctionnement dans le chapitre consacré à la perception du genre littéraire du Cantique, repose ainsi en bonne part sur une compréhension originale du verset 6,12. Cette hypothèse, introduite en France par Renan[1964], suppose une lecture du Cantique

[1963] Par ailleurs, Patrick Calame, dans l'analyse grammaticale du Cantique qui occupe les pages 249 à 293 de l'ouvrage (*Le grand livre du Cantique des cantiques* : le texte hébreu, les traductions historiques et les commentaires selon les traditions juive et chrétienne, Paris, Albin Michel, 1999. [225]), fait une explication du verset qui n'en souligne aucunement la difficulté. Il écrit notamment : « עמי ***mon peuple :*** n. m. sing. e.c. de עם + suff. 1ère pers. sing. » et « נדיב ***généreux, noble*** : adj. m. sing. »

[1964] Ernest Renan : *Le Cantique des Cantiques*, traduit de l'hébreu avec une étude sur le plan, l'âge et le caractère du poème. Paris, 1860. Nouvelle édition : Paris, Arléa, 1990.

des cantiques reposant sur la supposition que derrière la voix masculine il faut reconnaître non pas une, mais deux figures, Salomon et un berger, se disputant l'amour de la figure féminine, la Sulamite, laquelle précisément en Ct 6,12, est enlevée par Salomon. Il faut ici se reporter à la traduction de Ct 6,12 par les exégètes allemands qui les premiers ont opté pour cette hypothèse. Ewald[1965] traduit ainsi le verset 6,12 :

> « « Ich weiss nicht – meine Lust hat mich geführt
> « « Zu Wagen meines edlen Volkes.

Renan, dont Ewald est la source principale, met en français:

> *La Sulamite, à part et tournant le dos aux femmes du harem*
> J'étais descendue au verger des noix, pour voir les herbes de la vallée, pour voir si la vigne avait germé, si les grenades étaient en fleur. Imprudente ! voilà que mon caprice m'a jetée parmi les chars d'une suite de prince

[Note : Elle raconte la façon dont elle a été surprise dans une promenade matinale par les gens de Salomon.]

La traduction d'Ewald est assez proche du texte hébreu. Lorsqu'on la découvre hors contexte, elle ne semble pas induire d'interprétation spécifique du Cantique. C'est dans les péritextes qu'Ewald expose sa théorie :

> Zugleich benutzt aber der Dichter diese passende Gelegenheit, um bequem anzudeuten, wie Sulamit und Salomo bekannt geworden. Während Sulamit im Garten der Heimath lustwandelt, wird sie vom königlichen Gefolge (...) erblickt.[1966]

La traduction de Renan quant à elle tend incorporer dans le texte français l'interprétation qui est faite du verset. Renan écrit en effet dans les péritextes :

> C'est ici que la suite du poème offre les plus grandes difficultés. (...) Au verset 12, la jeune étourdie se trouve portée, sans le savoir, au milieu d'une suite princière qui est sans doute la suite de Salomon. L'indécision des temps en hébreu ne permet pas de décider au premier coup d'œil si c'est là le récit d'une action passée depuis longtemps ou l'énonciation d'un fait qui est sensé se passer sous les yeux du spectateur[1967]. (...)
> Quoi qu'il en soit de ce rapprochement, il est certain que les deux versets et demi que nous venons d'analyser jettent sur la fable qui fait le sujet du poème un jour singulier. D'abord le nom scénique de la jeune fille nous est donné. En second lieu, nous savons comment la jeune fille, que nous avons vue jusqu'ici enfermée dans le harem, y est entrée. C'est une jeune paysanne de Sulem qui, un jour, en se promenant parmi les fleurs, a été surprise par un parti des gens de Salomon.[1968]

Renan se fonde en bonne part sur les analyses d'Ewald dans sa traduction du Cantique des cantiques, et dans l'interprétation qu'il en fait d'un drame à deux personnages masculins. Cependant, on note chez lui un degré supplémentaire dans la clarification du verset. En effet, la traduction d'Ewald est somme toute très proche de l'hébreu, aussi bien sémantiquement

---

[1965] Georg Heinrich August Ewald, *Das Hohelied Salomo's übersetzt, mit Einleitung, Anmerkungen und einem Anhang über den Prediger*, Göttingen, P. Deuerlich, 1826. « Je ne sais pas – mon désir m'a menée/ Aux voitures de mon noble peuple » (notre traduction).

[1966] Ewald, ouvrage cité, p. 129. « L'auteur profite de cette occasion pour signifier clairement les circonstances de la première rencontre de Sulamit et de Salomon. Pendant que Sulamit se promène dans le jardin dans son pays, elle est vue par la suite royale » (notre traduction).

[1967] Renan, ouvrage cité, p. 64.

[1968] *Ibid*., p. 67.

que syntaxiquement. Le fait qu'il fasse du verset 6,12 le moment déterminant de la rencontre de Salomon et de Sulamith ne semble pas avoir d'incidence sur la lettre du texte allemand ; l'interprétation originale se fonde sur une traduction qui, elle, ne l'est pas spécifiquement. Chez Renan en revanche, le traducteur semble procéder différemment. Renan part du constat de l'obscurité du texte hébreu, constat qu'il partage avec l'immense majorité des commentateurs de ce verset. Il ne commente cependant que « l'indécision des temps hébreux », et pas le lexique, qui n'est pas pourtant sans poser problème. Par ailleurs, ses choix lexicaux dans la traduction, bien qu'effectivement fondés sur la lettre hébraïque, initient une interprétation du texte qui va dans le sens de l'interprétation qu'il donne du Cantique. La traduction de לא ידעתי [l'ō yāḏa'ᴱtti] par « Imprudente », en est peut-être l'exemple le plus frappant à l'échelle de ce verset. Même si le lien sémantique est possible (encore que fort ténu), avec ce terme d' « imprudente », la situation est justifiée : la Sulamite était bien imprudente de se promener seule, elle a été enlevée par la suite du roi Salomon. Chez Renan, il semble que ce n'est pas tant la traduction préalablement effectuée qui préside à l'interprétation, mais qu'à l'inverse, l'interprétation est un préalable à la traduction, tandis que la traduction, glosée par une analyse du texte source, permet de justifier rétrospectivement l'interprétation.

Nous développons ici l'exemple d'Ernest Renan, d'une part parce qu'il est le premier à avoir introduit en France l'hypothèse du berger, et d'autre part parce que son interprétation du Cantique a eu en France un écho considérable, dont témoigne la réaction de Reuss. Cependant la version de Renan n'est pas un cas isolé : nombreux sont les traducteurs qui font de ce verset une clé de lecture. Parmi les exemples les plus récents, on peut citer Paul Dehem[1969], qui relaie l'hypothèse de Renan ; Jean-Marie Margreth[1970], qui, partant de l'idée que ce verset narre l'enlèvement de la Sulamith, en donne une lecture allégorique.

4- Conclusion sur l'historicité du rapport à l'incompréhensible en traduction

En conclusion de ce bref panorama des problèmes posés par la traduction d'un verset biblique dont le texte reçu hébreu est à la limite de l'inintelligible, on peut dire que l'étude des solutions adoptées par les différents traducteurs face à ce genre de difficultés permet d'évaluer les grandes lignes des choix de traduction, et, dans une certaine mesure – gardons-nous, à l'aune d'un seul verset, de surdéterminer notre interprétation – de nous faire une idée de l'idée que les traducteurs se font de leur tâche. Dans les traductions des Bibles intégrales des XVI^e^ et XVII^e^ siècles, on note, de façon assez uniforme, à la fois une volonté de produire un texte intelligible, davantage peut-être que le texte source, et une absence de surdétermination de la traduction, sur laquelle ne se fonde pas de système d'interprétation spécifique. Au cours

[1969] « Rien n'indique qui parle. Pourtant ce vers, parce qu'il contient l'aveu d'une ignorance et le récit d'une mésaventure ressemblant à un enlèvement, est généralement mis dans la bouche de la fiancée. », dans *Le Cantique des cantiques : J'ai descendu dans mon jardin*, présenté dans son texte hébreu par Paul Dehem avec le concours de Malka Kenigsberg, Paris, L'Harmattan, 2004.

[1970] « Puis de façon inattendue, le verset 12 nous introduit dans un autre tableau : « Je ne sais, mais mon désir m'a rendue semblable aux chars de mon noble peuple » Ici, différentes traductions apportent un éclairage très important sur ce passage. Dans la version Synodale, nous lisons : « Je me suis laissée entraîner imprudemment au milieu des chars ». Le cortège royal de Salomon, le palanquin et toute sa suite, les soldats sont passés sur le chemin où se trouvait la Sulamithe. Et ce cortège l'a fortement impressionnée. Dans une autre traduction, elle dit : « Je ne sais pas comment je me suis trouvée poussée par mon désir au milieu de ce cortège » Elle était dans la vigne et elle se retrouve dans le cortège royal. Nous comprenons par cet exemple que dans ce monde, les séductions et les attraits ne sont jamais bien loin. », dans *Le Cantique des Cantiques, série d'études*. Citations de versets bibliques provenant des versions synodale et L. Segond. Revin, MDG Éditions, 1996.

du XIX[e] siècle apparaissent des tendances traductives qui étaient absentes des premières traductions du Cantique en langue vernaculaire. Les deux points que suggère déjà cette brève confrontation des traductions les plus diverses du verset 6,12 du Cantique des cantiques, sont les suivants :

Plus le texte source est obscur, et plus les différences d'une traduction à l'autre seront marquées, notamment parce que le caractère inintelligible du texte peut mener à l'affirmation d'un intraduisible, ou au contraire à une traduction clarifiante qui en lissera les aspérités.

Plus le texte source est obscur, et plus il est tentant pour le traducteur de faire du passage problématique une clé d'interprétation de l'ensemble de l'œuvre. Résolvant ainsi le premier la difficulté (par l'étude philologique, l'analyse grammaticale, le recours à la cabbale…), il mettrait alors au jour un sens du texte qui aurait échappé à tous ses traducteurs et interprètes différents. Est alors mise en évidence, outre le projet de traduction, la tentation herméneutique inhérente à la traduction.

V- Ct 7,3 : « ton nombril est une coupe ronde ». Traitement des métaphores et des images sexuelles

Si le verset 6,12 donnait lieu à des traductions extrêmement variées, il n'en va pas de même du verset 7,3, que nous analyserons maintenant. Le sens de ce verset ne semble pas poser de graves problèmes. Si nous avons cependant choisi de l'inclure parmi les études de cas, c'est en partie parce que sa compréhension, d'un point de vue linguistique, ne semble pas particulièrement difficile, et parce que ce verset n'engage pas de cristallisations exégétiques particulières. La confrontation de ses traductions permet ainsi de faire apparaître la façon dont la traduction française peut varier, en l'absence d'enjeux herméneutiques spécifiques. Ce verset n'est pas pour autant dénué d'intérêts traductologiques, qui tiennent selon nous à la prise en compte des métaphores, et à l'évocation des parties du corps. L'étude de ses traductions reposera donc en partie sur les analyses que nous avons développées au chapitre précédent au sujet de la traduction des images et métaphores, et de la prise en compte de l'érotisme.

1- Ct 7,3 dans les textes sources

Le texte hébreu de Ct 7,3 est le suivant :

שררך אגן הסהר אל יחסר המזג
בטנך ערמת חטים סוגה בשושנים
[šor^{E}rēk̲ ’agan hassahar ’al-yeḥ^{E}sar hammāzeḡ [biṭ^{E}nēk̲ ‘^{a}rēmat ḥiṭṭim sūḡāh bašōšannim]

Les versions anciennes le traduisent ainsi :

ὀμφαλός σου κρατὴρ τορευτὸς μὴ ὑστερούμενος κρᾶμα· κοιλία σου θιμωνιὰ σίτου πεφραγμένη ἐν κρίνοις
umbilicus tuus crater tornatilis numquam indigens poculis venter tuus sicut acervus tritici vallatus liliis

Pour les versions anciennes, l'identification des parties du corps évoquées ne semble pas poser problème. שררך [šor^{E}rēk̲] est compris comme désignant le nombril de l'interlocutrice (ὀμφαλός σου pour les Septante, *umbilicus tuus* pour la Vulgate), et בטנך

[biṭᴱnēk̲] son ventre (κοιλία σου et *venter tuus* dans les versions anciennes)[1971]. Pour ce qui est des images, on note une légère divergence dans les versions du point de vue de la structure des métaphores : si les Septante, comme l'hébreu, expriment le rapprochement du comparant et du comparé par le biais de la métaphore, la Vulgate dans la deuxième moitié introduit avec *sicut* un terme de comparaison absent de l'hébreu[1972]. Pour le reste, les versions concordent entre elles, et donnent de l'hébreu une lecture qui est compatible avec le texte massorétique. Le nombril est comparé à une « coupe où le vin ne manque pas » (BJ) et le ventre à « un monceau de froment, de lis environné ». Quelques soient les variantes lexicales, l'étendue polysémique des termes employés dans chacune des langues sources, les versions s'accordent sur ce point, et on a donc une chaîne de comparaisons que l'on pourrait schématiser ainsi :

[nombril ➔ réceptacle + rondeur / liquide en abondance]
[ventre ➔ tas de blé / entouré de fleurs][1973]

2- La traduction des métaphores : de la variation au calque

Nous avons vu dans le chapitre précédent comment la traduction des images et des métaphores du Cantique est un des points les plus problématiques du Cantique. L'étude des traductions françaises de Ct 7,3 est l'occasion de développer un cas pratique et l'illustrer les tendances évoquées précédemment, puisque Ct 7,3 opère deux rapprochements, l'un du nombril avec un réceptacle empli de liquide, l'autre du ventre avec un tas de blé entouré de lis. Dans un premier temps, nous nous concentrerons sur la façon dont les traducteurs font appels aux structures linguistiques françaises pour exprimer la comparaison ou la métaphore. Nous détaillerons les solutions adoptées dans l'ordre où historiquement elles apparaissent et s'imposent au sein de notre corpus, et non dans l'ordre d'une gradation linguistique qui partirait de la solution la plus littérale, pour aboutir aux diverses solutions de variation.

a- Introduction de termes de comparaison

Le premier phénomène observé est celui de l'introduction dans la traduction française de termes de comparaison – en l'occurrence de la conjonction « comme ». Cela a pour conséquence la transformation des métaphores des textes sources en comparaisons, et concerne à la fois les traductions effectuées sur l'hébreu et sur la Vulgate (dans ce dernier cas, puisque le texte de la Vulgate comporte une métaphore et une comparaison, l'ajout du mot « comme » permet également une harmonisation du verset). Le mot « comme » est introduit en 7,3 dans les traductions suivantes :

[1971] Les versions anciennes s'accordent ainsi avec les dictionnaires, qui proposent également pour שרר [šorēr] « Nabel » (Gesenius), « navel string » (BDB), « nombril » et pour בטן [beṭen] « venter, uterus » (Münster, Buxtorf), « Leib, Bauch » (Gesenius), « belly, body, womb » (BDB). Le dictionnaire de Bailly donne comme premier sens de κοιλία : « cavité du ventre, d'où, ventre ». Le mot « ventre », comme les mots employés en hébreu, grec et latin, peut désigner à la fois la partie externe de l'anatomie qui s'étend de la poitrine aux jambes, avec en son centre le nombril, mais il peut aussi par métonymie désigner ce que Mandelkern nomme pudiquement l'*intima pars* féminine.

[1972] Ce n'est pourtant pas dans les habitudes de Jérôme que de ne pas reproduire la structure du texte source.

[1973] Pour ce qui est de l'identification de la fleur en question, se reporter à l'analyse de Ct 2,1 : le mot hébreu est en effet le même (ici au pluriel et précédé d'une préposition directionnelle : בשושנים [bašōšannim]) que celui qui intervient dans la deuxième partie de Ct 2,1, où il était à l'état construit singulier : שושנת [šōšannat]. Les versions assurent la concordance des deux versets et mettent respectivement ἐν κρίνοις et *liliis*.

[1], [3], [4], [5], [7], [9], [11], [12], [14], [15], [20], [24], [26], [27], [30], [31], [34], [37], [38], [39], [40], [42], [43], [47], [48], [49], [51], [52], [53], [54], [59], [60], [61], [63], [66], [79], [86], [90], [92], [93], [118], [152], [205], [209]

Une première remarque : les traductions concernées ne font pas apparaître de différences de la part des traducteurs catholiques, protestants et juifs dans la prise en compte des métaphores. L'orientation confessionnelle n'est ici en rien un facteur déterminant – alors qu'elle peut l'être pour d'autres points de traduction, tels les appellatifs ou les mots référant à la végétation, comme le mot בשושנים [bašōšannim]/ *lilium* qui refait son apparition à la fin de ce verset.

La répartition historique de ces traductions est tout à fait particulière. Elles sont en effet extrêmement majoritaires dans les trois premiers siècles couverts par notre corpus. Jusque vers la moitié du XIX^e^ siècle approximativement, il semble impossible à la quasi totalité des traducteurs de reproduire les métaphores des textes sources. Notons bien que la plupart des traductions énumérées dans la liste ci-dessus (qui comprend la Bible d'Olivétan et ses révisions genevoises, la Bible de Lefèvre d'Etaples, la Bible de Port-Royal, celle de Charles Le Cène…) ne sont en aucun cas des paraphrases du Cantique. Cela signifie que, jusqu'au milieu du XIX^e^ siècle, la plupart des traducteurs attachés au respect des Écritures, travaillant dans une optique de communication aux lecteurs francophones du texte biblique dans son intégrité, ont estimé que l'ajout des termes de comparaison ne dépassait aucunement les bornes de la traduction, et que c'était mal traduire que de ne pas les ajouter. On peut imaginer que la raison en soit l'irrecevabilité à leurs yeux d'un texte français comportant les métaphores des textes sources, mais ce serait alors supposer l'irrecevabilité en l'état du texte biblique. Les traducteurs ont sans doute estimé qu'à une métaphore dans le génie hébreu correspond une comparaison dans le génie français, et que la forme stylistique par laquelle l'image est inexprimée est inessentielle.

Dans deux cas, dans les traductions de Cahen [64] et de Taoussi [132], le mot « comme » figure entre parenthèses, si bien que son statut d'ajout par rapport aux originaux est exhibé par le traducteur, qui estimerait par ailleurs intenable la traduction du texte sans ces ajouts.

On observe au XIX^e^ siècle un moment de cohabitation entre les traductions ajoutant les termes de comparaison (neuf à cette époque) et celles reproduisant les structures du texte source (treize à cette époque, concentrées dans la deuxième moitié du siècle).

Les ajouts de la conjonction « comme » tendent à disparaître au XX^e^ siècle, puisque nous ne relevons plus que trois traductions (Rabbinat[1974] [118], Tamisier et Amiot [152], Aufrère [205]) qui y recourent. Cela semble dénoter un changement dans la définition de la traduction, à moins qu'il ne s'agisse plutôt d'un changement des présupposés et des représentations linguistiques des traducteurs. D'une part, l'ajout de termes de comparaison est perçu comme un véritable ajout, et donc proscrit. D'autre part, on peut sans doute estimer qu'au XX^e^ siècle apparaît un changement de représentation : les traducteurs estiment que les particularités stylistiques d'un texte donné dépassent les particularités linguistiques de la langue dans laquelle il est écrit. En d'autres termes, les traducteurs perçoivent la métaphore comme un trait de style à reproduire, et non comme un trait de langue à adapter aux exigences du génie de la langue française.

[1974] Mais il s'agit en fait d'une réédition de la traduction de Wogue, non d'une nouvelle traduction : en ce sens, la traduction du Cantique dans la Bible éditée par Zadoc Kahn reste une traduction du XIX^e^ siècle.

b- conservation des structures des textes sources

À l'opposé en apparence des traductions introduisant dans le texte français les marques de la comparaison, on trouve les traductions qui laissent aux métaphores des textes sources leur statut de métaphore dans le texte français, et qui ce faisant reproduisent dans une certaine mesure les structures du texte de départ.

C'est le cas d'une part dans un certain nombre de traductions de la Vulgate. Dans ce cas, on trouve dans la première partie du verset une métaphore, et dans la seconde partie une comparaison, ainsi dans la Bible de Corbin[1975] : « Ton nombril est une coupe ronde, n'ayant jamais de manque de breuvages. Ton ventre est comme un monceau de froment, entouré de lis ». Il s'agit des traductions suivantes :

[23], [25], [41], [95], [106], [114], [115], [117], [121], [126], [129], [144], [165], [175], [218]

Quinze traductions sont ici concernées, soit une minorité des traductions effectuées sur la Vulgate. On perçoit au passage de nouveau comment la question de la traduction des images et métaphores transcende à la fois la répartition des textes sources ainsi que l'orientation confessionnelle des traductions concernées : on ne peut pas dire que le choix du texte source détermine le respect des métaphores ou leur transformation en comparaisons. En Ct 7,3, il ne semble ainsi pas y avoir d'enjeu exégétique et confessionnel qui pousse les traducteurs à reproduire scrupuleusement les structures du texte de la Vulgate afin d'en manifester les différences avec l'hébreu. Le calque de la Vulgate semble ainsi intervenir à des degrés divers selon l'importance du verset traduit : en Ct 1,2 et en Ct 2,1, les différences de la Vulgate sont maintenues avec plus de régularité.

Parmi les traductions fondées sur l'hébreu, un nombre important reproduisent en français les deux métaphores à l'œuvre dans le texte source. Il s'agit des cent deux traductions suivantes :

[8], [35], [72], [73], [78], [80], [89], [100], [101], [105], [107], [109], [111], [112], [113], [123], [124], [125], [127], [128], [130], [131], [133], [134], [135], [139], [140], [141], [146], [147], [148], [149], [150], [153], [156], [157], [158], [**159**], [**160**], [161], [163], [164], [168], [169], [170], [**171**], [173], [174], [176], [**177**], [178], [179], [180], [181], [**182**], [183], [184], [185], [186], [187], [188], [191], [193], [**194**], [**196**], [**197**], [**198**], [**200**], [201], [202], [203], [204], [206], [207], [210], [211], [212], [213], [**214**], [215], [216], [**217**], [221], [222], [223], [224], [225], [**226**], [228], [**229**], [230], [231], [233], [**234**], [**235**], [236], [**237**], [**239**], [242], [**244**], [**245**], [248]

La répartition dans le temps de ces traductions semble inversement proportionnelle à celle des traductions introduisant dans le texte français les termes de comparaison. On ne compte que deux cas de traductions reproduisant en français les métaphores du texte hébreu avant 1843. Il s'agit pour le premier cas de la traduction de Castellion[1976] (1555, [8]), qui se singularise ainsi une nouvelle fois au sein de notre corpus. Il faut également mentionner la traduction attribuée à Bourdaille, effectuée sur le latin, mais avec les différences des LXX et

[1975] Jacques Corbin, *La Saincte Bible, Nouvelle Traduction tres-elegante, tres-literale et tres-conforme à la Vulgaire du Pape Sixte V. […],* Paris, Chez Jean Guignard le pere, 1643. [23]

[1976] « Tõ nõbril êt vn gobelet fait au tour, qui n'êt pas sans liqueur; tõ ventre êt vn monceau de froment, enuitonné de roses », dans *La Bible nouvellement translatée, avec la suite de l'histoire depuis le tems d'Esdras iusqu'aux Maccabées: depuis les Maccabées jusqu'a Christ […]*, Bâle, pour Jehan Hervage, 1555. [8]

du TM, et qui semble ici corriger la Vulgate, en enlevant du texte un terme de comparaison qui n'est ni dans le TM ni dans les LXX[1977].

Ce n'est qu'à partir de la fin de la première moitié du XIX^e^ siècle qu'apparaissent les traductions reproduisant les métaphores de l'hébreu. Relativement rapidement, ce mode de traduction s'impose, et il devient au XX^e^ siècle extrêmement majoritaire.

Le cas de la traduction de Ct 7,3, étudiée dans la perspective du travail sur les métaphores du texte hébreu, révèle un phénomène que nous avons caractérisé en plusieurs autres occasions[1978] : à partir de la fin du XIX^e^ siècle et au cours du XX^e^ siècle, on assiste à un changement dans les possibilités stylistiques dont disposent les traducteurs, changement qui repose sans doute en bonne part sur une mutation des présupposés linguistiques. L'apparition presque soudaine dans notre corpus de traductions reproduisant les structures de l'hébreu dénote à notre sens les phénomènes suivants :

- Le fait que le texte hébreu comporte deux métaphores n'est plus perçu comme relevant du génie de la langue hébraïque, mais comme un trait stylistique propre au texte, et à prendre en compte.

- Le rapport à la traduction littérale évolue. La reproduction des structures syntaxiques de l'hébreu est possible dans une certaine mesure ; elle ne signifie pas pour autant que les traducteurs ne jouent pas sur le lexique ; ce rapport littéral à la structure du verset hébreu n'étant pas le nécessaire corrélat d'une versions scolaire au dictionnaire.

- Le jeu sur la ponctuation et la mise en page du texte français se développe afin de faire apparaître les systèmes de parallèles qui structurent le texte hébreu : parallèle entre les deux parties du verset ; parallèles entre comparant et comparé.

Il faut ajouter un facteur à la descriptions des traductions reproduisant les métaphores présentes dans le texte hébreu. Dans ce relevé, nous faisons apparaître en caractères gras les traductions qui reproduisent les structures syntaxiques de l'hébreu. Or le texte hébreu ne comporte pas de verbe conjugué. Toutes les autres traductions expriment en effet la métaphore en français en introduisant dans le texte français un verbe d'état – en l'occurrence le verbe « être » au présent de l'indicatif – qui font des comparants, grammaticalement, les attributs des comparés. Ces traductions introduisant le verbe être (par exemple, chez Renan, « Ton sein est une coupe ronde, pleine d'un vin aromatisé ; ton corps est un monceau de froment entouré de lis »[1979]. Ces traductions effectuent pour ainsi dire un calque stylistique (métaphore pour métaphore), mais pas un calque syntaxique complet (l'absence de verbe conjugué dans le texte source fait place à un verbe d'état estimé nécessaire en français). Une minorité de traductions cependant traduit Ct 7,3 (et les versets semblables) par une phrase nominale, dans laquelle le comparant figure en apposition au comparé. Ces traductions apparaissent plus tard dans la période – la première est due à Chouraqui, en 1953[1980].

[1977] On lit ainsi dans la traduction attribuée à Bourdaille : « Vostre nombril est une coupe ronde qui ne manque jamais de breuvage : vostre ventre est un tas de bled environné de lis », dans *Explication du Cantique des cantiques, tirée des Saints Péres & des Autheurs Ecclésiastiques, par D. M B. S.*, Paris, chez Guillaume Desprez, 1689. [35]

[1978] Cette mutation s'illustre par ailleurs par l'introduction de la ligne, que nous avons rapprochée du vers libre ; par l'apparition de transcriptions phonétiques pour rendre les noms propres ; par la diversification des appellatifs…

[1979] Ernest Renan, *Le Cantique des Cantiques*, traduit de l'hébreu avec une étude sur le plan, l'âge et le caractère du poème. Paris, Michel-Lévy frères, 1860. [80]

[1980] La première traduction à opter pour cette solution est la première traduction de Chouraqui en 1953 (*Le Cantique des cantiques*, Desclée de Brouwer, Paris, 1953. [159]). On y lit : « Ton giron, une coupe de rondeur où liqueur ne tarit ; ton ventre une meule de froment environnée de roses ». C'est par l'apposition, et non par l'usage d'un attribut suivant un verbe d'état, que Chouraqui reproduit l'hébreu, qui de fait n'a pas besoin d'un verbe conjugué afin d'exprimer l'égalité. Chouraqui ne maintient pas systématiquement ce système dans ses traductions ultérieures ; seule celle de 1975 se présente sous la même forme d'un point de vue syntaxique.

Relativement rares dans un premier temps, elles connaissent un premier pic autour de 1980, et un second au début des années 2000[1981]. Les traducteurs optant pour cette solution sont très divers. On compte parmi eux Meschonnic (1970, [177]), le jésuite Arminjon (1983 [196]), le traducteur anonyme de la Bible Médiaspaul (2000, [229]), le philologue du CNRS Jacques Cazeaux (2008, [245]). Ce qu'ils ont en commun n'est ni la confession, ni même le style de leurs traductions, mais pourrait être caractérisé comme une forme d'inventivité dans le travail sur la littéralité de la traduction, notamment grâce à l'exploitation des possibilités du vers libre[1982].

c- Variations

L'introduction de la conjonction « comme » n'est pas la seule alternative au calque syntaxique des textes sources. Notre corpus comprend ainsi un certain nombre de traductions de Ct 7,3 qui usent de solutions non systématiques afin de rendre les images du verset. Certaines introduisent non pas la conjonction « comme », mais des verbes de comparaison qui ont une fonction identique : celle d'expliciter le rapport de comparaison, plutôt que de jouer de la métaphore. On en trouve des exemples dans les traductions suivantes :

[13], [18], [22], [44], [56], [67], [68], [74], [120], [250]

C'est souvent le verbe « ressembler » qui est utilisé. Ainsi dans les « Eclogues sacrées » de Belleau, qui débordent le cadre de la traduction simple et relèvent en bonne part de la paraphrase, mais dans lesquelles on reconnaît tout de même une prise en compte intégrale du texte source, qui s'accompagne en Ct 7,3 d'une systématisation de la traduction des comparaisons :

> Ton nombril delicat, qui sert comme d'un centre
> Sur un arc arrondi, marque de ce beau ventre,
> Resemble à la rondeur d'une vase fait au tour,
> Touiours plein de parfum & de fleurs à l'entour.
> Ton ventre potelé, douillet, grasset, resemble
> Au monceau de fourment en rondeur mis ensemble,
> Remparé tout autour de beaux Lis blanchissans,
> Qui couronnent ce rond haussé entre deux flancs[1983].

Mais l'introduction de verbes de comparaison n'est pas l'apanage des paraphrases versifiées, puisqu'on lit chez l'Abbé Briand :

> L'agrafe d'or de votre ceinture est semblable à une coupe arrondie, pleine de vin !
> Votre cœur a la blancheur de la neige et du lis[1984].

[1981] Deuxième pic dû en bonne part aux trois traductions auxquelles collabore Michel Berder.

[1982] À l'exception de la traduction de Manuela Wyler (1994, [214]), ces traductions sont en effet disposées en lignes/vers libres.

[1983] Remy Belleau, *Les Amours et nouveaux eschanges des pierres precieuses: vertus & proprietez d'icelles. Discours de la vanité, pris de l'Ecclesiaste. Eclogues sacrees, prises du cantique des Cantiques*, Paris, par Mamert Patisson, 1576. [13]. Les paraphrases du Cantique ont fréquemment recours aux verbes de comparaison. Sont également concernées les paraphrases de M. de la Terrasse (1617, [18]), de Hersent (1635, [22]), de M. de la Bonnodière (1708, [44])

[1984] Abbé Briand, *L'Hymne de la dilection ou considérations sur le cantique des cantiques, adaptées à la sainte eucharistie*, La Rochelle, chez Frédéric Boutet, , 1848. [74]

Cependant, chez l'Abbé Briand, il semble tout de même que le développement des métaphores par l'usage des locutions verbales « est semblable » et « a la blancheur de » fait partie des outils de mise à distance de la métaphore originelle, de même que le nombril et le ventre disparaissent sous le vêtement (la ceinture) et la métonymie (le ventre fait place au cœur, plus moral).

N'ont pas été recensées dans les traductions énumérées ci-dessus celles qui n'adoptent pas une solution systématique à l'échelle du verset. Or un certain nombre d'entre elles font preuve d'une forme de variation dans la façon de traduire les deux métaphores du texte hébreu, ou la métaphore et la comparaison de la Vulgate. Les traductions suivantes sont concernées :

[17], [21], [28], [29], [55], [62], [71], [75], [76], [84], [88], [94], [96], [102], [119], [122], [136], [195], [246], [249]

Les traductions concernées sont réparties dans le temps de façon relativement inégale (aucune occurrence au XVI^e^ siècle, proportionnellement assez peu d'exemples au XX^e^ siècle). Les traductions concernées sont majoritairement comprises dans des éditions séparées du Cantique, et plutôt écrites par des catholiques, encore qu'on trouve dans la liste la Bible de Beauvillier de Saint Aignan (1745, [55]), et les traductions des protestants Théodore Paul (1863, [88]) et Alfred Kuen (1983, [195]). En voici quelques exemples :

> **Bible de Genoude (1813-1824, [62])** : L'agrafe de ta ceinture est semblable à une coupe arrondie pleine de vin. Ton sein est blanc comme la neige et comme le lys.
> **Alphonse Darnault (1849, [75])** : Ici une coupe ronde toujours pleine de parfums... ici ton beau ventre s'arrondit en un globe éclatant de blancheur, qui rappelle un monceau de grains de froment entouré de lis.
> **Alfred Kuen (1983, [195])** :Ta taille est comme une urne
> Arrondie et remplie
> De vin aromatique.
> Ton corps est une meule
> De blé parée de lis

Les traductions de Kuen et de Genoude ont en commun un trait que l'on retrouve dans plusieurs de ces prises en compte non systématique de la structure du texte source : dans la première partie du verset, la conjonction « comme » est introduite, et dans la seconde, la métaphore est conservée, soit que les traducteurs aient répugné à la répétition, soient qu'ils aient estimé que l'insertion d'une seule comparaison suffisait à rendre explicite le fait qu'il ne s'agit pas dans la série d'image qui commence en Ct 7,3 de relations d'équivalence réelle, mais de rapprochements relevant de la comparaison, implicite dès le deuxième membre de Ct 7,3.

Dans l'ensemble, les traductions n'optant pas pour un système reproduisant la structure des textes sources se caractérisent par une esthétique de la variation, et semblent répugner à la répétition. Qu'elles soient rédigées en vers, en forme-verset, en lignes, elles semblent avoir en commun la volonté de produire un texte français qui possède une valeur littéraire propre, et qui évite la lourdeur d'une version scolaire calquée sur le texte de départ, y

compris si le texte de départ fonctionne selon un système linguistique et stylistique opposé au principe de variation. Ces traductions restent minoritaires[1985].

3- Ceci n'est pas un nombril : du voile au dévoilement.

Le deuxième point de traduction auquel nous nous intéresserons, dans la confrontation des traductions de Ct 7,3, est le choix du lexique adopté pour désigner les parties du corps. Il nous paraît en effet révélateur de la relative stabilité des traductions de ce verset, tout en donnant l'exemple, dans le cas des traductions optant pour des solutions nouvelles, des mécanismes d'atténuation ou de surtraduction relevant de la prise en compte de l'érotisme du texte.

a- Ct 7,3, un exemple de verset aux traductions relativement stables du point de vue lexical

Par rapport aux autres versets analysés dans cette dernière partie de notre étude, les traductions du verset 7,3 révèlent une importante stabilité dans le choix du lexique employé. Si l'on considère en effet les mots correspondants en français aux termes שרר [šorᴱrēk̲] / *umbilicus* et בטנ [biṭᴱnēk̲] / *venter*, on note une récurrence très importante des termes français « nombril » et « ventre ». Cette association de termes est présente dans les traductions suivantes :

[1], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [12], [13], [14], [15], [17], [20], [21], [22], [23], [24], [26], [27], [30], [31], [34], [35], [37], [37'], [37''], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [48], [49], [51], [52], [53], [54], [55], [56], [59], [60], [61], [63], [64], [65], [66], [72], [86], [87], [87'], [87''], [88], [96], [101], [102], [107], [115], [124'], [125], [126], [127], [129], [130], [132], [140], [146], [147], [148], [150], [152], [156], [157], [158], [161], [164], [165], [168], [169], [171], [172], [174], [175], [176], [177], [179], [180], [181], [182], [183], [185], [196], [188], [193], [194], [196], [202], [204], [209], [210], [212], [213], [215], [216], [217], [218], [221], [223], [224], [225], [226], [229], [230], [231], [232], [234], [235], [237], [239], [244], [245], [246], [248], [249]

L'association des termes « nombril » et « ventre » est récurrente (cent vingt-cinq traductions relevées) au point qu'on peut véritablement parler ici d'une tradition de traduction. Les traducteurs qui optent pour ces termes sont de toutes confessions (voire n'appartiennent à aucune), et traduisent aussi bien depuis l'hébreu que depuis le latin de la Vulgate. Ces termes sont utilisés en Ct 7,3 à toute époque, mais on note néanmoins une évolution de leur part au sein du corpus. Hégémoniques dans les trois premiers siècles de la période étudiée, ils encaissent un net recul au XIX^e^ siècle du fait de la multiplication des traductions alternatives ; leur part grandit à nouveau dans la deuxième moitié du XX^e^ siècle.

On constate également que les termes « nombril » et « ventre » sont fréquemment employés dans les paraphrases mystiques. C'est là une illustration de la façon dont la paraphrase est en bonne part dépendante de la traduction, et fonctionne comme un enrichissement textuel de la traduction ; l'insertions d'éléments allogènes ne remplace pas les éléments de traduction. Dans certains cas, il nous paraît même manifeste que les paraphrastes

[1985] Singulièrement, les paraphrases que nous avons incluses dans notre corpus n'en font pas partie, et témoignent plutôt d'une variation lexicale à l'intérieur d'un cadre syntaxique similaire à celui du texte de départ.

ont délibérément travaillé à partir d'une traduction sinon littérale, du moins traditionnelle dans le choix du lexique, afin de rendre perceptible l'attachement de la paraphrase au texte source[1986].

On trouve par ailleurs « nombril », traduisant שׁרר [šorᴱrēḵ] / *umbilicus*, en association avec à d'autres termes que « ventre » pour traduire בטנ [biṭᴱnēḵ] / *venter*. On lit alors : « giron » ([18]) ; « poitrine » ([92]) ; « sein » ([95], [106], [109], [114], [117], [132]) ; « corps » ([144], [211]), « chair » ([149], [207]), « abdomen » ; ([184]). Par ailleurs, on trouve le terme « ombilic », calque lexical du latin, dans quelques versions, associé à « ventre » ([139], [141], [198]), à « abdomen » ([153]), et à « corps » ([197]). Le mot « ombilic » s'écarte de la tradition de traduction par « nombril », mais désigne le même référent.

Quant au terme « ventre » pour traduire בטנ [biṭᴱnēḵ] / *venter*, il est fréquemment employé associé à d'autres termes que « nombril » : « bossettes de ta ceinture » ([76]), « ceinture » ([77]), « giron » ([111], [131], [159], [160], [200], [214]), « sein(s) » ([93], [124], [133], [135]), « gorge » ([134]), « vulve » ([105]), « le bas de ton ventre » ([191], [236]), « ta féminité » ([228]), « bassin » ([233]), « mont de Vénus » ([242]).

On constate dans ces emplois des termes « nombril » et « ventre » qu'ils continuent à être utilisés en associations avec des termes aux connotations diverses. Le terme « ventre » notamment coexiste avec des solutions qui sous-traduisent (« ceinture », « sein » dans le sens

---

[1986] En voici deux exemples. L'ouvrage anonyme paru chez Hilaire Foucault en 1690 (*Le Cantique des cantiques de Salomon, traduit en françois, avec une Paraphrase selon le sens littéral, faite sur les Versions du Texte Hébreu, du Grec des Septante, & du Latin de la Vulgate ; et une autre selon le sens historique de Jesus-Christ & de l'Eglise. A quoi on a joint une explication selon le sens Literal & Historique, et une autre selon le sens spirituel*, Paris, chez Hilaire Foucault, rue Saint Jacques, 1690. [37]) contient, comme son titre l'indique, une traduction et deux paraphrases. Le cas de Ct 7,3 nous permet de mesurer la dépendance des deux paraphrases vis-à-vis de la traduction initiale, dans la mesure où, quelques soient la nature des éléments allogènes, elles reprennent la majorité des choix terminologiques de la traduction. On lit ainsi dans la traduction : « Votre nombril est comme un bassin rond de fontaine, où la boisson ne manque point. Vôtre ventre est comme un monceau de froment environné de lis » et dans les deux paraphrases, qui sont identiques en Ct 7,3, « Vôtre nombril est au milieu de votre ventre, comme un bassin rond de fontaine, au milieu d'un jardin, toujours plein d'une boisson bien préparée. Vôtre ventre est comme un monceau de froment dans un champ, ou dans une aire, environné de lis, qui lui servent le clôture ». Le texte de la traduction est intégralement repris, et la paraphrase se contente de l'enrichir.

Le cas des trois paraphrases selon les sens tropologique, allégorique et anagogique de Le Blanc d'Ambonne (*Les sens du Cantique des Cantiques (La Vierge, l'Eglise, l'âme). Essai d'exégèse symbolique. Réfutation du système d'interprétation rationaliste de ce livre*, Beaune, Ed. Batault-Morot, 1863. [87]) illustre de façon diverse le rapport de la paraphrase à la traduction. La mention des termes « nombril » et « ventre » n'est présente que dans les deux premières paraphrases. Voici les extraits concernés.

Dans la paraphrase selon le sens tropologique, on lit : « Les enseignements que vous transmettiez à leur faiblesse constituaient une plénitude accomplie qu'accompagnait toujours la prudence. Car vous avez en vous toute la doctrine pou laquelle combattent les saints.

Note : Notre nombril moyen de nourrir spirituellement ceux qui ne sont pas encore nés, - est une coupe, plénitude – ronde sans défaut, - intarissable, ou, selon l'hébreu, tempérée. – Votre ventre, ce qui reçoit la nourriture spirituelle – est comme un monceau de blé, doctrine excellente – défendu par les lis, les saints ».

Dans la paraphrase selon le sens allégorique : « La doctrine de vos catéchumènes est une plénitude parfaite et intarissable de vérités ; votre peuple est une multitude nourrie de l'excellente doctrine que défendent les saints.

Note : Votre nombril, le moyen qui nourrit spirituellement en vous ceux qui ne sont pas encore régénérés ; la doctrine de vos catéchumènes, - est une coupe, une plénitude – arrondie, sans défaut, - qui ne manque jamais de liqueurs, de nourriture délicieuse de l'âme. – Votre ventre, qui reçoit la nourriture spirituelle, - est comme un monceau, une quantité, une multitude – de blé, de cette nourriture spirituelle par excellence, - environné de lis, protégée par les vertus, par les saints. »

Dans les deux cas, le texte traduit est redistribué, dans les notes, et enrichi des éléments venant illustrer le rapport entre la lettre du texte et son interprétation tropologique ou allégorique. D'une paraphrase à l'autre, on note néanmoins la permanence de la traduction, et notamment du lexique ; la traduction qui émerge témoigne d'une lecture scrupuleuse de la Vulgate.

classique du terme) ou surtraduisent (« vulve », « mont de Vénus ») שררך [šorᴱrēk̲] / *umbilicus*. Cela semble indiquer qu'en soi, le terme « ventre » est suffisamment neutre, ou du moins suffisamment polysémique, pour être employé dans une traduction projetant sur le texte un voile de chasteté, aussi bien que sur celles dévoilant la nudité féminine qu'elles entrevoient dans le texte. Notons également que les traducteurs optant pour le mot « nombril » ont parfois des compréhensions très divergentes de ce que représente le nombril évoqué. Qu'ils insistent sur la chasteté du verset[1987], ou qu'ils voient dans le nombril empli de liquide une figure du sexe féminin, ils traduisent néanmoins « nombril », dans la mesure où le texte source le suggère, et où ils laissent au lecteur – éventuellement orienté par des notes de bas de page – le soin de comprendre de quoi le nombril est le nom.

b- Limites de la stabilité : atténuation

Si une majorité des traductions du Cantique des cantiques traduisent שררך [šorᴱrēk̲] / *umbilicus* par « nombril », et בטנך [biṭᴱnēk̲] / *venter* par « ventre », le plus souvent en associant les deux termes, on note toutefois l'existence de solutions alternatives, qui tendent à l'atténuation ou à l'explicitation des référents évoqués dans les textes sources. Cela montre comment l'existence d'une stabilité importante dans les termes, comment la formation d'une sorte de tradition de traduction, n'est pas pour autant constitutive d'une loi de traduction ; de ce fait même, l'existence de choix alternatifs n'en est que plus significative.

Historiquement, la première direction que prennent ces choix alternatifs est celle du choix d'un vocabulaire qui ne résulte pas dans la désignation de parties du corps qui ne sont visibles que si le corps est dénudé. L'effet, pour le lecteur, est que la traduction n'évoque plus la nudité, et que la chasteté du texte est ainsi préservée.

Un seul traducteur refuse purement et simplement de traduire Ct 7,3 : il s'agit de l'anonyme publiant chez Benoît Bailly (1689, [36]), chez qui le verset se présente ainsi : « Vostre ********** Vos ********** », des lignes de points venant figurer les images intraduisibles, non pour des raisons linguistiques, mais pour des raisons morales[1988].

La plupart des traducteurs gênés par l'évocation de la nudité en Ct 7,3 traduisent pourtant. Les termes rencontrés pour traduire שררך [šorᴱrēk̲] / *umbilicus* et relevant selon nous de cette catégorie sont les suivants, mentionnés par ordre d'apparition dans le corpus : « Sein » ([47], [80], [89], [93], [100], [113], [123], [124], [133], [135], [163], [178]) ; « Agrafe de ta ceinture » ([62], [70], [112]), « Agrafe d'or de votre ceinture » ([74]), « Bossettes de ta ceinture » ([76]), « Ceinture » ([77]), « chaste flanc » ([67]), « taille » ([68],

[1987] Les notes de Vivier (*La Bible, Ancien et Nouveau Testament*, texte de la Vulgate avec traduction et commentaire, Paris, Féchoz et Cie, 1892-1893. [112]) sont éloquentes. Vivier écrit : « Ton nombril est une grande coupe faite au tour, où il ne manque jamais de liqueur. (Vulgate) Nunquam indigens poculis. Allusion à l'usage qui existait, en Orient, de se frotter le nombril de parfums et d'huile, dans l'intérêt de la santé (Drioux). Ajoutez à cette remarque toute conjecturale que, d'après certains commentateurs, il s'agit moins ici du nombril que du pubis. A ce compte, les impies auraient beau jeu. – Votre ventre est semblable à un monceau de froment environné de lis. Fécondité et virginité, telles sont les deux prérogatives signifiées par l'expression prophétique. Dans le sein virginal de Marie, comme dans un grenier d'abondance, fut formé et renfermé le froment divin, froment doré et odorant, froment inaltérable et inépuisable qui, de générations en générations, se change en moissons d'élus, destinées aux greniers éternels du père de famille. Plante cosmopolite, le blé se reproduit partout et toujours le même ; ni la variété des climats, ni la différence de culture, ne le font dégénérer ». Tout en récusant l'interprétation des « impies » qui voient dans le nombril la figure du « pubis », Vivier entérine *de facto* son existence.

[1988] Cette façon de remplacer le texte par une ligne de points peut du reste déchaîner l'imagination du lecteur, qui peut se figurer toutes sortes de choses en lieu et place des points.

[73], [78], [91], [195]), « giron » ([79], [111], [118], [131], [159], [160], [170], [200], [214]), « vous » ([90]), « contour de ton bassin » ([120]).

Trois termes reviennent fréquemment. Le mot « sein », employé au singulier, désigne plus que la poitrine (on aurait alors « les seins ») la face antérieure de la personne (un des sens du mot pour Littré est « l'espace renfermé entre les deux bras »), dont la connotation est d'autant moins érotique que le mot est très fréquemment employé dans un sens figuré. Le mot « ceinture » et les expressions faisant référence à la ceinture rhabillent l'instance féminine et évoquent son ventre sans que la référence à la nudité ne soit convoquée.

Le mot « giron » opère quant à lui un déplacement dans l'espace du corps, puisque, toujours selon Littré, le giron est « l'espace qui s'étend de la ceinture aux genoux d'une personne assise » ; il désigne ainsi l'entrejambe, sans pour autant que le terme soit érotiquement connoté ; il est lui aussi fréquemment utilisé au sens figuré, et au sens propre, sert souvent à l'évocation en des termes chastes de la fécondité féminine.

Historiquement, les emplois de ces termes, qui évitent ce nombril trop peu polysémique et trop explicitement lié à la perception d'un corps nu, sont les plus fréquentes au XIX^e^ siècle (traductions [62], [67], [68], [70], [73], [74], [76], [77], [78], [79], [80], [89], [91], [93], [100], [111], [113], [118]), avec une concentration toute particulière entre 1840 et 1860. Les traductions concernées ne sont pas propres aux ecclésiastiques catholiques, puisque le rabbin Lazare Wogue (1860, [79]) met « giron » ; Perret-Gentil (1847, [73]) suivi par les traducteurs de la Bible de Lausanne (1861, [78]) « taille ». La « ceinture » est en revanche exclusivement catholique, et c'est sans doute la leçon de Genoude (1813-1824, [62]) qu'auront retenu ses émules, moins fins philologues. Le XIX^e^ siècle apparaît ainsi comme un moment de tension entre traduction littérale et traduction chaste[1989]. Au XX^e^ siècle, des exemples de sous-traduction ou de déplacement existent, mais ils sont proportionnellement bien moins nombreux, et surtout, ils coexistent avec des traductions qui, au contraire, accentuent la charge érotique du verset.

c- Limites de la stabilité : explicitation

À l'opposé des traductions voilant le nombril évoqué en Ct 7,3 se situent les traductions comprenant שרך [šor^{E}rē$\underline{k}$] / *umbilicus* comme désignant le sexe de la femme ; le mot hébreu est alors interprété soit comme un terme polysémique, soit comme un expédient du rédacteur, faisant référence au nombril dans le texte, mais ayant dans l'idée une autre concavité féminine que celle qui est située sur l'abdomen. Les termes utilisés sont les suivants : vulve ([105], [203]) ; sexe ([173] ; « le bas de ton ventre » ([191], [236]), « le cœur de ton ventre » ([201]) ; « ta féminité » ([228]) ; « mont de Vénus » ([242]). Ces traductions sont bien plus rares que celles qui optaient pour une dissimulation de la nudité. Il faut dire aussi qu'en l'absence de sens attesté du mot שרך [šor^{E}rē$\underline{k}$] / *umbilicus* comme désignant le sexe féminin (sauf dans le dictionnaire Brown, Drivers, Briggs, qui met « navel string. Ct 7.3 ομφαλος σου ; now oft. interpreted as = *vulva* », mais qui ne fait ici que reprendre des traductions préexistantes), traduire שרך [šor^{E}rē$\underline{k}$] par « sexe » ou « vulve », sous-entendre par « ta féminité » ou par « le bas de ton ventre » qu'il s'agit du sexe féminin, cela signifie comprendre le nombril comme une figure du sexe. Par conséquent, cela implique de ne pas traduire le signifiant, mais rendre explicite dans la traduction ce qui dans le texte source était implicite, d'après l'interprétation du traducteur. Le traitement de la métaphore est alors

[1989] Nous évitons ici à dessein le terme de traduction « fidèle ». C'est sans doute par fidélité avec la réception chrétienne, allégorique, que les traducteurs ont couvert le nombril de la Sulamith ; la traduction fidèle, pour eux, ne pouvait être autre chose que chaste.

particulier, puisqu'on suppose qu'il est du devoir du traducteur de désambigüiser le texte de départ. Cela dit, sans doute ce n'est pas tant sur un postulat linguistique et traductologique que les traducteurs concernés s'appuient (qui pourrait consister en un *credo* cibliste par exemple), que sur une volonté de défendre l'érotisme du texte, contre les traductions qui l'atténuent délibérément, et plus quelque soit la place qu'ils accordent à la lecture allégorique du Cantique. De fait, alors qu'on pourrait s'attendre à ce que les traducteurs concernés soient tous les auteurs de traductions non-confessionnelles défendant une lecture profane du texte, à commencer par le premier, mais ce n'est pas le cas. Certes le premier d'entre eux, et qui devance d'un siècle les suivants, Ledrain (1885, [101]), estime que le Cantique est un ancien chant érotique. Mais Daniel Lys dans sa traduction séparée[1990] et dans la TOB[1991] traduit ainsi :

> Ton sexe est une coupe en demi-lune :
> que le cocktail n'y manque pas !
> Ton abdomen est un monceau de blé
> bordé de lis.

Lys ajoute la note suivante : « si le nombril est une coupe, elle n'est pas en croissant… bien sûr on pourrait avoir nombril comme une sorte d'euphémisme pour le pubis (giron) ». Lys démontre ici une approche du texte davantage orientée vers l'identification des référents visés implicitement que par la restitution du lexique du texte de départ ; en creux, il faut également percevoir l'idée que le lecteur ne serait pas capable de percevoir dans la figure du nombril l'image du sexe féminin. Quoi qu'il en soit, la parution d'une traduction certes non confessionnelle, mais œcuménique, paraissant dans un contexte religieux chrétien, n'aurait sans doute pas pu comporter ce type de déplacement du nombril au sexe avant le développement de courants exégétiques valorisant le désir sexuel au sein du couple[1992].

VI - Ct 8,6-7 – « l'amour est fort comme la mort » : traduction et lectures théologiques

Le verset 8,6 est l'un des plus connus du Cantique des cantiques. Il contient cette formule frappante, qui, comme l'a remarqué Henri Meschonnic[1993], résiste aux différences des traductions : « l'amour est fort comme la mort ». Nous étudierons néanmoins pour finir les traductions de Ct 8,6, auquel nous ajouterons le verset suivant, Ct 8,7. Leur traduction chez Segond est la suivante :

> Mets-moi comme un sceau sur ton cœur
> comme un sceau sur ton bras
> car l'Amour est fort comme la mort,
> la jalousie est inflexible comme le séjour des morts,
> ses ardeurs sont des ardeurs de feu,
> une flamme de l'éternel.
> Les grandes eaux ne peuvent éteindre l'amour

[1990] Daniel Lys, *Le Plus beau chant de la création. Commentaire du Cantique des cantiques*, Paris, Les éditions du cerf, 1968. [173]
[1991] *Traduction œcuménique de la Bible*, Paris, Alliance biblique universelle, 1976. [184]
[1992] Voir notamment Georges Casalis, Helmut Gollwitzer et Roland de Pury : *Un chant d'amour insolite : le Cantique des cantiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1984.
[1993] Henri Meschonnic écrit ainsi « dans *Le Chant des chants* (le « cantique des cantiques »), l'expression "l'amour est fort comme la mort", identique au texte, *ki'aza khamavet ahava*, identique dans toutes les traductions, même les plus mauvaises », *Poétique du traduire*, Lagrasse, Verdier, 1999, p. 128.

et les fleuves ne le submergeraient pas.

Ces versets, quand bien même les traductions qui en sont données concordent souvent, du moins pour la formule « l'amour est fort comme la mort », n'en concentrent pas moins plusieurs enjeux de traduction primordiaux, dont bon nombre sont liés à des questions exégétiques et théologiques. Nous les détaillerons successivement, en renvoyant progressivement aux problèmes posés par les textes sources.

1- Identification du locuteur

L'identification du locuteur en Ct 8,6-7 fait partie des enjeux de traduction du verset, essentiellement pour les traducteurs qui insèrent dans le texte français le nom des locuteurs. Si l'on se fonde sur le seul texte massorétique, il apparaît évident que locuteur est une locutrice, dans le prolongement du verset précédent[1994] : en effet d'après les suffixes possessifs, l'allocutaire est masculin. Le texte massorétique vocalise en effet la première partie du verset ainsi : שימני כחותם על לבך כחותם על זרועך [šimēni ḵaḥōtām ʻal-libeḵā kaḥōtām ʻal-zᴱroʻeḵā] ; le suffixe ך vocalisé [ḵā] implique que לבך [libeḵā], « ton cœur » et זרועך [zᴱroʻeḵā], « ton bras » appartiennent à un homme. Les Septante[1995] et la Vulgate[1996] ne comportent aucun indice grammatical qui permette de trancher, du fait de l'absence, en grec et en latin, de suffixes possessifs exprimant le genre du possesseur, et du fait que l'énonciation dans ce verset ne donne pas l'occasion (absence d'attributs ou de participes) de déterminer quel est le genre du locuteur. En revanche, la Peschitta, version syriaque du Cantique, corrige les suffixes possessifs, qu'elle met au féminin, si bien qu'on peut dans cette version supposer qu'il s'agit d'un locuteur masculin[1997].

C'est en partie en s'appuyant sur la Peschitta que certains traducteurs attribuent Ct 8,6-7, ainsi que Ct 8,5 qui précède, à l'instance masculine, mais le recours à la version syriaque à des fins de critique textuelle est loin d'en être le seul motif. En réalité, l'argument de la divergence de la Peschitta avec le texte massorétique est avant tout avancé afin de justifier philologiquement une opinion préétablie. Si les traducteurs sont en effet enclins à mettre Ct 8,5-7 dans la bouche de l'instance masculine, c'est en raison de l'exégèse, littérale comme allégorique. Si l'on retient la leçon du texte massorétique, le verset 8,5 évoque en effet le réveil du bien-aimé, endormi sous le pommier, à l'endroit de sa conception ; Ct 8,6 ensuite est une demande de serment de fidélité adressée au bien-aimé par la bien-aimée, demande concrétisée par l'apposition de son sceau sur le bras et sur le cœur. Or, il pourrait paraître plus logique que ce soit la bien-aimée que l'on réveille et à qui l'on demande fidélité,

---

[1994] Dans la traduction de Tournay en 1983, Ct 8,5 est traduit ainsi :
« Sous le pommier je te réveille,
là où ta mère te conçut,
là où te conçut celle qui t'a enfanté. »

[1995] Le début du verset est le suivant : « Θές με ὡς σφραγῖδα ἐπὶ τὴν καρδίαν σου, ὡς σφραγῖδα ἐπὶ τὸν βραχίονά σου »

[1996] On lit ainsi dans la Vulgate : « pone me ut signaculum super cor tuum ut signaculum super brachium tuum ».

[1997] C'est ce qu'attestent certains traducteurs, qui ne sont pourtant pas tous du même avis. Ainsi Joüon va-t-il dans le sens de la version syriaque : « Il faut lire la phrase au féminin (avec la Peshitto), et non au masculin, comme le voudrait le TM » (*Le Cantique des Cantiques, commentaire philologique et exégétique*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1909. [127]). En revanche, Tournay écrit : « Il est vrai que la Peshitta lit ici des suffixes féminins qui ont alors pour antécédent la jeune fille ; c'est elle, et non le jeune homme, que l'on réveille. […] Mais il faut avant tout respecter le texte reçu : « Sous le pommier, je te réveille, là où ta mère t'a conçu, là où a conçu celle qui t'a enfanté ». C'est bien la jeune fille qui réveille ici son chéri et c'est encore elle qui parle au verset suivant. » (*Quand Dieu parle aux hommes le langage de l'amour. Etudes sur le Cantique des cantiques*. Avec une traduction nouvelle. Paris, J. Gabalda, 1982. [194])

dans la mesure où, dans une exégèse littérale, c'est elle qui est présentée dormant en Ct 2,7 et 3,5[1998] ; ainsi qu'en Ct 5,2[1999]. Dans la perspective d'une exégèse allégorique, et en lien avec le livre d'Osée présentant Israël comme une fiancée infidèle, les versets Ct 8,5-7 font davantage sens s'ils sont prononcés par le bien-aimé. C'est justifié de la manière suivante par Joüon :

> Mets-moi comme un sceau sur 'ton' cœur,
> comme un sceau à 'ton' bras ;
> car l'amour est insatiable comme la Mort,
> la jalousie inassouvie comme le Sheol ;
> ses traits sont des traits de feu,
> des flammes de Jéhovah
> [Note] : C'est l'épouse qui a été infidèle, c'est donc à elle qu'est adressée la demande de fidélité. En conséquent, il faut lire la phrase au féminin (avec la Peshitto), et non au masculin, comme le voudrait le TM.

C'est donc essentiellement un motif de cohérence exégétique qui provoque, chez les traducteurs se fondant sur l'hébreu, un rejet de la leçon du TM au profit de celle de la version syriaque, et chez les traducteurs travaillant à partir de la Vulgate, qui ne permet pas linguistiquement de déterminer le genre du locuteur et de l'allocutaire, l'attribution de ces versets au bien-aimé.

Les traductions dont les numéros de notice suivent attribuent le verset 8,6 à l'instance féminine, conformément à la leçon du texte massorétique. En gras figurent les numéros des traductions dans lesquelles le locuteur est précisé explicitement. Dans les autres cas, c'est la présence d'accords masculins en Ct 8,5, voire d'appellatifs au sein de la séquence Ct 8,5-7, qui permet de distinguer un locuteur féminin.

[1], [2], [**3**], [**8**], [10], [**15**], [**21**], [**22**], [24], [**26**], [27], [**29**], [30], [31], [36], [42], [**44**], [**51**], [53], [54], [55], [**59**], [64], [**66**], [74], [78], [**80**], [**81**], [**82**], [**83**], [84], [85], [86], [87], [87'], [87''], [88], [**94**], [**96**], [**97**], [**103**], [106], [**107**], [**111**], [**113**], [120], [**124**], [125], [**134**], [**138**], [140], [141], [**144**], [**147**], [148], [**153**], [**154**], [**157**], [**164**], [167], [169], [170], [**172**], [**173**], [175], [177], [181], [184], [186], [187], [**188**], [**189**], [**191**], [194], [**195**], [**196**], [198], [199], [**206**], [209], [211], [212], [214], [215], [**216**], [**217**], [**223**], [**224**], [225], [228], [**231**], [232], [**233**], [234], [235], [**236**], [237], [239], [242], [244], [**245**], [246], [248], [249], [250].

Les traductions suivantes attribuent le verset à l'instance masculine. Nous usons des caractères gras selon les mêmes modalités.

[5], [7], [**9**], [12], [**13**], [14], [**18**], [20], [23], [28], [**32**], [34], [35], [**37**], [**37'**], [**37''**], [38], [40], [41], [43], [**48**], [**52**], [56], [**58**], [**60**], [61], [62], [**65**], [67], [**68**], [**69**], [70], [71], [72], [**75**], [76], [77], [**89**], [**90**], [91], [92], [93], [98], [100], [101], [102], [**110**], [**112**], [**115**], [**119**], [**121**], [**122**], [**123**], [127], [128], [131], [132], [**135**], [**136**], [142], [**146**], [**149**], [150], [**156**], [158], [**160**], [161], [163], [165], [168], [171], [174], [176], [178], [179], [180], [183], [185], [193], [197], [200], [202], [203], [**204**], [**207**], [213], [218], [220], [221], [222], [227], [**229**], [**230**].

[1998] Dans la traduction de Segond, « Je vous en conjure, filles de Jérusalem,/ Par les gazelles et les biches des champs,/ Ne réveillez pas, ne réveillez pas l'amour,/ Avant qu'elle le veuille. »
[1999] Dans la traduction de Segond, « J'étais endormie, mais mon cœur veillait… » ; la première partie de Ct 5,2 est souvent traduite par « Je dors, mais mon cœur veille ».

Quelques remarques sur la répartition des traductions. Tout d'abord, on constate que le nombre de traductions attribuant Ct 8,6 à l'instance féminine (105) est globalement du même ordre que celui de celles l'attribuant à l'instance masculine (93). Le total des deux nombres ne coïncide pas avec la somme des traductions incluses dans le corpus, puisque quelques traductions ne traduisent pas ce verset, et qu'existent quelques autres solutions ne tranchant pas pour l'attribution à l'un ou l'autre locuteur. Elles sont cependant très minoritaires[2000]. Leur répartition dans le temps est relativement homogène et semblable, elles sont l'une comme l'autre réparties sur l'ensemble de la période, même si l'attribution du verset à une locutrice est un peu plus fréquent à partir du milieu du XX^e^ siècle. La langue source ne semble ici pas avoir de réelle incidence. À l'échelle de la période étudiée, aucun facteur confessionnel n'est perceptible dans le choix de l'une ou l'autre solution. Parmi les partisans d'un locuteur masculin, on trouve en effet la première Bible de Louvain (1550, [5]), les éditions de Robert Estienne (1553, [7]), la Bible de Port Royal (1701, [40]), la Bible de Segond (1874, [100]), la Bible de Jérusalem (1956, [160]), la Bible non-confessionnelle de la Pléiade (1956, [161]), ainsi qu'un grand nombre d'éditions séparées, dont de nombreuses traductions catholiques, mais aussi plusieurs traductions philologiques (Joüon, 1909, [127] ; Cherpillod, 1989, [204]). Du côté des traducteurs attribuant Ct 8,6 à l'instance féminine, on remarque également une très importante diversité confessionnelle et éditoriale, puisqu'on relève dans leurs rangs Lefèvre d'Etaples (1530, [3]), Castellion (1555, [8]), Le Gros (1739, [51]), Cahen (1848, [64]), Renan (1860, [80]), la TOB (1976, [184]), Tournay (1982, [194]). Les Bibles intégrales catholiques attribuent souvent Ct 8,6 à un locuteur masculin, mais contrairement à ce qu'on aurait pu supposer, un nombre important de paraphrases catholiques l'attribuent à l'instance féminine ([30], [44], [87] notamment). On note cependant que les traductions non-confessionnelles non philologiques ont plutôt tendance à suivre la leçon du texte massorétique et à placer Ct 8,6 dans la bouche de la bien-aimée.

Il faut peut-être ici discerner plusieurs tendances qui se superposent dans l'adoption d'une traduction qui ne suive pas le texte massorétique. Dans la mesure où toutes les traductions concernées ne sont pas des traductions confessionnelles affirmant la validité de la lecture allégorique, et où par ailleurs tous les traducteurs recevant le Cantique comme une allégorie mystique ne mettent pas Ct 8,6 dans la bouche d'un locuteur masculin, il serait trop simple de s'en tenir au seul facteur exégétique. Cela dit, quand Ct 8,6 est prononcé, selon les traducteurs, par un locuteur masculin, cela induit la possibilité d'une lecture exégétique ou du moins herméneutique supposant une soumission et un serment de fidélité dans Ct 8,6 de l'instance féminine à l'instance masculine (ou des entités dont elles sont les figures : Israël et Dieu ; l'Église et le Christ). Si cette lecture n'est pas suffisante, elle est néanmoins nécessaire à la correction du texte massorétique, ou, dans le cas des traductions effectuées sur le latin, au choix de la traduction qui du point de vue du sens du texte paraît la plus vraisemblable exégétiquement. Sans nécessité de placer la demande de serment dans la bouche de l'homme – et éventuellement de la divinité qu'il représente -, il n'y a pas lieu de corriger le texte massorétique.

[2000] Quelques traductions répartissent la parole alternativement entre les deux locuteurs ([47], [105], [109]) ; d'autres considèrent le verset comme exprimant un serment de fidélité mutuelle et font parler les deux locuteurs de concert, l'insert le précisant alors ([73], [130], [210]). Dans quelques cas enfin, il est impossible de distinguer l'identité et le genre du locuteur. ([17], [49], [79], [118], [151], [159], [166]). Les traducteurs ont en effet choisi d'effacer toute marque générique, notamment en évitant l'emploi de la voix passive et les temps composés en Ct 8,5, ce qui les aurait contraints d'accorder les participes passés en genre et en nombre. Chouraqui, dans sa première traduction, traduit ainsi la deuxième partie de Ct 8,5 : « sous le pommier je t'éveillais, où ta mère t'enfanta, où t'enfanta celle dont tu naquis. » (*Le Cantique des cantiques*, Desclée de Brouwer, Paris, 1953. [159])

L'attribution de ces versets à l'instance féminine a une signification particulière dans son lien avec a lecture de Ct 8,6 comme figure d'un serment de fidélité au Christ est ainsi évoquée dans les notes de la Bible de Port-Royal :

> Après que l'Epoux a fait venir l'Epouse de la misere & de la corruption d'où il l'a tirée, il lui donne ce précepte important : Mettez-moi, &c. par le sceau du saint Epoux, nous devons entendre l'image de notre sauveur. Il veut donc que le caractère de cette image se trouve empreint, non seulement sur le cœur, mais aussi sur le bras de son Epouse ; c'est à dire, que les pensées de son esprit, les mouvements de son cœur, & toutes les actions soient une vive représentation de la vie & de la conduite de Jesus-Christ, que ce cœur soit parfaitement scellé & fermé à tout autre qu'à lui seul, & que ce bras n'agisse que pour lui.[2001]

Bien plus tard, André Robert, le traducteur de la Bible de Jérusalem, qui postule la validité de la lecture allégorique, avance l'argument suivant : seule l'instance féminine est présentée dormant dans le Cantique ; du point de vue de la logique de la construction littéraire, c'est donc elle qu'on éveille en Ct 8,5. Par ailleurs « l'épouse est désignée par des suffixes masculins, ce qui montre bien qu'elle représente la communauté des rapatriés[2002] ». Néanmoins, il n'y a pas que les traductions confessionnelles proposant une lecture allégorique du Cantique qui mettent Ct 8,6 dans la bouche de l'« Époux ». Dhorme, dans la Bible de la Pléiade, traduit ainsi Ct 8,5-6 :

> 5 Quelle est celle qui monte du désert
> appuyée sur son bien-aimé ?
> Sous le pommier je t'ai éveillée,
> là même où ta mère t'a conçue,
> où elle t'a conçue et enfantée. –
> 6 Mets-moi comme un sceau sur ton cœur,
> comme un sceau sur ton bras,
> car l'Amour est fort comme la mort,
> la passion est violente comme l'enfer,
> ses étincelles sont des étincelles de feu,
> une flamme divine !

Une note précise pour Ct 8,5 : « Les suffixes masculins sont une erreur de scribe. C'est le féminin qui est exigé par la suite du dialogue ». Dhorme, qui n'affirme pas la validité de la lecture allégorique dont il relève cependant l'existence, estime que « le féminin est exigé » en vertu du contexte : c'est la femme qui doit prêter serment.

Néanmoins l'assentiment avec l'exégèse allégorique ne suffit pas à déterminer les traducteurs à corriger le texte. On le voit dans la position d'un traducteur comme Tournay, dominicain et directeur de l'École Biblique de Jérusalem, qui rectifie ainsi la position d'André Robert, dont il a pourtant réédité le commentaire :

[2001] *La Sainte Bible contenant l'Ancien et le Nouveau Testament, En Latin & en François :* Avec des notes courtes pour l'intelligence des endroits les plus difficiles de l'Ecriture Sainte, Paris, chez Guillaume Desprez, 1700. [40]

[2002] André Robert, *Le Cantique des Cantiques : commentaire abrégé,* texte révisé par Raymond Tournay, o.p. (1912-1999) et Miriam Nicolaÿ, Paris, Éditions du Cerf, 1967. [162]

> Selon A. Robert, le seul personnage du Cantique qui nous est présenté comme étant en sommeil, c'est l'épouse, symbole de cette nation israélite, de la Fille de Sion. Mais il ne semble pas que cette interprétation s'impose en vertu du texte hébreu.[2003]

De même, le bénédictin Winandy s'en tient au texte hébreu : « On voit mal ce qui autorise certains traducteurs à mettre ces paroles dans la bouche du fiancé. Les pronoms suffixes sont tous au masculin. C'est nécessairement la fiancée qui parle »[2004].

Ce qui semble en définitive déterminer l'attribution de la parole en Ct 8,5-7 à l'instance masculine, c'est la conjonction d'une herméneutique (qui le plus souvent prend la forme d'une exégèse allégorique, mais qui peut également s'exprimer par une volonté de rendre compte d'une cohérence textuelle), et d'une démarche critique impliquant la correction du texte massorétique, dont on suppose que les scribes ont détérioré l'original perdu, ce dont témoignerait la Peshitta. Cela dit, on voit bien également ici de quelle manière la critique biblique est mise au service d'une exégèse, littérale ou allégorique.

Il faudrait peut-être distinguer trois cas de figure, et non deux :

- des traducteurs, pour des raisons exégétiques, et se fondant sur une lecture possible de la Vulgate, ou sur une critique du TM, attribuent Ct 8,5-7 à l'instance masculine (Robert, Port-Royal),
- des traducteurs partageant leur lecture allégorique, mais s'en tenant au texte massorétique (Tournay, Winandy),
- des traducteurs ne semblant pas avoir de problème à attribuer la demande de serment de Ct 8,6 à l'instance féminine.

Dans les deux derniers cas le résultat est linguistiquement similaire. Ce qui distingue les traducteurs des deux premières catégories, ce n'est pas tant l'exégèse qui est faite du Cantique, que la posture qu'ils ont vis-à-vis du texte hébreu, et qu'on pourrait, pour reprendre la terminologie ladmiralienne, qualifier de « cibliste » dans le premier cas et de « sourcière » dans le second. Le terme « sourcier » peut ici sembler adéquat, en ce que les traducteurs concernés préfèrent produire une traduction problématique plutôt que d'intervenir sur le texte source dont on vise à rendre la complexité y compris quand elle confine à leurs yeux à l'incohérence. En revanche, le terme « cibliste » n'est peut-être pas celui qui décrit le mieux la position de la première catégorie de traducteurs, dont la visée n'est pas tant la correction de la langue cible que la restitution de ce qu'ils estiment être le sens du texte, au-delà des incohérences formelles éventuelles.

2- Amour, jalousie, charité : le vocabulaire du sentiment amoureux et ses enjeux exégétiques

La question de l'attribution du verset 8,6 à un locuteur féminin ou masculin n'est pas le seul enjeu de traduction qui engage une lecture exégétique du texte. Les versets 8,6-7 font en effet référence à des sentiments amoureux désignés par des termes sur lesquels viennent potentiellement se greffer des discours théologiques complexes.

[2003] Raymond Tournay, *Quand Dieu parle aux hommes le langage de l'amour. Etudes sur le Cantique des cantiques*, Paris, J. Gabalda, 1982, p. 49. [194]

[2004] Jacques Winandy, o.s.b., *Le Cantique des Cantiques, Poème d'amour mué en écrit de sagesse*, Paris, Casterman, Tournai, Éditions de Maredsous, 1960. [164]

a- Les textes sources

Le texte hébreu (disposé en lignes selon l'édition de la Deutsche Bibelgesellschaft) de Ct 8,6-7 est le suivant :

שימני כחותם על לבך כחותם על זרועך
כי עזה כמות אהבה קשה כשאול קנאה
רשפיה רשפי אש שלהבתיה

מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה
ונהרות לא ישטפוה
אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה בוז יבוזו לו[2005]

Les mots faisant référence aux sentiments amoureux sont les suivants : אהבה ['ah^{a}b̲āh] à la deuxième ligne de 8,6 et à la première ligne de 8,7 ; קנאה [qin^{E}'āh] à la deuxième ligne de 8,6. Le premier mot est utilisé à de multiples reprises dans le Cantique, alors qu'il est relativement rare au sein de l'ensemble du corpus biblique. Le mot « amour » semble le terme le plus évident pour le traduire en français. Dans le Cantique, il désigne à la fois le sentiment amoureux physique et moral éprouvé par l'instance féminine[2006] que, par métonymie et dans la bouche de l'instance masculine, la jeune femme elle-même[2007]. Quant au mot קנאה [qin^{E}'āh], il n'est employé dans le Cantique qu'au verset 8,6, mais c'est un terme fréquent dans la Bible hébraïque, puisqu'il désigne fréquemment le sentiment qu'éprouve Dieu pour son peuple. On le traduit souvent par « jalousie », d'où l'idée fréquente d'un Dieu de l'Ancien Testament qui serait un « Dieu jaloux » ; mais il serait peut-être plus exact de traduire le terme par « zèle » ou « ardeur »[2008].

La traduction de Ct 8,6-7 dans les versions anciennes est intéressante d'un point de vue terminologique, parce que les termes employés pour traduire אהבה ['ah^{a}b̲āh] et קנאה [qin^{E}'āh] sont cruciaux dans l'élaboration de la théologie chrétienne. Le texte dans la traduction des Septante est le suivant :

> Θές με ὡς σφραγῖδα ἐπὶ τὴν καρδίαν σου, ὡς σφραγῖδα ἐπὶ τὸν βραχίονά σου·
> ὅτι κραταιὰ ὡς θάνατος ἀγάπη, σκληρὸς ὡς ᾅδης ζῆλος· περίπτερα αὐτῆς περίπτερα πυρός, φλόγες αὐτῆς·
> ὕδωρ πολὺ οὐ δυνήσεται σβέσαι τὴν ἀγάπην, καὶ ποταμοὶ οὐ συγκλύσουσιν αὐτήν· ἐὰν δῷ ἀνὴρ τὸν πάντα βίον αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ, ἐξουδενώσει ἐξουδενώσουσιν αὐτόν.

[2005] Nous le transcrivons ainsi : šimēni k̲aḥōtām 'al-libek̲ā kaḥōtām 'al-z^{E}ro'ek̲ā/ ki-'azzāh k̲ammāwet 'ah^{a}b̲āh qāšāh k̲iš^{E}'ōl qin^{E}'āh/ r^{E}šā¯pehā riš^{E}pē 'ēš šal^{E}heb̲et^{E}yāh
mayim rabim l'ō yōk̲^{E}lō l^{E}k̲abōt 'et-hā'ah^{a}b̲āh/ wn^{E}hārōt l'ō yiš^{E}ṭ$^{E-}$pōhā/ 'im-yittēn 'iš 'et-kol-hōn bētō bā'ah^{a}b̲āh bōz yāb̲ūzū lō

[2006] Notamment en Ct 2,5 : « Soutenez-moi avec des gâteaux de raisins,/ Fortifiez-moi avec des pommes ;/ Car je suis malade d'amour. ». Nous citons la traduction de Segond.

[2007] Notamment en Ct 2,7 et 3,5 : « Je vous en conjure, filles de Jérusalem,/ Par les gazelles et les biches des champs,/ Ne réveillez pas, ne réveillez pas l'amour,/ Avant qu'elle le veuille » (Traduction de Segond)

[2008] Les dictionnaires consultés attestent tous de la polysémie relative de ce terme, et en tout cas de l'impossibilité d'une traduction systématique par « jalousie ». Le dictionnaire de Sander et Trenel propose les termes français « jalousie », « envie », « zèle », « ardeur », « colère » et propose pour traduire l'occurrence du terme en Ct 8,6 : « le zèle de l'amour, l'amour ardent est inflexible comme la tombe ».

קנאה [qinᴱ'āh] est donc traduit par ζῆλος, qu'on pourrait traduire par « zèle » ; quant aux deux occurrences de אהבה ['ahᵃḇāh], elles sont toutes deux rendues par ἀγάπη. Le choix de ce terme par les Septante est déterminant dans l'histoire du texte : alors que le mot hébreu qu'il traduit désigne le sentiment amoureux sans l'abstraire du désir physique (ce que du reste la lecture du texte montre bien), en revanche, d'un point de vue linguistique, ἀγάπη s'oppose à ἐρος, le premier désignant l'amour d'un point de vue moral, et le second, d'un point de vue physique. D'un point de vue théologique, le fait que les Septante aient, dans le Cantique, traduit de אהבה ['ahᵃḇāh] par ἀγάπη est lourd de conséquences, puisque du coup, l'utilisation de ἀγάπη dans les textes pauliniens et notamment 1 Cor 13[2009] crée un intertexte avec le Cantique dans la version des Septante ; intertexte que les traducteurs de l'ensemble de la Bible seront poussés à reproduire, à commencer par Jérôme, traducteur du Cantique dans la Vulgate.

Le texte latin de la Vulgate est en effet le suivant :

> pone me ut signaculum super cor tuum ut signaculum super brachium tuum quia fortis est ut mors dilectio dura sicut inferus aemulatio lampades eius lampades ignis atque flammarum
> aquae multae non poterunt extinguere caritatem nec flumina obruent illam si dederit homo omnem substantiam domus suae pro dilectione quasi nihil despicient eum

Jérôme traduit קנאה [qinᴱ'āh] par *aemulatio*. Ce qui est plus surprenant dans sa traduction de Ct 8,6-7, c'est le fait qu'il traduit les deux occurrences de אהבה ['ahᵃḇāh] par deux termes différents. En effet, on lit en Ct 8,6 *dilectio*, puis en Ct 8,7 *caritatem*, accusatif de *caritas*. C'est le terme de *caritas* qui est employé par Jérôme pour traduire ἀγάπη notamment en 2 Cor 13, d'où dans la terminologie latine de l'Église catholique, les termes *fides*, *spes* et *caritas* pour désigner les vertus théologales. Le choix de *dilectio*, d'un point de vue linguistique, est relativement adéquat, dans la mesure où il exprime le sentiment amoureux, sans nuance érotique toutefois. C'est ce mot que Jérôme emploie dans l'ensemble du Cantique, et il emploie également le verbe *diligere*, dans des formules comme *quem diligit anima mea*, « celui qu'aime mon âme », en Ct 1,6 notamment. La variation *dilectio* / *caritas* est difficile à expliquer. Peut-être a-t-il cherché la variation, peut-être a-t-il voulu permettre une concordance dans son texte latin sur le même modèle que la concordance des occurrences de ἀγάπη dans la traduction des Septante et dans le texte paulinien, tout en conservant le mot *dilectio*.

La traduction de Jérôme a des répercussions évidentes sur le choix du lexique français. D'une part, parce que l'introduction d'un deuxième terme là où l'hébreu n'en comportait qu'un seul a des conséquences sur la variation du lexique chez les traducteurs se fondant sur la Vulgate, d'autre part parce que le terme *caritas* introduit une lecture théologique du verset qui sera répercutée par les traductions françaises.

[2009] Le texte de 1 Cor 13,1 est le suivant : Ἐὰν ταῖσ γλώσσαισ τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, γέγονα χαλκὸσ ἠχῶν ἢ κύμβαλον ἀλαλάζον. Segond le traduit ainsi : « Quand je parlerais les langues des hommes et des anges, si je n'ai pas la charité, je suis un airain qui résonne, ou une cymbale qui retentit ». À cause de la différence entre ἐρος et ἀγάπη, et de la médiation du *caritas* de la Vulgate, c'est le terme « charité » qui s'est imposé en français pour traduire ἀγάπη, de préférence à « amour ». Aussi bien, parmi les trois vertus théologales qui trouvent leur fondement en 1 Cor 13,13, la troisième est couramment désignée en français par le terme de « charité », quand bien même dans la théologie paulinienne le mot ἀγάπη dépasse le sens actuel du mot « charité ». (Le texte source est : Νυνὶ δὲ μένει πίστισ, ἐλπίσ, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα: μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη ; Segond traduit « Maintenant donc ces trois choses demeurent : la foi, l'espérance, la charité, mais la plus grande de ces trois choses c'est la charité »)

b- De l'amour à la charité

La répartition des termes français adoptés pour traduire אהבה ['ah^{a}b̲āh] / *dilectio-caritas* est fortement conditionnée par le choix du texte source. De fait, on constate la traduction relativement fréquente de *caritas* en Ct 8,7 par « charité ». C'est le cas dans les traductions suivantes :

[1], [3], [5], [10], [12], [14], [25], [30], [34], [36], [37], [37''], [38], [39], [40], [41], [43], [45], [47], [48], [52], [55], [56], [60], [63], [65], [68], [88], [90], [95], [114], [117], [129], [132'], [150], [175].

Ces traductions, sans surprise, sont effectuées sur la Vulgate. On constate néanmoins qu'elles sont relativement peu nombreuses au regard du nombre de traductions fondées sur la Vulgate : toutes ne reproduisent pas en français la diversité lexicale introduite par Jérôme pour traduire אהבה ['ah^{a}b̲āh]. Historiquement, on constate que les traductions mettant « charité » paraissent très majoritairement avant 1900. Certes, la part des traductions faites sur la Vulgate diminue, mais il apparaît néanmoins que certains traducteurs de la Vulgate corrigent le texte en Ct 8,7, pour mettre « amour », qui leur paraît sans doute plus adéquat au propos (et par ailleurs, Ct 8,6-7 fait partie des versets connus au point qu'on peut supposer que les traducteurs ont eu connaissance des traductions de l'hébreu, et des différences des versions). On note toutefois que les traductions de Claudel (1948, [150]) et du bénédictin Jean de Monléon (1969, [175]) s'en tiennent à la leçon de la Vulgate, lui montrant ainsi leur fidélité. Sans surprise, ces traductions sont des traductions confessionnelles catholiques, qui manifestent un double rapport d'attachement à la version romaine et de fidélité à l'exégèse catholique. L'association d'idées avec la charité, vertu théologale, est en effet à peu près inévitable ; par ailleurs cela revient à limiter les possibilités de lecture du texte comme louange de l'amour et du désir sexuel dans le couple.

Ce sont cependant les traductions mettant « amour » en 8,6 et en 8,7 qui sont les plus nombreuses :

[2], [4], [8], [11], [13], [15], [17], [21], [24], [26], [27], [29], [30'], [31], [32], [35], [37'], [42], [44], [51], [53], [54], [59], [61], [62], [64], [72], [73], [75], [76], [77], [78], [79], [80], [81], [83], [86], [89], [91], [92], [93], [94], [96], [97], [98], [100], [101], [102], [105], [106], [107], [109], [111], [112], [113], [118], [119], [120], [121], [122], [123], [124], [124'], [125], [127], [128], [132], [134], [135], [136], [138], [139], [140], [141'], [142], [144], [146], [147], [148], [149], [156], [158], [159], [160], [161], [164], [165], [166], [168], [171], [172], [173], [174], [176], [177], [178], [179], [180], [181], [182], [183], [184], [185], [186], [187], [189], [191], [192], [193], [195], [196], [197], [198], [200], [202], [203], [204], [209], [210], [211], [212], [213], [214], [215], [216], [217], [218], [219], [221], [223], [224], [225], [227], [228], [230], [232], [233], [234], [235], [236], [237], [239], [242], [244], [245], [246], [248], [249], [250]

Jusqu'au début du XX^{e} siècle approximativement, la présence du terme « amour » au début de Ct 8,7 est un indicateur de la version source, et l'on peut présumer que la traduction a été faite sur l'hébreu. Pour une bonne part, cela se double d'une répartition confessionnelle : les versions catholiques suivent la leçon de la Vulgate, les protestantes celles de l'hébreu. Au XX^{e} siècle, ces répartitions ne sont plus d'actualité puisque, sauf exception, catholiques et protestants suivent l'hébreu.

Il faut également relever le cas de traductions qui ne traduisent pas le mot אהבה ['ahªḇāh] / *caritas* en Ct 8,7, mais qui recourent à un pronom, dont l'antécédent est le mot « amour » utilisé en Ct 8,6 pour traduire ['ahªḇāh] / *dilectio*. Ce procédé est utilisé notamment dans les traductions suivantes : Bible de Maredsous (1949, [151]) ; Bible de Tamisier et Amiot (1950, [152]) ; Buzy (1949, [153]) ; Rech (1950, [154]) ; Bible de Pirot et Clamer (1951, [155]) ; Soubigou (1951, [157]) ; il apparaît ainsi extrêmement fréquemment autour de 1950. Les traductions concernées sont effectuées sur l'hébreu : on ne peut pas dire qu'elles aient pour fonction de dissimuler une discordance de la Vulgate. Il semble plutôt que ce soit un motif poétique qui ait présidé à la reprise anaphorique du mot « amour » par un pronom sujet (« il ») ou par un article possessif (« ses flammes » plutôt que « les flammes de l'amour ») : les traducteurs évitent ainsi une répétition. Dans la mesure où ce sont cependant certains des premiers traducteurs catholiques de l'hébreu qui sont concernés, on peut se demander si la conscience de la divergence de la Vulgate n'affleure pas ici.

c- Les traductions de קנאה [qinᴱ'āh] / *aemulatio*

La traduction de קנאה [qinᴱ'āh] / *aemulatio* pose des problèmes différents de ceux de la traduction de אהבה ['ahªḇāh] / *dilectio-caritas*. Notons tout d'abord que la leçon de la Vulgate ne semble pas avoir eu de succès spécifique puisque, alors qu'un mot « émulation » existe en français avec un sens assez proche du latin *aemulatio*, seules trois traductions ([29], [41], [87]) l'ont retenu ; pour deux d'entre elles[2010] il s'agit de paraphrases mystiques dans lesquelles le calque lexical du terme de la Vulgate permet de démontrer la fidélité à la version romaine.

Les termes français employés pour traduire de קנאה [qinᴱ'āh] / *aemulatio* sont très nombreux. Nous en dresserons la liste, en relevant le numéro de notice des traductions dans lesquelles les divers termes apparaissent, avant d'en proposer une interprétation. Nous les classons par familles de mots, et au sein de chaque famille de mots, les relevons par ordre chronologique de leur apparition dans le corpus.

Jalousie : [3], [4], [5], [6], [7], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [18], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [31], [32], [34], [35], [36], [38], [53], [54], [59], [64], [66], [72], [73], [75], [76], [78], [83], [86], [89], [92], [96], [100], [101], [105], [107], [112], [122], [123], [127], [129], [131], [132], [132'], [134], [136], [140], [141'], [144], [150], [156], [157], [158], [159], [160], [164], [167], [168], [171], [172], [173], [174], [175], [176], [177], [178], [179], [182], [183], [184], [185], [187], [192], [193], [194], [196], [197], [200], [205], [210], [211], [220], [237], [239], [244], [245], [246], [247], [250]
Jaloux effort : [17]
Fureur jalouse : [141]
Ardeur jalouse (de l'amour) : [154]

Zèle (de l'amour) : [37], [37'], [37''], [39], [40], [43], [46], [48], [51], [52], [55], [60], [61], [65], [68], [90], [95], [106], [108], [114], [115], [117], [125], [206],
Zèle (de la charité) : [56]
Zèle jaloux : [109],

[2010] Jean Desmarests de Saint Sorlin, *Le Cantique des cantiques representant le Mystère des mystères. Dialogue amoureux de Jesus-Christ avec la Volonté son Epouse, qui s'unit à luy en la reception du S. Sacrement*, Paris, chez Henry Le Gras, et Jean Roger. 1656. [29] ; et Le Blanc d'Ambonne, *Les sens du Cantique des Cantiques (La Vierge, l'Eglise, l'âme). Essai d'exégèse symbolique. Réfutation du système d'interprétation rationaliste de ce livre*, Beaune, Ed. Batault-Morot, 1863. [87]

Zèle : [230],

Amour : 62], [63], [71], [74], [88], [102], [103], [124], [124'], [133], [142], [169], [212], [219], [223]
Amour ardent : [138]
Amour unique : [149], [207],
Amour jaloux : [248]
Force (de l'amour) : [113],
Torche enflammée (de l'amour) : [128]
Ardeur (de l'amour) : [153], [155], [213],
Ardeur : [198], [214]

Passion : [79], [80], [94], [97], [98], [111], [118], [119], [121], [130], [138], [146'], [148], [151], [161], [165], [170], [180], [188], [189], [191], [195], [202], [204], [209], [216], [217], [218], [221], [224], [225], [228], [229], [231], [232], [234], [235], [236], [243], [249]
Passion jalouse : [233]

Désir : [166], [203], [227]

Enuie : [1]
Cupido : [8]
Chaude affection : [81]
Enthousiasme : [120]
La soif d'aimer : [147]
La revendication d'attachement exclusif : [181]
Volonté d'être l'objet d'un d'attachement exclusif : [215]

Nous distinguons quatre groupes terminologiques, autour des termes « jalousie », « zèle », « amour » et « passion ». Le mot jalousie est de très loin le plus employé pour traduire קנאה [qin^{E}'āh] / *aemulatio*, avec cent occurrences, auxquelles il faut ajouter l'emploi de l'adjectif « jaloux » dans des groupes nominaux (« fureur jalouse », « jaloux effort », « ardeur jalouse »). « Jalousie » est employé presque exclusivement aux XVI^{e} et XVII^{e} siècles[2011], indépendamment du texte source utilisé, et de la confession des traducteurs. Là où l'emploi de « charité » était discriminant, celui de « jalousie » ne l'est absolument pas : on voit bien ainsi, au sein d'un même verset, comment les facteurs linguistiques et confessionnels ne débouchent pas sur des déterminismes absolus de différenciation des traductions. Le mot « jalousie », même s'il perd progressivement son hégémonie, est employé très régulièrement sur l'ensemble de la période étudiée. Il faut dire d'une part que ce mot fait partie des traductions possibles à la fois de קנאה [qin^{E}'āh] et de *aemulatio*, et d'autre part qu'il permet de superposer une lecture littérale du texte (la jalousie étant alors comprise comme le sentiment de possessivité ressenti pour l'être aimé) à une lecture théologique. En effet dans la Bible hébraïque, la קנאה [qin^{E}'āh] est entre autres le sentiment éprouvé par Dieu envers son

[2011] Les seules alternatives au mot « jalousie » avant 1690 sont « envie » (graphié « enuie ») dans la première traduction du corpus ([Sans titre] Lyon, Martin Huss, *Ca* 1481. Contient les Proverbes, la Sagesse, le Cantique et l'Ecclésiaste. [1]), et le très étonnant « Cupido » de Castellion (*La Bible nouvellement translatée, avec la suite de l'histoire depuis le tems d'Esdras iusqu'aux Maccabées: depuis les Maccabées jusqu'a Christ. Item avec les annotacions sur les passages difficiles*, Bâle, pour Jehan Hervage, 1555. [8]), qui offre comme une résurgence de l'esthétique élégiaque de sa traduction latine, puisque le terme est le nom d'une divinité païenne latine incarnant l'Amour aveugle ; il détonne dans le contexte vétéro-testamentaire. C'est là l'un des indices, par ailleurs rares, laissés par Castellion dans sa traduction française de sa lecture profane du Cantique des cantiques.

peuple Israël. Les dictionnaires du reste l'attestent : ainsi Gesenius, qui indique en premier sens du mot : « Eifer für jemanden. Eifer für Jehova. der Eifer des Jehova Zebaoth. überh., eifrige, innige Liebe »[2012].

Le fait que « jalousie » ne soit pourtant pas adopté systématiquement (au contraire de « amour », qui semblait évident dans l'extrême majorité des cas pour traduire ['ah^{a}ḇāh] / *dilectio*), montre bien que ce sens n'est pas entièrement satisfaisant. Le terme hébreu קנאה [qin^{E}'āh] semble davantage polysémique, et recoupe des sens plus larges que « jalousie », notamment parce qu'en français, ce terme est en partie connoté négativement[2013] ; le sens qu'on lui donne en français courant, du moins actuellement, celui de la possessivité angoissée, contraste avec l'expression de l'amour et du désir dans le texte.

De nombreuses traductions mettent « zèle », ou plus exactement, mettent « son zèle », le zèle en question étant celui de l'amour qui traduit ['ah^{a}ḇāh] / *dilectio*. Cette solution est manifestement inspirée par les Septante, qui traduisent ζῆλος. On a là l'un des rares exemples (du moins au sein des versets que nous avons examinés méthodiquement) de calque de la version des Septante. Cette traduction par « zèle » est employée essentiellement aux XVIII^{e} et XIX^{e} siècles, puis disparaît de notre corpus, ce qui est étrange si l'on s'en tient à des facteurs purement linguistiques, puisque de fait, la traduction de קנאה [qin^{E}'āh] par « zèle » est sans doute l'une des plus appropriées. Mais d'un point de vue esthétique et poétique, le mot de « zèle » paraît sans doute incongru dans le contexte amoureux qui est celui de 8,7, aussi les traducteurs traduisent-ils peut-être plus volontiers par « jalousie »

C'est le mot « passion » qui s'impose en alternative au mot « jalousie » à partir de la fin du XIX^{e} siècle. Il est employé dans quarante traductions, publiées entre 1860 (Wogue et Renan sont les premiers, la même année, à mettre « passion ») et la fin de la période étudiée. Il est particulièrement employé dans les deux dernières décennies couvertes par notre étude, avec 17 occurrences dans les traductions publiées entre 1989 et 2009. L'évolution de la langue française a sans doute largement contribué à la popularisation du terme « passion » dans les traductions du Cantique. En effet, au XX^{e} siècle, ce mot est fréquemment employé pour désigner un sentiment amoureux particulièrement intense, et perd dans une certaine mesure le sens de souffrance qu'il comporte étymologiquement, et qui existe toujours par exemple dans la mention de la passion du Christ. Paradoxalement, alors que la « jalousie » référait sans doute implicitement à l'idée d'un « Dieu jaloux » de l'Ancien Testament, le mot « passion » dans les traductions du Cantique n'a pas pour vocation d'effectuer un rapprochement avec la passion du Christ. De fait, le terme est peu employé par les traducteurs faisant du Cantique une lecture christologique[2014], et bien davantage par ceux qui défendent une lecture, sinon profane, du moins littérale du texte (Renan, Bès, Bruston), ainsi que par des traducteurs protestants philologues (Reuss, Montet, Bible du Centenaire) ; finalement, dans le dernier tiers du XX^{e} siècle, il figure dans les traductions en français courant de l'Alliance biblique universelle.

Le dernier terme alternatif à « jalousie » n'est en fait pas tant une traduction de קנאה [qin^{E}'āh] / *aemulatio* qu'une trouvaille stylistique : il s'agit de la traduction de קנאה [qin^{E}'āh] par « amour », identique ainsi à la traduction de אהבה ['ah^{a}ḇāh], ce qui a pour conséquence d'induire une répétition entre l'amour fort comme la mort et l'amour âpre comme l'enfer. L'effet de répétition produit n'est pas présent en tant que tel dans les textes de départ. La

[2012] « Zèle pour quelqu'un. Zèle pour Jehova. Le zèle de Jehova Zebaoth. En général, amour zélé et fervent. » (Notre traduction. Gesenius propose en deuxième sens : *Eifersucht*, « jalousie ».)

[2013] Pour Spinoza, la jalousie fait ainsi partie des passions tristes. Voir *Ethique*, troisième partie, proposition XXXI.

[2014] La raison en est peut-être tout bonnement que ni קנאה [qin^{E}'āh] ni *aemulatio* ne se prêtent facilement à une vision de la passion du Christ, quand bien même le mot « passion » les traduit correctement.

nuance spécifique de קנאה [qinᴱ'āh] peut néanmoins être véhiculée par des épithètes : « amour ardent », « amour unique ».

Notons enfin l'existence de quelques termes isolés. « Désir » est employé à trois reprises, dans des traductions donnant du Ct une lecture profane. Par ailleurs, es deux traductions des témoins de Jéhovah ([181], [215]) ont en commun le fait de ne pas traduire un mot par un mot, mais par tout un syntagme nominal (respectivement, « revendication d'attachement exclusif » et « Volonté d'être l'objet d'un d'attachement exclusif »), dont la vocation est de préciser explicitement la nature du sentiment en question.

3- La traduction de שאול [šᴱ'ōl] / inferus *: les traducteurs face à une notion culturelle et théologique juive*

La prise en compte du mot שאול [šᴱ'ōl] / *inferus* fait partie des éléments les plus intéressants de la confrontation des traductions de Ct 8,6, puisque la terminologie employée en français est révélatrice de la façon dont les traducteurs se confrontent au lexique théologique juif.

a- Sens et implications théologiques du mot שאול [šᴱ'ōl]

Le texte hébreu כי עזה כמות אהבה קשה כשאול קנאה [ki-'azzāh ḵammāwet 'ahªbāh qāšāh ḵišᴱ'ōl qinᴱ'āh] comporte ici deux comparaisons : l'amour est fort comme la mort ['azzāh ḵammāwet 'ahªbāh] ; et la קנאה [qinᴱ'āh], que nous traduirons par « passion », est « implacable comme le [šᴱ'ōl] ». Nous nous contentons pour l'instant de transcrire שאול [šᴱ'ōl], nous verrons en effet que sa traduction n'est pas sans poser problème.

Qu'est-ce que le שאול [šᴱ'ōl] ? Les dictionnaires proposent les équivalents suivants :
Münster : *infernus*, *foeua*, *sepulchrum*
Buxtorf : *infernus*, *sepulchrum*
Gesenius : die *Unterwelt, das Schattenreich der Hebräer. Sie schildern es als ein unterirdisches Reich, worin dichte Finsterniss herrscht, und worin alle Menschen als Schatten ein gedanken- und empfindungsloses Leben fortsetzen*[2015].
Sander et Trenel : Scheol, lieu habité par les morts, enfer, orcus.

Dans leur traduction du Cantique, les Septante mettent « σκληρὸς ὡς ᾅδης ζῆλος » ; שאול [šᴱ'ōl] est ainsi rendu par ᾅδης, l'Hadès, sans qu'il soit bien clair si c'est le Dieu païen des enfers, Hadès, ou par métonymie, son royaume infernal, qui est ainsi désigné. Quoi qu'il en soit, une référence païenne fait ainsi irruption dans le texte ; le zèle amoureux est inflexible comme les Enfers grecs d'où, comme on sait, les morts échouent à revenir. La Vulgate met *inferus*, qui est le terme latin qui a donné le mot français « enfer » ; en latin, généralement au pluriel, il désigne le lieu où vont les morts.

Il se trouve qu'en un sens, l'*inferus* (ou les *inferi*) latin correspond bien au שאול [šᴱ'ōl] hébreu. Si l'on consulte cette fois non plus les dictionnaires, mais les passages de la Bible hébraïque décrivant le שאול [šᴱ'ōl], il apparaît en effet que le mot désigne l'endroit où

[2015] « L'au-delà, le royaume des ombres pour les hébreux. Ils le décrivent comme un royaume souterrain où règne une épaisse obscurité, et où tous les hommes, tels les ombres, perpétuent une vie sans pensée et sans sensation » (notre traduction)

vont les morts après leur décès[2016]. Le שאול [šᴱ'ōl] ne discrimine pas entre morts pécheurs et morts vertueux : tous y vont, d'où sa parenté avec les enfers grecs et latins. Cela dit, la réalité du שאול [šᴱ'ōl] en tant que lieu est sujette à caution, notamment si l'on considère l'Ecclésiaste[2017] ; le terme peut éventuellement ne pas désigner la perpétuation de l'être après la mort, mais signifier l'inéluctabilité de la finitude humaine.

Le problème que pose le mot שאול [šᴱ'ōl] est donc le suivant : le terme désigne une notion théologique spécifique à la Bible hébraïque et à la tradition juive, et laquelle ne correspond pas de terme français ; si l'on veut traduire le mot שאול [šᴱ'ōl] en français et rendre l'étendue de sens que revêt le terme dans le système de la Bible hébraïque, il faut recourir à une périphrase.

b- Solutions adoptées en français

Ce n'est pas pourtant uniquement à la périphrase que recourent les traducteurs du Cantique en français. On constate en effet une grande variété dans les traductions du mot שאול [šᴱ'ōl] / *inferus*. Nous les relevons ci-dessous, en indiquant à chaque fois le numéro de notices des traductions concernées ; nous présentons les solutions de traduction globalement dans l'ordre où elles apparaissent dans le corpus.

Enfer : [1], [3], [5], [8], [12], [14], [18], [20], [22], [23], [24], [25], [28], [30], [34], [35], [36], [37], [37'], [37''], [38], [39], [40], [41], [43], [44], [46], [47], [48], [51], [52], [55], [56], [60], [61], [62], [63], [65], [66], [67], [68], [69], [71], [72], [73], [74], [80], [82], [84], [87], [88], [90], [92], [93], [94], [95], [96], [102], [103], [106], [108], [109], [110], [112], [114], [115], [117], [119], [121], [122], [124], [124'], [128], [129], [132'], [133], [135], [146'], [147], [148], [150], [154], [161], [166], [169], [173], [175], [176], [183], [184], [188], [189], [202], [204], [205], [211], [224], [225], [228], [229], [232], [234], [248]
Les enfers : [89], [157], [177], [213], [218]
Feu de l'enfer : [142]
Enfer des morts : [207]

Sepulchre : [4], [6], [7], [9], [10], [13], [15], [17], [21], [26], [27], [29], [31], [32], [42], [53], [54], [64], [75], [83], [86], [97], [107], [134], [179], [203], [247], [250]

Tombe : [11], [75], [158], [206], [217], [219], [235], [249]
Tombeau : [59], [140], [227]
Zèle du tombeau : [125]

Séjour des morts : [78], [100], [144], [149], [167], [187], [220], [233], [243]
Séjour des défunts : [195], [209]
Empire des morts : [212], [224]
Monde des morts : [231]

Géhenne : [172],

[2016] On le voit notamment en Genèse 37,35 lorsque Jacob croit Joseph mort : « [Jacob] disait : C'est en pleurant que je descendrai vers mon fils au séjour des morts ». Nous citons la traduction de Segond ; « séjour des morts » rend שאול [šᴱ'ōl].
[2017] L'Ecclésiaste semble considérer que le שאול [šᴱ'ōl] est un lieu de néant : « car il n'y a ni œuvre, ni pensée, ni science, ni sagesse, dans le séjour des morts, où tu vas ». Nous citons la traduction de Segond ; « séjour des morts » rend שאול [šᴱ'ōl].

Mort : [191], [236]
Abîme : [230]

Les traductions de [šᴱ'ōl] / *inferus* sont ainsi relativement variées ; cela dit il est clair quel que soit le terme ou le syntagme choisi que c'est l'au-delà qui est désigné. C'est de très loin le terme « enfer » qui est le plus souvent employé : il figure en effet dans 103 traductions. Il est choisi de façon privilégiée par les traducteurs de la Vulgate, ce qui semble linguistiquement logique dans la mesure où, étymologiquement, « enfer » correspond à *inferus*. Le mot « enfer » est par ailleurs employé par un certain nombre de traductions effectuées sur l'hébreu (entre autres, celle de Castellion, celle de Renan…). Étant donné le fait que la médiation de la Vulgate est ici importante, et que par ailleurs des traducteurs non-confessionnels choisissent ce terme, il ne faut pas voir dans la présence du mot « enfer » pour traduire [šᴱ'ōl] / *inferus* une volonté de projection de la théologie chrétienne sur un texte marquant en cet endroit son ancrage dans la théologie juive. D'ailleurs la présence du mot « enfer » ne fait pas référence ici (à part peut-être dans la locution « feu de l'enfer ») à l'enfer comme lieu de la damnation et de l'emprise du diable, par opposition au paradis. Néanmoins, le mot « enfer » contribue à nimber le texte du Cantique d'un lexique gréco-latino-chrétien, dans un moment de conjonction lexicale entre enfer païen et enfer chrétien[2018].

Le mot « enfer » est utilisé sur l'ensemble de la période étudiée, bien que moins souvent au XX^e^ siècle qu'aux siècles précédents, et pas du tout au XXI^e^ siècle. Il n'a cependant jamais été hégémonique, au contraire du mot « jalousie ». En effet, dès le début de la période étudiée, on relève des alternatives à « enfer ». C'est essentiellement, dans un premier temps, le mot « sépulchre » (avec ses variantes orthographiques) qui est utilisé, notamment dans la traduction d'Olivétan et dans les Bibles qui en sont des révisions. Choisir le mot « sépulchre », outre que cela correspond assez bien au terme hébreu, permet d'éviter de reprendre la version de la Vulgate, et de fait, les traductions qui mettent « sépulchre » sont effectuées sur l'hébreu. Elles sont fréquentes au XVI^e^ siècle, restent présentes mais représentent une moins grande part des traductions aux XVII^e^, XVIII^e^ et XIX^e^ siècles, puis leur rythme diminue très fortement au XX^e^ siècle, au profit semble-t-il d'autres solutions de traduction.

Ces autres solutions se distinguent en deux catégories : d'une part, des traductions du terme par un ou plusieurs mots français, d'autre part, des transcriptions phonétiques de l'hébreu. Ces deux options, très différentes d'un point de vue des techniques traductives et des projets de traduction, témoignent néanmoins une fois de plus de l'importance de la diversification de l'offre terminologique, et plus globalement de la diversification des traductions du Cantique des cantiques depuis la deuxième moitié du XIX^e^ siècle.

La terminologie française déployée pour traduire שאול [šᴱ'ōl] travaille essentiellement sur les figures de la métonymie et de la périphrase. Les traductions par « tombe », « tombeau » (existant dès 1564 avec la traduction de Courcelles, mais qui se multiplient dans la deuxième moitié du XX^e^ siècle) relèvent de la métonymie : la tombe est très concrètement le lieu où va le mort, puisque c'est là que son corps est déposé ; l'usage euphémistique du terme (« emporter son secret dans la tombe ») pour désigner la mort est par ailleurs attesté. Du côté

[2018] On note du reste l'existence de quelques traductions ([89], [157], [177], [213], [218]) qui mettent « les enfers », au pluriel. Parmi elles, celle de Meschonnic, qui pourtant dénonce virulamment à intervalle régulier la projection de l'esprit grec sur la Bible hébraïque à travers les traductions et l'exégèse chrétiennes. On perçoit dans ce qui pourrait apparaître comme une incohérence meschonicienne, comment la traduction ne saurait résulter d'une vigilance de chaque instant dans le but de respecter en tout point des théories traductives affirmées dans les péritextes ou dans d'autres ouvrages. À la contrainte théologique (ou, dans le cas de Meschonnic, a-théologique) s'ajoute, voire s'oppose en effet la recherche de poéticité et d'immédiateté dans la langue française employée, d'où, « enfers », plutôt qu'une transcription de שאול [šᴱ'ōl].

de la périphrase, on relève l'expression « séjour des morts », qui est notamment employée systématiquement par Segond dans sa traduction de la Bible pour traduire שאול [šᴱ'ōl] ; d'autres solutions (« empire des morts », « monde des morts ») existent également. Toutes ont en commun le fait de décrire succinctement la notion de שאול [šᴱ'ōl], de telle sorte que le texte soit immédiatement compréhensible. Rien de surprenant ainsi, si certaines des traductions effectuées selon le principe de l'équivalence dynamique y recourent (Bible du Semeur, NBS, Bibles des communautés chrétiennes, etc.)

À l'opposé des périphrases françaises décrivant le שאול [šᴱ'ōl], se trouvent les systèmes de transcription du terme ; les diverses graphies témoignant du fait que décidément la transcription n'est pas une science exacte, ou du moins qu'elle relève pour bonne part des choix graphiques du traducteur. Toujours est-il qu'on trouve les graphies suivantes dans les traductions dont les numéros de notice sont relevés ici :

Cheol : [79]
scheôl : [81]
S'eol : [98]
Shéol : [101], [141'], [156], [164], [165], [168], [171], [182], [185], [192], [193], [194], [196], [198], [214], [216], [244], [245]
scheöl : [105]
Sheôl : [111]
Schéol : [113], [123], [131], [132], [139], [141], [151], [153], [155], [170], [174], [181], [197], [200], [210], [215], [237], [239]
Chéol : [118], [159], [160], [180], [221], [246]
šeol : [120]
Sheol : [127], [136], [178]
Cheôl : [130], [138]

Ce sont donc en tout 64 traductions qui optent pour une transcription du terme שאול [šᴱ'ōl], ce qui est somme tout un nombre approchant celui des traductions mettant « enfer ». Ces transcriptions apparaissent avec la traduction de Cahen en 1848, mais ne sont couramment adoptées qu'au XX^e^ siècle. Évidemment, il s'agit de traductions effectuées sur l'hébreu. Le choix de transcrire le mot שאול [šᴱ'ōl] est lourd de sens. D'abord, d'un point de vue traductologique, il suppose que les traducteurs aient estimé possible d'introduire des termes hébreux dans leur traduction français, quitte à déstabiliser les lecteurs non familiers de la langue hébraïque et de la notion juive de שאול [šᴱ'ōl][2019]. C'est là une démarche qu'on pourrait qualifier de « sourcière », selon la terminologie ladmiralienne[2020]. Au-delà des conceptions linguistiques que ces transcriptions révèlent, c'est également une position particulière vis-à-vis d'une notion juive qui se dessine, à travers le refus d'acclimater à un système conceptuel gréco-latin puis chrétien la notion de שאול [šᴱ'ōl]. On touche ici à la question de l'intraduisibilité des concepts théologiques juifs formulés en hébreu[2021] ; les traducteurs adoptant cette solution témoignent de la possibilité, voire de la nécessité, selon

[2019] Du reste, les variations orthographiques indiquent une plus ou moins grande volonté de souligner l'aspect étranger du terme. Notons le cas de Halévy (1901, [120]), qui utilise un caractère diacritique habituellement réservé aux translittérations.

[2020] Notons que selon ses propres critères, Ladmiral a une fois encore mal évalué Meschonnic, puisque Meschonnic, en mettant « enfers » et en ne transcrivant pas le terme שאול [šᴱ'ōl], refuse justement le calque ou l'emprunt à la langue de départ.

[2021] שאול [šᴱ'ōl] rejoindrait ainsi entre autres les notions de Shekinah (שכינה, la présence divine) ou de Hokmah (חכמה, la sagesse divine), qui en contexte français sont habituellement évoquées par leur nom hébreu transcrit en alphabet latin, transcription éventuellement paraphrasée, comme nous venons de le faire.

eux, d'inscrire la traduction française dans son contexte hébreu et juif, lorsque la terminologie française équivalente ne permet pas d'identifier la notion théologique juive en question.

4- La flamme de Yah : la question du nom de Dieu dans le Cantique

On lit souvent que le Cantique des cantiques partage avec le livre d'Esther la particularité de ne pas mentionner le nom de Dieu. Il est vrai que le Cantique ne comporte ni le tétragramme, ni la forme אלהים [ʾᵉlōhim]. On peut cependant considérer que le verset 8,6 dans le mot שלהבתיה [šalᴱheḇetᴱyāh] contient une abréviation du tétragramme dans la forme יה [yāh], qui serait alors à lire comme « flamme de Dieu », « flamme divine »[2022], encore qu'on attendrait un *mappiq* dans le *he* final dans ce cas. On peut donc supposer que la vocalisation massorétique indique un nom propre. Ce n'est pas ainsi que les versions anciennes ont lu le verset, puisque les Septante mettent περίπτερα αὐτῆς περίπτερα πυρός, φλόγες αὐτῆς (littéralement « ses étincelles sont des étincelles de feu, ses flammes » ; les adjectif possessifs renvoyant à l'amour, ἀγάπη), et la Vulgate *lampades eius lampades ignis atque flammarum* (littéralement, « ses lampes sont des lampes de feu et de flammes »). La lecture des LXX semble se fonder sur une autre vocalisation que la massorétique : il faudrait supposer la vocalisation שַׁלְהֲבוֹתֶיהָ [šalᴱhᵃḇōteāh] (ses flammes) ; le subtantif pluriel portant alors le suffixe possessif féminin, comme le terme שפיהרר [rᴱšāfehā] (ses étincelles, ses flammèches) quelques mots plus tôt[2023].

Les traductions françaises de cette portion du verset 8,6 reflètent à la fois la différence des leçons du texte massorétique et des versions anciennes, ainsi qu'un positionnement contrasté des traducteurs vis-à-vis de la présence possible du nom divin dans la forme שלהבתיה [šalᴱheḇetᴱyāh].

a- Aucune référence à la divinité

Nombreuses sont les traductions françaises du Cantique des cantiques ne faisant nullement mention en Ct 8,6 du nom divin. C'est évidemment le cas dans les traductions fondées sur le texte latin de la Vulgate, et ne corrigeant pas la version de la Vulgate par l'hébreu. De fait, on observe dans les quarante et une traductions suivantes un respect scrupuleux de la Vulgate :

[1], [2], [3], [5], [12], [14], [20], [23], [25], [28], [30], [34], [36], [37], [37'], [38], [39], [40], [41], [43], [46], [48], [51], [52], [55], [56], [60], [65], [68], [71], [87], [90], [95], [106], [109], [114], [117], [122], [124], [129], [150]

Cela donne des formulations comme, chez Claudel, « ses lampes des lampes de feu et de flamme », ce qui correspond effectivement au latin *lampades eius lampades ignis atque flammarum*. Claudel, en 1948, est le dernier à suivre ici la leçon de la Vulgate ; les traductions concernées sont, comme du reste les traductions du Cantique faites sur la Vulgate, concentrées dans les premiers siècles couverts par cette étude, et minoritaires à partir de la

[2022] De fait, le nom de Dieu figure sous cette même abréviation dans plusieurs anthroponymes, notamment dans les noms de certains prophètes : ainsi עבדיה, Obadia, ou זכריה, Zacharie.

[2023] Je remercie Michael Langlois de m'avoir expliqué quelle vocalisation alternative du même texte consonantique pouvait avoir été traduite par les Septante.

deuxième moitié du XIX^e^ siècle. Par ailleurs toutes les traductions faites sur la Vulgate n'en suivent pas ici strictement la leçon.

On compte en effet de nombreuses traductions qui, sans mentionner la divinité, ne suivent pas pour autant la leçon de la Vulgate. Il s'agit des traductions suivantes :

[4], [6], [7], [9], [13], [15], [17], [21], [24], [27], [29], [31], [32], [35], [42], [54], [58], [59], [62], [64], [66], [67], [70], [72], [74], [75], [76], [77], [83], [88], [91], [92], [93], [96], [102], [110], [112], [115], [132'], [134], [135], [142], [147], [154], [166], [173], [176], [183], [184], [191], [205], [211], [231], [236], [242], [250]

Nous n'en détaillons pas les réalisations concrètes, dans la mesure où elles sont très diverses, et où est difficile d'y déceler des systématismes. Plusieurs catégories de traductions sont concernées par ce relevé. Il peut ici s'agir de traductions effectuées sur la Vulgate, mais tendant à la paraphrase ou corrigeant le texte sur l'hébreu, à cause peut-être des « lampes » dont la présence peut sembler problématique, même en leur conférant une valeur métaphorique. Les paraphrastes ou les traducteurs catholiques effectuant des traductions en vers sont nombreux – surtout au XIX^e^ siècle – à éviter les lampes de la Vulgate, à n'en garder que l'idée de l'amour comparé à un feu puissant (idée somme toute on ne peut plus classique) et à opter pour des traductions du style de « L'amour ! pour étincelle il lance de la flamme,/ Une flamme, un feu dévorant[2024] »

Mais le plus souvent, il s'agit de traductions faites depuis l'hébreu, qui ne considèrent pas qu'il faille lire dans שלהבתיה [šalᴱhebetᴱyāh] le nom de Dieu. On compte notamment dans ce relevé la traduction d'Olivétan, reprise dans les révisions successives dans les Bibles réformées. Olivétan traduit en effet « Ses embrasemens sont comme embrasement de feu/ & comme flamme vehemente ». La forme [yāh] à la fin de שלהבתיה [šalᴱhebetᴱyāh] a peut-être été perçue par Olivétan comme une forme intensive, d'où la traduction par « flamme véhémente ». Une lecture similaire se rencontre chez Rodolphe Le Maistre (1628, [21]) : « son brasier est tout feu, & la flemme extreme ». A l'autre extrême temporel de notre corpus, on note une tendance dans les Bibles rédigées selon le principe de l'équivalence dynamique à opter pour une telle lecture du verset. Ainsi on lit dans la Bible parole de vie (2000, [231]) : « [la passion] brûle comme un feu,/ elle tombe comme la foudre », ou dans la Bible expliquée (2004, [236]) : « Elle est une flamme ardente, elle frappe comme la foudre ».

Notons enfin la solution originale adoptée par Daniel Lys dans sa traduction du Cantique, reprise dans la TOB et imitée par les traducteurs de la Bible Médiaspaul :

> Lys (1968, [173]) : ses flammes sont des flammes ardentes:/ un sacré coup de foudre.
> TOB (1976, [184]) : ses flammes sont des flammes ardentes:/ un coup de foudre sacré
> Anonyme Médiaspaul (2000, [229]) : ses traits/ sont des traits de feu/ ses flammes,/ des flammes sacrées.

Sans opter pour une traduction qui fasse apparaître explicitement l'origine divine du feu de l'amour, sans introduire le nom de Dieu dans le texte, ces traductions, par l'usage de l'adjectif « sacré », permettent d'évoquer la spécificité théologique du feu en question, et sur la sacralité du sentiment évoqué. L'effet est du reste différent dans la Bible Médiaspaul et dans la TOB de celui provoqué par la traduction de Lys, puisque l'adjectif « sacré » placé avant le nom qu'il qualifie n'a pas nécessairement un sens religieux, d'autant que l'expression « coup de foudre », si elle permet d'allier le vocabulaire du feu à celui de l'amour, fait partie

[2024] C'est ainsi que traduit Charles Fretin, *Le Cantique des cantiques*, traduction libre en vers, avec le latin en regard. Nogent, Raveau, libraire-éditeur, 1855. [77]

du vocabulaire familier ; on pourrait parler d'un « sacré coup de foudre » comme on parlerait d'une sacrée rencontre ou d'une sacrée grippe. Le « coup de foudre sacré » est en ce sens plus lourd de sens théologiquement, et se rapproche quasiment des traductions faisant mention de Dieu en Ct 8,6.

b- Les traductions françaises de שלהבתיה [šalᴱheḇetᴱyāh] faisant référence à la divinité

Les traductions françaises de Ct 8,6 induisant dans le texte français une référence à la divinité sont nombreuses et diverses. Elles reflètent différentes postures traductrices, et notamment, une nouvelle fois, la tension traduction/transcription ; sur ce débat traductologique se greffent par ailleurs des enjeux confessionnels propres à la question de la traduction du nom divin. Nous nous fonderons pour les étudier sur une catégorisation des traductions élaborée à partir des choix lexicaux dont témoignent les textes français ; nous nous interrogerons au coup par coup sur l'existence éventuelle de déterminismes spécifiques menant aux choix lexicaux en question.

La première catégorie de traductions est un peu particulière, et regroupe les traductions ne nommant pas Dieu dans le texte français, mais utilisant l'adjectif « divin » pour bien signifier que l'origine du feu dont il est question est divine. Dans l'immense majorité des cas, l'adjectif « divin » vient qualifier le substantif « flamme », qui paraît effectivement adéquat pour traduire שלהבת [šalᴱheḇet]. On lit ainsi dans la Bible du rabbinat « ses traits sont des traits de feu, une flamme divine ». On trouve une « flamme divine » dans les traductions suivantes : Codurc (1647, [26]) ; Le Cène (1741, [53]) ; David (1819, [61]) ; Lazare Wogue (1860, [79]) ; Le Hir (1890, [109]) ; Rabbinat (1899, [118]) ; Halévy (1901, [120]) ; Pléiade (1956, [161]) ; Grad (1970, [179]) ; Pierre de Beaumont (1981, [188]) ; Benn (1989, [202]) ; Cherpillod (1989, [104]) ; Wyler (1994, [214]).

À ces flammes divines s'ajoutent deux occurrences de « brasier divin » (Six (1995, [217]) et Boncompain (1999, [224])) et une occurrence de « foudre divine » (Benezra (s.d., [249])).

Une seconde catégorie est celle des traductions faisant usage du mot « Dieu ». Sont concernées les traductions suivantes : Lancelot de Carle (1562, [10]) ; Courcelles (1564, [11]) ; Hersent (1635, [22]) ; Perret-Gentil (1847, [73]) ; Bès (1872, [94]) ; Reuss (1874, [98]) ; Besse (1907, [125]) ; Hazan (1936, [146]) ; Dhorme (1946, [148]) ; Soubigou (1951, [157]) ; Steinmann (1961, [165]) ; Longpré (1963, [167]) ; Las Vergnas (1964, [169]) ; Meschonnic (1970, [177]) ; Histoire du peuple de Dieu (1981, [189]) ; Ceronetti / Devoto / Van de Velde (1989, [203]) ; Nouss (1989, [206]) ; Le Pichon (1993, [210]) ; Bot (1994, [213]) ; Salignac (s.d., [248]).

Ces traductions sont relativement bien réparties sur l'ensemble de la période (malgré une absence d'occurrences au XVIII[e] siècle) ; elles sont le fait de traducteurs très divers, auteurs de traductions intégrales de la Bible comme de traductions séparées du Cantique, et appartenant à toutes les confessions, voire à aucune. Le mot Dieu, à défaut d'être hégémonique, semble ainsi du moins partagé par tous les types de traducteurs.

Une troisième catégorie regroupe les traductions interprétant la particule יה [yāh] dans le mot שלהבתיה [šalᴱheḇetᴱyāh] comme une mention de Dieu, et la traduisant par un terme français autre que Dieu. Ici, on rencontre deux possibilités : les traductions par « le Seigneur » et les traductions par « l'Éternel ».

Les traducteurs mettant « le Seigneur » sont les suivants : Castellion (1555, [8]) ; Butte (1947, [149]) ; Maredsous (1949, [151]) ; Anonyme (1966, [170]) ; Allan (1990, [207]) ; Spick (2000, 230]) ; NBS (2002, [233]).

À part la traduction de Castellion, qui, comme à l'accoutumée, propose une solution originale et qui ne correspond pas aux attentes confessionnelles ou linguistiques, tous les traducteurs concernés sont catholiques et traduisent globalement dans la deuxième moitié du XX^e^ siècle (on ne peut néanmoins présumer de la confession de l'anonyme de 1966, à moins que justement ce soit là l'une des clés de la description de cette traduction, en termes confessionnels). La périodisation des traductions concernées est sans doute à mettre en lien avec l'encouragement papal à traduire depuis les textes originaux, assorti du refus chez les traducteurs sus-cités d'adopter la solution traditionnelle des protestants.

En effet, l'autre terme permettant de traduire la particule יה [yāh] par un mot français, « l'Éternel », est historiquement la solution des Bibles protestantes pour rendre en français le tétragramme. On la relève dans les traductions suivantes : Bible de Lausanne (1861, [78]) ; Anonyme (1862, [86]) ; Segond (1874, [100]) ; Bruston (1891, [111]) ; Réveillaud (1895, [113]) ; Toussaint (1919, [133]) ; Mardrus (1931, [139]) ; Bible à la colombe (1978, [187]) ; Kuen (1983, [195]) ; Semeur (1992, [209]) ; Margreth (1996, [220]). Les traductions relevées sont dans leur majorité des traductions protestantes, sans pour autant que l'ensemble des Bibles protestantes soit concernés : les Bibles réformées dérivant de la traduction d'Olivétan mettaient en effet un intensif du type « flamme très véhémente ». Les traductions par « l'Éternel » n'apparaissent qu'au XIX^e^ siècle au sein de notre corpus. On constate une congruence entre les grandes traductions protestantes (Segond, Lausanne au XIX^e^ siècle puis au XX^e^ siècle, dans la branche évangélique, Kuen, la Bible du Semeur) et certaines traductions non-confessionnelles fondées sur une étude en profondeur du texte hébreu (Bruston, Toussaint, Mardrus). Dans les Bibles protestantes concernées, on constate donc que la particule יה [yāh] est traduite en concordance avec la traduction du tétragramme יהוי, qui est lui aussi systématiquement (du moins chez Segond) rendu par « l'Éternel ». Le fait que יה [yāh] soit une forme défective du tétragramme (si c'est effectivement une façon de mentionner la divinité) n'est pas en soi pris en compte.

La quatrième façon de faire apparaître la divinité dans les traductions françaises de Ct 8,6 est de recourir à une transcription. Ces transcriptions sont diverses. Dans leur plus simple expression, c'est à une transcription de la particule יה [yāh] que l'on a affaire pour traduire le mot שלהבתיה [šalᴱheḇetᴱyāh], dans des syntagmes du type « flamme de Yah » ; le mot hébreu est alors à la fois traduit et transcrit. On trouve de semblables transcriptions dans les traductions suivantes : Darby (1885, [101]) ; Neuchâtel (1878-1900, [107]) ; Scheinert (1952, [158]) ; Chouraqui (1953, [159]) ; Chouraqui, (1970, [179]) ; Osty (1973, [180]) ; Monde Nouveau (1974, [181]) ; Chouraqui (1975, [182]) ; Magdalith (1976, [185]) ; Arminjon (1983, [196]) ; Chouraqui (1985, [198]) ; Leloup (1987, [200]) ; Monde nouveau (1995, [215]) ; Faessler et Carillo (1995, [216]) ; Suarès (1995, [219]) ; Pierre (1996, [221]) ; Grand livre du Cantique (1999, [225]) ; Calame (2000, [228]) ; Bible des écrivains (2001, [232]) ; Cadiot Berder (2002, [234]) ; Cholodenko et Berder (2003, [235]) ; Michaux (2004, [237]) ; Simoens (2004, [239]) ; Trigano et Vincent (2007, [243]) ; Marie-Ancilla (2008, [244]) ; Cazeaux (2008, [245]) ; Darmon (2009, [246]).

Seules les deux premières occurrences sont antérieures au XX^e^ siècle. Comme, du reste, les transcriptions des noms propres, la transcription de la particule יה [yāh] n'apparaît que tardivement. En revanche, elle semble s'imposer dans les dernières années de la période étudiée, puisque sur les quinze traductions publiées depuis 2000, dix mettent « flamme de Yah » pour שלהבתיה [šalᴱheḇetᴱyāh]. On pourrait ainsi supposer l'émergence contemporaine d'une tradition de traduction. C'est moins un facteur confessionnel qu'un facteur linguistique

qui préside au choix de cette traduction : les traducteurs concernés sont en effet aussi bien religieux, et de toutes les confessions, que non-confessionnels. Ils ont cependant en commun le fait d'estimer possible la publication d'une traduction susceptible de surprendre le public, dans la mesure où « flamme de Yah », pour des personnes non prévenues qu'il peut s'agir là d'une forme défective du tétragramme, ne fait pas immédiatement sens, au contraire des traductions mettant « flamme de Dieu » ou « flamme de Jéhovah ».

C'est en effet le mot « Jéhovah » (ou autres graphies approchantes) que l'on trouve dans les traductions suivantes : Renan (1860, [80]) ; Réville (1860, [81]) ; Vian (1861, [85]) ; Théodore Paul (1863, [89]) ; Godet (1873, [97]) ; Joüon (1909, [127]) ; Montvaillant (1899, [119]) ; Fraisse (1903, [121]) ; Taoussi (1919, [132]) ; Lebeau (1925, [136]) ; Junès (1932, [141]). La période de floraison du terme « Jéhovah » au sein de notre corpus est relativement limitée ; elle s'étend en effet sur soixante-dix ans environ, entre 1860 et 1932. La transcription du tétragramme par « Jéhovah » a ensuite été abandonnée par les traducteurs, du fait sans doute de l'absurdité philologique de la forme. En effet, la forme « Jéhovah » suppose la superposition des consonnes du tétragramme et des voyelles des massorétiques, mais qui sont en fait les voyelles du *qere*, c'est-à-dire du mot qui est lu à voix haute, à savoir, אדני [ʾᵃḏōnāy]. Les traducteurs concernés sont divers ; sans surprise, aucun traducteur juif cependant ; parmi eux, certains ont une approche philologique assez rationaliste du texte, quelle que soit leur appartenance confessionnelle et quelles ques soient les oppositions entre eux (Joüon et Paul critiquent Renan). Quoi qu'il en soit, la transcription par « Jéhovah » ne fait pas apparaître la spécificité de la forme שלהבתיה [šalᴱheḇetᴱyāh] : c'est en effet comme si c'était le tétragramme qui figurait en toutes lettres dans le texte du Cantique.

Une autre transcription du tétragramme est celle qui rétablit les voyelles du nom divin que l'on suppose originelles. C'est ainsi « flamme de Yahweh » (et autres graphies du mot : « Yahvé », « Jahvéh », « Yaweh », « Iavhé ») que l'on rencontre dans un nombre important de traductions : Crampon (1904, [123]) ; Centenaire (1913, [130]) ; Dussaud (1919, [131]) ; Montet (1930, [138]) ; Junès (1932, [141]) ; Guitton et Pouget (1934, [144]) ; Buzy (1949, [153]) ; Bible de Liénart (1951, [155]) ; Robert (1951, [156]) ; Bible de Jérusalem (1956, [160]) ; Winandy (1960, [164]) ; Robert et Tournay (1963, [168]) ; Tournay Nicolay (1967, [171]) ; Schweitzer (1968, [174]) ; Solms (1982, [192]) ; Forest (1982, [193]) ; Barsotti Solms (1983, [197]) ; Communautés chrétiennes (1994, [212]) ; Laforcade (1995, [218]) ; Bible des peuples (1999, [223]).

La transcription par « Yahweh » semble dans une certaine mesure, d'un point de vue historique, prendre le relais de la forme « Jéhovah », puisqu'on la relève essentiellement à partir du début du deuxième tiers du XX^{e} siècle. Néanmoins, du point de vue de la sociologie des traducteurs, elle s'en distingue fortement, puisqu'à l'exception de la Bible du Centenaire, toutes les traductions qui l'utilisent sont des traductions catholiques, voire réalisées par des ecclésiastiques catholiques, particulièrement nombreux dans cette liste. De fait, alors que les Bibles protestantes françaises, depuis la Bible de Lausanne et surtout depuis Segond, rendent le tétragramme par « l'Éternel », les Bibles catholiques depuis la Bible du chanoine Crampon le transcrivent par la forme « Yahweh ». Utiliser la forme « Yahweh », dans le Cantique mais aussi dans toute traduction d'un livre de la Bible hébraïque, voire dans les péritextes des textes bibliques, semble donc un marqueur confessionnel, témoignant d'un usage spécifiquement catholique des méthodes philologiques.

En définitive, la prise en compte de ce qui paraît aux traducteurs comme une mention de Dieu dans le Cantique des cantiques au verset 8,6 fait apparaître avec une clarté tout à fait inédite au sein de cette étude la cristallisation des traditions et des usages traductifs catholiques et protestants. Il faut cependant prendre garde à la caractérisation des différences

de traduction : si presque tous les traducteurs mettant « Yahweh » sont catholiques, si tous les traducteurs mettant « l'Éternel » sont protestants, cela ne signifie aucunement que tous les traducteurs catholiques mettent « Yahweh », et tous les protestants « l'Éternel » : on a évoqué notamment le cas des Bibles en français courant qui évitent une mention du nom de Dieu, laquelle jetterait le trouble chez un lecteur non prévenu, ainsi que le choix, non marqué confessionnellement, de la transcription de la particule יה [yāh]. L'insertion dans les traductions françaises du Cantique d'une mention explicite à la divinité, avec le même lexique que lorsque l'on rencontre le tétragramme en toutes lettres, nous semble dépasser la seule légère surtraduction, à des fins de clarté, de la particule יה [yāh] : en effet, dans la mesure où l'emploi de « l'Éternel » et de « Yahweh » est confessionnellement déterminé, ces termes peuvent avoir pour fonction de marquer l'appartenance religieuse de la publication concernée. Cela d'autant plus que dans la deuxième moitié du XX^e^ siècle, catholiques et protestants traduisent tous le texte hébreu : la différence des textes sources ne vient plus marquer la distinction confessionnelle des traductions.

5- Fort comme la mort

Si le verset 8,6 est l'un des plus connus et des plus cités du Cantique, c'est sans doute pour bonne part du fait de la force de l'affirmation qu'on y lit : כי עזה כמות אהבה [ki-ʻazzāh ḵammāwet ʼahªḇāh] soit, mot-à-mot, « car fort comme mort amour » ou, plus communément, « car l'amour est fort comme la mort ». Dans la Vulgate, on lit *quia fortis est ut mors dilectio*.

Le fait que la valeur philosophique, anthropologique de cette affirmation soit à ce point frappante est sans doute ce qui provoque le sentiment que cette maxime existe en français indépendamment des diverses traductions du Cantique. En d'autre termes, si l'on dit ou écrit « l'amour est fort comme la mort », on n'a pas besoin de préciser que l'on cite Renan, Segond ou la Bible de Jérusalem[2025] : la force du texte biblique semble subsumer ses possibles traductions. C'est ainsi qu'Henri Meschonnic écrit :

> Les traductions courantes de la Bible se sont toutes résignées à ne garder que les idées (« l'esprit ») et ont abandonné sa « forme » à l'original, comme intraduisible. Elles transforment un langage poétique en sous-littérature, où subsiste seul le « sens », ou une partie qui résiste à cette réduction de la communication : aucune traduction n'édulcore « l'amour est fort comme la mort ».[2026]

Est-il vrai cependant qu'aucune traduction n'édulcore cette partie de Ct 8,6 ? Sans adopter la méthode meschonnicienne d'évaluation critique des traductions, sans prononcer de jugement quant à la réussite ou à l'échec des diverses traductions, nous verrons tout de même que les traductions de כי עזה כמות אהבה [ki-ʻazzāh ḵammāwet ʼahªḇāh], et du *quia fortis est ut mors dilectio* de la Vulgate, témoignent d'une diversité formelle plus grande que ce que l'on pouvait supposer.

a- Variations lexicales

Les variations lexicales dans les traductions de כי עזה כמות אהבה [ki-ʻazzāh ḵammāwet ʼahªḇāh] / *quia fortis est ut mors dilectio* affectent essentiellement l'adjectif français employé

[2025] Qui du reste traduisent tous les trois « l'amour est fort comme la mort ».
[2026] Henri Meschonnic, *Pour la poétique II ; Epistémologie de l'écriture, poétique de la traduction*, Paris, Gallimard, coll. « Le Chemin », 1973, p. 411.

pour traduire עזה [‘azzāh] / *fortis*. A de très rares exceptions[2027] près en effet, אהבה [’ahªḇāh] / *dilectio* est traduit par « amour », et מות [māwet] par « mort ». On trouve ainsi les termes suivants :

- « puissant » chez Castellion (1555, [8]) ; Reuss (1872, [98]) ; Junès (1932, [141]) ; Bible de Maredsous (1949, [151]) ; Anonyme (1966, [170]).
- « violent » chez Codurc (1647, [26]) ; Verdure (1823, [63]) ; Bible de Cahen (1831-1851, [64]) ; Anonyme chez Richelet (1843, [72]) ; Mallet de Chilly (1854, [76]) ; Vulliaud (1931, [140]).
- « insatiable » chez Joüon (1909, [127]) ; Lebeau (1925, [136]) ; Buzy (1949, [153]) ; Liénart (1951, [155]).
- « inexorable » chez Chouraqui (1985, [198]) et Wyler (1994, [214]).
- « dur » dans la traduction par Devoto et Van de Velde de l’ouvrage de Ceronetti (1989, [203])
- « implacable » chez Blanchard (2000, [227]).
- « irrésistible » chez Parmentier (2005, [242]).
- « terrible » chez Benezra (s.d., [249]).

Chez deux traducteurs, on trouve non pas un, mais deux adjectifs servant de facteur commun à la mort et à l’amour : dans la traduction par Aufrère des Hai-kai de Stavrakas (1989, [205]), on lit ainsi : « Puissant est l’amour/ Et âpre comme la mort » ; et chez Le Pichon (1993, [210]) : « Et l’Amour est fatal, crucial comme la mort ».

Quelques constatations sur les traductions alternatives au mot « fort ». On remarque tout d’abord que les publications concernées sont dans l’ensemble assez tardives. À part « puissant » chez Castellion et « violant » (sic) chez Codurc, aucune d’entre elles n’est antérieure au XIX^e^ siècle, ce qui semble une nouvelle fois confirmer l’hypothèse d’une diversification des traductions à partir du XIX^e^ siècle. On note par ailleurs que ces traductions, à part la Bible de Castellion et celle de Chouraqui, paraissent dans des éditions séparées du Cantique : il y aurait donc un plus grand attachement des auteurs de Bibles intégrales envers la formule traditionnelle « l’amour est fort comme la mort ».

Les variantes lexicales traduisant en français עזה [‘azzāh] apportent avant tout une plus grande précision sémantique, mais le revers de la médaille est sans doute la limitation du sens que cela provoque, quand bien même les termes employés par les traducteurs semblent valides d’un point de vue purement lexical, et adéquats dans le contexte : le choix d’un sens plus spécifique que la seule « force » a ainsi tendance à insister sur l’idée d’un amour qu’on compare à la mort en raison de sa nature implacable. Une autre conséquence est la suppression de l’effet poétique certain de la traduction traditionnelle, par la destruction des rythmes et des assonances de la traduction habituelle.

b- Variations stylistiques

La variation lexicale n’est pas la seule ressource à la disposition des traducteurs qui souhaiteraient se distinguer de leurs prédécesseurs et apporter de la nouveauté dans la traduction de la proposition כי עזה כמות אהבה [ki-‘azzāh ḵammāwet ’ahªḇāh] / *quia fortis est ut mors dilectio*. Ces variations résident essentiellement dans l’ordre des mots et dans la présence ou l’absence des articles définis en français. La liste ci-dessous en énumère la plupart :

[2027] L’une d’entre elles se trouve chez Jean de Bonnefon (1905, [124]) : « La passion est forte comme la mort »

- Réville (1860, [81]) : Car fort comme la mort est l'amour
- Ledrain (1886, [105]) : L'amour, en effet, est fort comme la mort
- Steinmann (1961, [165]) : Car fort comme la mort est l'amour !
- Lys (1968, [173]) : Car : / Fort comme la Mort est Amour
- TOB (1976, [184]) : Car: / Fort comme la Mort est Amour
- Magdalith (1976, [185]) : Car fort comme la mort est l'amour
- Nouss (1989, [206]) : car fort jusqu'à la mort est mon amour
- Allan (1990, [207]) : Car l'amour est fort, fort comme la mort
- Faessler et Carillo (1995, [216]) : Oui, fort comme Mort est Amour !
- Laforcade (1995, [218]) : Oui, fort comme la mort est l'amour
- Michaux : (2004, [237]) : Car il est fort comme la mort, l'Amour
- Simoens (2004, [239]) : Car il est fort comme la mort,/ l'amour
- Cazeaux (2008, [245]) : Oui, fort comme Mort, l'amour
- Darmon (2009, [246]) : car fort comme la mort est l'amour
- Salignac (s.d., [248]) : car est fort / L'amour comme la mort

Ce que l'on constate le plus souvent, c'est un recours à ce qui peut sembler une inversion de l'ordre des mots, du point de vue de la traduction habituelle « l'amour est fort comme la mort », comme de celui de l'ordre des mots traditionnel du français. Cette inversion culmine peut-être avec la traduction adoptée par Jacques Cazeaux : « fort comme Mort, l'amour ». Néanmoins il apparaît à la confrontation avec l'hébreu qu'il s'agit en fait une reproduction de l'ordre des mots dans le texte hébreu. On note de plus chez Cazeaux l'absence en français d'article défini devant le mot « Mort », ainsi que l'absence de verbe être ; ces deux éléments rendent perceptible en français la syntaxe hébraïque.

Les traductions énumérées ci-dessus ont en commun, outre le fait qu'elles sont toutes postérieures à 1860, une tendance à reproduire à des degrés divers l'ordre des mots du texte hébreu, ce qui crée un double écart, d'une part avec l'ordre des mots sujet-verbe-complément habituel en français, d'autre part avec la traduction traditionnelle. L'introduction de ces éléments de variation peut être interprétée comme une volonté de rendre sensible la prosodie spécifique au texte hébreu, dans une démarche d'orientation sourcière ; elle s'assortit par ailleurs, sinon d'une volonté délibérée, du moins d'une possibilité assumée de surprendre. Cette capacité de rompre avec les usages aussi bien linguistiques que traductifs semble plutôt réservée aux éditions séparées de traductions du Cantique ; la TOB est la seule Bible intégrale confessionnelle concernée.

Quoi qu'il en soit, ces variantes ne changent aucunement le sens du verset, et les modifications qu'elles induisent sont purement stylistiques.

c- Expression de la comparaison : comme, aussi, plus

D'autres variantes, jouant apparemment seulement sur la syntaxe française, ont en réalité un impact assez fort sur le sens du verset. Il s'agit des variantes affectant l'expression de la comparaison (dont certaines s'assortissent de variantes lexicales). La première série d'exemples que nous citerons concerne les traductions qui, d'une comparaison réalisée linguistiquement au moyen de la conjonction « comme », glissent vers l'expression d'une égalité, par l'usage de l'adverbe « aussi » :

- Rodolphe Le Maistre (1628, [21]) : car la force de l'amour est invincible comme la mort

- Anonyme (1708, [45]) : L'amour est aussi fort que la mort
- Mardochée Venture (1774, [59]) : car l'amour est aussi fort que la mort
- Docteur BN (1873, [96]) : car l'amour est aussi puissant que la mort
- Halévy (1901, [120] : Car l'amour est aussi inflexible que la mort
- BFC : (1982, [191]) : C'est que l'amour/ est aussi fort que la mort./
- Pringle et Muzy (1993, [211]) : car l'amour est aussi fort que la mort
- Pierre (1996, [221]) : car l'amour est aussi puissant que la mort,
- Bible expliquée (2004, [236]) : C'est que l'amour est aussi fort que la mort

La nuance sémantique est en apparence minime, mais néanmoins existante : ce n'est pas l'amour et la mort qui sont comparés avec comme *tertium comparationis* l'idée d'une force inexorable, mais leur force respective, qui est estimée égale. La comparaison ne se fait que sous le rapport de la force ; elle est moins directe, et peut-être de ce fait moins frappante.

Plus manifeste est la transformation opérée dans les traductions qui, toujours dans l'expression d'une comparaison, ne parviennent plus à l'expression d'une égalité, mais à celle de la supériorité de l'amour sur la mort. Voici les exemples relevés dans notre corpus :

- Alexandre Guillemin (1839, [67]) : L'amour triomphe du tombeau !/ Plus fort que la mort même, il a gardé sa flamme.
- Cardonnel et Debar (1841, [70]) : Car l'amour est puissant et fort/ Plus puissant même que la mort
- Petasse (1863, [88]) : Car si la mort est forte,// L'amour, plus fort, l'emporte
- Bès (1872, [94]) : Car l'amour est plus fort que la mort n'est terrible
- Fornelles (1885, [103]) : Car l'amour est plus fort que la mort elle-même
- Constantin (1897, [115]) : Les désirs de tes sens, car l'amour est plus fort,/ Quand il nous a fait au cœur une large blessure,/ Que l'oubli du néant, le sépulcre ou la mort.
- Montvaillant (1899, [119]) : Car l'amour est plus fort que le trépas terrible ;/ Comme l'enfer la passion est inflexible
- Pinçon (1910, [128]) : Du tombeau l'amour est vainqueur,/ L'enfer est moins ardent que sa torche enflammée
- Blua (1975, [183]) : Car l'amour est plus fort que la mort
- André Lévy (1997, [222]) : Car l'amour est plus fort,/ Inflexible comme l'enfer
- Boncompain (1999, [224]) : car l'amour est plus fort que la mort

On passe ici de la structure « l'amour est fort comme la mort » ou de sa variante « l'amour est aussi fort que la mort », à « l'amour est plus fort que la mort ». Plusieurs constats sur la répartition socio-historique de ces traductions. La plupart d'entre elles sont concentrées au XIX^e^ siècle. Toutes proviennent d'éditions séparées du Cantique des cantiques. Un nombre important d'entre elles, dont les deux dernières, relativement récentes, sont rédigées en vers réguliers – notons au passage qu'en revanche, aucune des paraphrases mystiques en vers ne transforme le rapport d'égalité en rapport de supériorité. Pourquoi choisir de traduire « l'amour est plus fort que la mort » ? D'un point de vue prosodique, la formule est plus maniable dans le cadre d'une traduction en vers réguliers (elle constitue un octosyllabe, là où « l'amour est fort comme la mort » ne comporte que sept syllabes), mais ce n'est sans doute pas le seul facteur. Sans doute y a-t-il de la part des traducteurs concernés la volonté de louer la force de l'amour en général, en dépit de la structure linguistique des textes sources, et en dépit du sens du Cantique, qui jamais ne promet la permanence de l'amour au-delà de la mort. Ce que suggèrent ces traductions, c'est en effet quelque chose qui n'est pas tant dans le texte que dans les mythes européens tels Orphée et Eurydice ou Tristan et Iseult : l'idée d'un amour survivant à la mort de la personne aimée. Ce n'est aucunement le propos du

Cantique, qui fait appel à la mort non comme idée du terme de la vie d'un des membres du couple, mais comme seul équivalent anthropologique à l'expérience de l'amour. Au final, il semble bien qu'il existe, contrairement à ce que suggérait Meschonnic, des traductions qui « édulcorent[2028] » « l'amour est fort comme la mort » : sans que le lexique ne soit changé, alors qu'on pourrait l'estimer essentiel porteur du sémantisme du texte, des variations syntaxiques en apparence minime viennent bouleverser le sens profond du verset.

d- Permanence des traductions, permanence du sens

Nous avons jusqu'ici analysé la façon dont au sein de notre corpus, et dans le cas d'une grande stabilité des traductions de l'extrait peut-être le plus connu de tout le livre, sont introduites des variations lexicales et syntaxiques. Il faut néanmoins relativiser l'importance de ces variations. Et ce, en commençant par relever le nombre très important de traductions dans lesquelles figure textuellement « l'amour est fort comme la mort ». Il s'agit des traductions suivantes :

[1], [3], [4], [5], [6], [7], [9], [12], [14], [15], [20], [23], [24], [27], [30], [31], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [47], [48], [51], [52], [53], [54], [55], [60], [61], [62], [65], [66], [73], [74], [75], [77], [78], [79], [80], [83], [86], [87], [89], [90], [92], [95], [97], [100], [101], [106], [107], [108], [109], [111], [112], [114], [117], [118], [121], [122], [123], [125], [129], [130], [131], [132], [132'], [133], [134], [135], [138], [139], [141'], [142], [144], [146'], [147], [148], [149], [150], [156], [157], [158], [160], [161], [167], [168], [169], [171], [174], [175], [176], [177], [178], [179], [180], [181], [187], [188], [189], [192], [193], [194], [195], [196], [197], [200], [202], [204], [209], [212], [215], [217], [219], [220], [223], [225], [226], [228], [229], [230], [231], [232], [233], [234], [235], [243], [244], [250].

D'après nos relevés, cent trente-cinq traductions font figurer dans le texte français « l'amour est fort comme la mort ». C'est le plus grand nombre de traductions identiques d'une même portion de texte que nous ayons jamais rencontré ; c'est également le seul exemple, au sein des quelques versets dont nous avons confronté l'ensemble des traductions, d'une traduction française qui soit présente dans la majorité absolue des traductions du corpus. Le syntagme « l'amour est fort comme la mort » est partagé par les traducteurs de toutes époques[2029], de toutes confessions, auteurs de traductions publiées dans des Bibles intégrales et dans des éditions séparées, effectuées sur le texte massorétique, la Vulgate et les langues modernes, avec les moyens bibliographiques et intellectuels du philologue comme avec ceux plus limités du traducteur du dimanche.

Cette congruence inédite au sein de notre étude, et sur laquelle nous nous réjouissons de pouvoir conclure sans avoir véritablement eu pour cela à déployer d'artifices rhétoriques, n'est pas sans signification. On peut sans doute y voir la conjonction des propriétés des textes sources et de la langue française. D'une part, le texte massorétique et les versions anciennes concordent, si bien que les traducteurs des différentes confessions n'ont pas besoin, pour affirmer leur attachement au texte source qu'ils utilisent, de marquer la différence avec le texte source concurrent. D'autre part, les ressources lexicales de la langue françaises, par un heureux hasard, fournissent aux traducteurx une traduction dont l'évidence sémantique va de pair avec la force stylistique. « L'amour est fort comme la mort » allie à l'assonance

[2028] Voir *Pour la poétique II*, ouvrage cité, p. 411 : « Elles transforment un langage poétique en sous-littérature, où subsiste seul le « sens », ou une partie qui résiste à cette réduction de la communication : aucune traduction n'édulcore « l'amour est fort comme la mort ». »

[2029] Symboliquement, il est présent dans les traductions [1] et [250]. C'est un hasard dont nous nous félicitons.

« l'amour »/ « la mort » (qui a fourni la substance à des siècles de poésie et de chanson française), la rime interne « fort comme la mort ». Les mots sont courts, simples, courants ; le rythme du syntagme est d'autant plus efficace que, précédé d'un « car » comme c'est souvent le cas, il forme un octosyllabe. La polysémie de l'adjectif « fort » contribue à la profondeur du sens de l'expression, malgré (ou grâce à) une grande économie de moyens. La conjonction de la force sémantique et de la richesse stylistique est ici le fait du hasard[2030] ; mais assorties à la puissance de l'énoncé, dans quelque langue que ce soit, il n'est pas étonnant que ce soit cet extrait du Cantique qui témoigne du plus grand nombre de traductions identiques.

Ce qui se joue dans l'expression « l'amour est fort comme la mort » dépasse en effet la seule perspective linguistique et la stylistique comparée du français et de l'hébreu. En Ct 8,6, le sens du verset subsume toutes les traductions et tous les originaux, pour atteindre un niveau d'expression d'une vérité qui elle-même subsume les catégories dans lesquelles on pourrait vouloir l'ordonner. Vérité anthropologique, vérité théologique, vérité philosophique : l'amour est fort comme la mort, l'un comme l'autre sont figures de l'expérience de l'absolu, et c'est là peut-être le sens que nous souhaitons retenir de ces cinq ans de compagnonnage avec les amants du Cantique du cantique, qui se cherchent et ne se trouvent pas, se cherchent et se trouvent, se cherchent et se fuient.

[2030] Les traductions dans les autres langues modernes européennes tendent à montrer une même profondeur sémantique, associées à une semblable évidence de la traduction, mais sans que les traductions possibles atteignent l'efficacité stylistique de « l'amour est fort comme la mort ». On lit ainsi dans la King James Version, « for love is strong as death », traduction au rythme extrêmement puissant, mais peu riche en assonances. Même remarque pour la traduction de Luther : « Denn Liebe ist starck wie der Tod ».

Conclusion

Au moment de conclure l'étude bibliographique, historique et linguistique des traductions en langue française du Cantique des cantiques, nous souhaitons remettre en perspective le choix, exposé dans l'introduction, de ne pas organiser notre travail selon un axe chronologique, qui aurait reposé sur une recherche de périodisations susceptibles de rendre compte de façon globale de l'ensemble de notre corpus. Les trois études de détails réalisées dans la dernière partie font émerger la possibilité d'une périodisation. Notre point de départ était le postulat de l'intérêt d'une histoire rapprochée des traductions centrée sur des études de détails, qui soit une histoire davantage en ce qu'elle repose sur une *enquête* visant à rendre compte, par l'étude de leur contexte, des détails souvent perceptibles parce qu'ils sont des écarts et des singularités, plutôt qu'une histoire dans le sens d'une *chronologie*, qui fasse apparaître des moments d'unité au risque de réduire à une loi commune la singularité de tel traducteur, de telle traduction, de telle solution ponctuelle de traduction. C'est ainsi que nous avons opté pour une construction de notre travail fondée sur un regard progressivement rapproché, en d'autres termes, concentrique, partant du contexte éditorial dans lequel s'inscrivent les traductions en langue française du Cantique des cantiques, passant par une étude des traductions du Cantique comme projet de lecture globale du texte, et parvenant enfin à ce qui constitue en définitive le point de départ de notre démarche : les trois études de détails, centrées sur des figures de traducteurs, sur des problèmes traductologiques théoriques, et sur des cas pratiques de traductions d'une sélection de versets du Cantique. C'est précisément par le biais de ces études de détails que nous parvenons *in fine* à une périodisation, dont la recherche n'était pas notre but premier, mais que nous nous devons de constater pour finir. On pourrait en effet distinguer, à l'échelle des traductions en langue française du Cantique des cantiques[2031], l'existence de trois périodes, que l'on pourrait qualifier de la façon suivante.

La première période irait de la fin du XV^e^ siècle (du *terminus a quo* de notre étude, donc) au milieu du XVII^e^ siècle. Elle apparaît comme une période d'expérimentation, aussi bien à l'échelle très ponctuelle des solutions lexicales qu'à celle plus globale de l'édition du texte, et notamment de son appareil péritextuel. Il n'y a pas à chercher bien loin pour en donner la raison : cette période, qui coïncide dans les grandes lignes avec la Renaissance (qu'elle prolonge un peu néanmoins), est celle à la fois de la diffusion de l'imprimerie, du développement de la traduction dans les langues vernaculaires, de la définition concomitante de règles et d'usages des langues vernaculaires, et, bien évidemment, de la Réforme et de la Contre-Réforme.

La deuxième période s'étendrait du milieu du XVII^e^ siècle au milieu du XIX^e^ siècle, et se caractérise par une forme de stabilisation. Il est difficile d'en définir précisément le *terminus a quo* ; on ne saurait en effet trouver, en examinant l'ensemble des traductions du Cantique publiées au XVII^e^ siècle, un cas qui marque une rupture nette au sein de l'histoire de la traduction de ce texte. C'est davantage l'examen de la mise en série des exemples qui fait apparaître un tournant au milieu du XVII^e^ siècle, que l'on mesure à travers la récurrence de

[2031] Nous ne présumons pas de la possible généralisation de cette périodisation, ni au domaine de la traduction littéraire, ni à celui de la traduction, biblique ou non, vers d'autres langues que le français. Il nous semble en effet que cette périodisation est largement tributaire de l'histoire des représentations de la langue, telle que nous l'avons évoquée dans notre deuxième partie, notamment dans le chapitre consacré à la question du génie des langues.

l'observation, dans cette période, d'évolutions linguistiques tendant à la stabilisation[2032]. On pourrait en revanche en situer le *terminus ad quem*, et ainsi le début de la troisième période, avec la parution, entre 1831 et 1851, de la Bible de Cahen[2033]. L'émergence d'une stabilisation perceptible d'un point de vue linguistique (lexical et syntaxique) dans les traductions du Cantique des cantiques, ne doit pas masquer la part irréductible de diversité dans les traductions du Cantique au cours de cette période, que ce soit au niveau de l'existence de traducteurs dont les travaux s'écartent de ceux de leurs contemporains (on peut ici songer à Voltaire[2034], à Charles Le Cène[2035]), ou au niveau de l'évolution des formes des traductions (on songe notamment à la fréquence accrue des traductions versifiées dans la première partie du XIX^e^ siècle, qui est dissemblable de la vogue des « explications » du Cantique des années 1680 et 1690). Ce qu'une bonne part des traductions de cette deuxième période ont cependant en commun, c'est une certaine adéquation stylistique aux créations littéraires de leur époque, qui s'exprime avant tout dans l'assentiment implicite des traducteurs avec les normes de la langue française, et qui s'inscrit éventuellement dans le recours à la notion de génie de la langue, qu'il faudrait respecter en traduction.

La troisième période pourrait être qualifiée d'âge de la diversification. Nous la faisons démarrer avec la traduction de Cahen[2036], dont la traduction du Cantique paraît en 1848, mais nous aurions également pu retenir la traduction de Renan[2037] comme pivot accomplissant l'entrée des traductions françaises du Cantique dans une nouvelle époque. Du fait même que pour nous et à l'échelle de notre corpus, cette troisième phase dans les traductions du Cantique se caractérise par sa diversité, il n'est pas possible de réduire toutes les traductions publiées depuis celle de Cahen à un dénominateur commun. Cette période en effet s'apparente à un âge de la diversification à plus d'un titre : on pourrait aussi bien écrire qu'il s'agit d'un âge des diversifications, puisqu'elle se caractérise par une diversification de la posture confessionnelle des traducteurs (à travers la multiplication des traductions non-confessionnelles), de la variété formelle des traductions (à travers notamment l'apparition de traductions en vers libres), des méthodes de travail des traducteurs (avec un recours important à la critique des sources et à la philologie) et enfin, on le constate à l'aune des études de cas proposées dans les derniers chapitres, par une très grande variété des choix linguistiques, aussi bien lexicaux que syntaxiques, sans exemple jusqu'alors. Cette diversification rend compte d'une part de l'évolution de la place des Églises dans la société et du changement de statut conféré aux textes bibliques, souvent traduits pour leur valeur littéraire, et d'autre part de la diversification des théories de la traduction et du langage, selon que les traducteurs estiment nécessaire ou non de cibler un public spécifique, de respecter les normes et les usages de la langue française, de repérer le genre littéraire du texte traduit, etc. C'est du reste

---

[2032] On observe l'importance de cette époque à travers l'examen du recours au vouvoiement (première traduction utilisant le vouvoiement en 1653 ; généralisation du vouvoiement à partir de 1688), des appellatifs (fréquence accrue de l'emploi de « mon bien-aimé » et « ma bien aimée » à partir de 1688).

[2033] *La Bible, traduction nouvelle, avec l'hébreu en regard, accompagné des points-voyelle et des accents toniques (תנגינ) avec des notes philologiques, géographiques et littéraires, et les principales variantes de la version des Septante et du texte samaritain*, Paris, Treuttel et Würtz, libraires, 1831-1851. [64]

[2034] Voltaire, *Précis de l'Ecclésiaste et du Cantique des cantiques*, Liège, J. F. Bassompierre, 1759. [57]

[2035] *La Sainte Bible, contenant les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament : nouvelle version françoise, Amsterdam*, chez Michel Charles Le Cène, 1741. [52]

[2036] Nous retenons la traduction de Cahen, parce que d'une part, d'un point de vue sociologique et religieux, il s'agit de la première Bible intégrale juive, et que d'autre part, cette Bible utilise très abondamment les méthodes de la philologie, citant abondamment les commentaires non seulement juifs, mais aussi chrétien, et notamment les travaux des philologues allemands (Rosenmüller et Gesenius notamment). Par ailleurs, Cahen est le premier traducteur de notre corpus à transcrire phonétiquement les noms propres.

[2037] La traduction de Renan (dans *Le Cantique des Cantiques*, traduit de l'hébreu avec une étude sur le plan, l'âge et le caractère du poème, Paris, Michel-Lévy frères, 1860. [80]) marque l'expansion des traductions non-confessionnelles du Cantique des cantiques.

précisément le constat d'une diversité très grande, aussi bien dans la forme des traductions que dans les théories qui les sous-tendent, qui nous pousse à nous méfier des catégorisations globalisantes. Les études de cas menées dans les onzième et douzième chapitres, aussi bien que les perspectives théoriques développées dans le sixième chapitre autour de la notion de projet de traduction, nous conduisent à relativiser les propos tenus par Jacqueline Moatti-Fine dans l'article « La tâche du traducteur », consacré à l'étude des principaux choix de traductions dont la Bible des Septante témoigne. Elle conclut en effet par un rapprochement du travail des Septante et des traducteurs contemporains de la Bible :

> Depuis quelques années la conception d'une traduction qui tâcherait d'effacer en elle toutes les marques de l'original s'est éloignée au profit d'une traduction plus proche du texte source : l'impression d'étrangeté qui subsiste à la lecture de la LXX, même après une longue fréquentation, rapproche la plus ancienne entreprise de traduction connue de la Bible, de notre sensibilité d'aujourd'hui.[2038]

Selon nous, les propos de Jacqueline Moatti-Fine, tenus qui plus est dans un article dont l'écho benjaminien qu'il éveille n'est assurément pas fortuit, sont à replacer dans le contexte de l'influence importante du texte de Walter Benjamin, qui porte dans sa traduction française le même titre, « La tâche du traducteur »[2039]. L'un des apports de Benjamin (sur le texte duquel nous reviendrons plus loin dans notre conclusion) a été en effet de mettre l'accent sur la possibilité, voire la nécessité selon lui, de ne pas faire apparaître la traduction comme un original nouveau, ou comme une copie de l'original, mais de l'empreindre d'une part d'étrangeté. Est-ce que pour autant « notre sensibilité d'aujourd'hui », pour reprendre l'expression de Jacqueline Moatti-Fine, peut être caractérisée comme portant au refus de « la conception d'une traduction qui tâcherait d'effacer en elle toutes les marques de l'original » ? Sans nous aventurer sur le terrain de la traduction littéraire, et pour en rester au domaine de la traduction biblique, il nous semble que l'on note une nette évolution de la « sensibilité » au cours de la dernière des trois périodes que nous venons d'esquisser ; et cette évolution va certes dans une certaine mesure dans le sens évoqué par Jacqueline Moatti-Fine, s'opposant en cela à la période précédente. Néanmoins, l'étude concrète des traductions du Cantique des cantiques montre bien que l'existence d'une nouvelle sensibilité, d'une ouverture à l'étrangeté du texte du Cantique, coexiste de fait avec les désinences des représentations antérieures de la traduction, et avec leur renouveau. Les théories de Nida, dont nous avons montré à quel point elles ont marqué la réalité du travail traductif de plusieurs Bibles françaises, incarnent de façon assez exemplaire « la conception d'une traduction qui tâcherait d'effacer en elle toutes les marques de l'original », reposant sur le présupposé anti-benjaminien que la traduction est transfert d'un *message*[2040].

Quand bien même nous venons de proposer une périodisation qui se fait jour au fil de l'étude concrète et détaillée des traductions du Cantique des cantiques, ce n'est pas en définitive par la perception d'unités temporelles cohérentes que nous souhaitons clore notre étude, et ce n'est pas ainsi que, selon nous, on peut rendre compte de la façon la plus pertinente de l'histoire des traductions du Cantique. Nous partirons ici du texte de Walter Benjamin évoqué à l'instant, « La tâche du traducteur », que nous n'avions pas cité jusqu'ici

---

[2038] Jacqueline Moatti-Fine, « La tâche du traducteur », p. 67-76. dans Cécile Dogniez et Marguerite Harl (dir.) *Le Pentateuque d'Alexandrie*, texte grec et traduction, Paris, les éditions du Cerf, 2001, ici p. 75.

[2039] Walter Benjamin : « La tâche du traducteur », dans *Œuvres I*, traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac, Paris, Folio Essais, 2000.

[2040] Là où, selon Walter Benjamin traduit par M. de Gandillac, « ce que [la traduction] a d'essentiel n'est pas communication, n'est pas message. » (ouvrage cité, p. 245)

dans la mesure où, comme l'écrivait Antoine Berman, ce texte relève d'une « métaphysique du langage »[2041] qui dépasse largement notre but et notre méthode de l'histoire rapprochée des traductions ; nous nous étions également abstenue de faire référence à Benjamin par crainte de réduire sa pensée à quelques formules citées à l'emporte-pièce, puisqu'il s'agit de fait d'un texte complexe et dense que nous craignons de ne saisir que très imparfaitement. Néanmoins, le relisant à l'issue de notre travail d'étude bibliographique, historique et linguistique des traductions en langue française du Cantique des cantiques, nous constatons la convergence de certaines de nos intuitions au fondement de notre thèse, avec certaines parties du discours benjaminien – nous ne présumons de notre bonne compréhension de l'ensemble du texte, et opérerons sans doute certains glissements par rapport aux thèses de Benjamin. Nous conclurons en revenant d'une part sur l'idée de l'histoire des traductions comme témoin de la vie d'une œuvre, et en examinant la question du ou des sens du Cantique, à travers et au-delà des traductions et de leur histoire. Benjamin l'exprime de façon très générale et abstraite en ces termes :

> Vielmehr nur wenn allem demjenigen, wovon es Geschichte gibt und was nicht allein ihr Schauplatz ist, Leben zuerkannt wird, kommt dessen Begriff zu seinem Recht. Denn von der Geschichte, nicht von der Natur aus, geschweige von so schwankender wie Empfindung und Seele, ist zuletzt der Umkreis des Lebens zu bestimmen. Daher entsteht dem Philosophen die Aufgabe, alles natürliche Leben aus dem umfassenderen der Geschichte zu verstehen. Und ist nicht wenigstens das Fortleben der Werke unvergleichlich viel leichter zu erkennen als dasjenige der Geschöpfe?[2042]

Si Benjamin reconnaît « la vie à tout ce dont il y a histoire », c'est en vertu d'un principe de continuelle transformation du vivant ; l'histoire des traductions, ou plutôt, dans une perspective benjaminienne, la conscience de l'évolution des traductions dans l'histoire est ainsi le signe de la vie des œuvres, « plus aisée à connaître que celles des créatures », notamment en ce que les œuvres survivent (*fortleben* : il s'agit de l'idée ici d'une poursuite de la vie) à leurs auteurs et à leurs traducteurs. À ce titre, notre étude aura bien montré une chose : le Cantique des cantiques est bien vivant, si l'on en croit le nombre et la diversité de ses traductions, signes de sa continuelle fécondité. Néanmoins, et ce paradoxe apparent n'en est peut-être pas un, ce n'est pas par le moyen de généralisations et de périodisations, qui sont pourtant au cœur de la méthode historique, que l'on peut témoigner de cette fécondité, de cette vie du texte, mais plutôt par le constat de l'unicité de chaque traduction, et la part d'arbitraire dont témoignent les choix du traducteur. C'est du reste en cela que se dessine en creux ce qui chez le traducteur relève en propre du vivant, dans la mesure de l'écart entre ce que l'on pourrait attendre de lui dans une logique de définition historique des contraintes qui pèsent sur les traducteurs, et la réalité de la traduction.

Nous constatons donc l'irréductible diversité des traductions françaises du Cantique des cantiques. Plusieurs questions se posent ici. Si ces traductions sont à ce point diverses, en

---

[2041] Antoine Berman, *L'Âge de la traduction. « La tâche du traducteur » de Walter Benjamin, un commentaire*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 2008, p. 19.

[2042] Walter Benjamin, dans « Die Aufgabe des Übersetzers », dans Charles Baudelaire, *Ausgewählte Gedichte, Deutsche Übertragung mit einem Vorwort über die Aufgabe des Übersetzers*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970. (première édition : 1923), p. 10. « C'est en reconnaissant bien plutôt la vie à tout ce dont il y a histoire, et qui n'en est pas seulement le théâtre, qu'on rend pleine justice au concept de vie. Car c'est à partir de l'histoire, non de la nature, moins encore d'une nature aussi variable que la sensation et l'âme, qu'il faut finalement circonscrire le domaine de la vie. Ainsi naît pour le philosophe la tâche de comprendre toute vie naturelle à partir de cette vie, de plus vaste extension, qui est celle de l'histoire. Et, à tout le moins, la survie des œuvres n'est-elle pas incomparablement plus aisée à connaître que celle des créatures ? », traduction de Maurice de Gandillac, ouvrage cité, p. 247.

quoi sont elles toujours traductions d'un même texte ? Est-ce à dire que le sens du texte – si tant est qu'il soit légitime de parler *du* sens, et non *des* sens du texte – varie selon les traductions ? Sans même parler *du* sens du Cantique, nous voyons bien, au regard des analyses menées précédemment, que le genre littéraire du Cantique fluctue selon les traductions, que son interprétation exégétique est plurielle, autrement dit, que ses traductions en proposent autant de lectures. Aussi posons-nous la question – rhétorique, certes – de savoir si *le* Cantique des cantiques existe, ou si ce nom recoupe des objets divers, dans un ordre d'esprit similaire à la façon dont, pour reprendre l'exemple devenu canonique de Walter Benjamin, les mots « pain » en français et « Brot » en allemand[2043] visent le même objet, mais diffèrent par leur mode de visée – à ceci près que le mode de visée, pour ce qui est des traductions du Cantique, ne serait plus distinct selon les langues, mais d'une traduction à l'autre. Cette question se pose d'autant plus que le Cantique, comme les autres textes bibliques, n'a pas beaucoup plus d'unité dans ses textes sources que dans ses traductions. Nous reprendrons ici les analyses (dont nous modérerons ensuite la portée) que propose Marc B. de Launay, telles qu'il les développe en marge d'une traduction commentée de Genèse 11, 1-9, qui est le passage dans lequel la tour de Babel et la multiplication des langues est évoquée, dans un article simplement intitulé « Babel » :

> La réponse à de telles questions [concernant le statut conféré à Gn 11, 1-9] peut se formuler dans la perspective de la traduction et de la réflexion théorique sur l'activité traduisante : *le statut qu'on accorde à un texte dépend de la lecture qu'on veut en faire*, comme du cadre général où s'inscrit la « lexologie » qui la commande. Pour reprendre une formule de Maurice Blanchot, « l'original n'est jamais immobile »[2044] ; c'est-à-dire que ce que l'on appelle original n'a tout simplement pas d'existence propre en tant que tel, et qu'il n'existe en fait que des systèmes de virtualités du sens, lesquels requièrent nécessairement une médiation – lecture, commentaire, traduction. Ni existence propre dotée d'une autonomie sémantique, ni sens définitif, ni même originalité figée dans l'histoire, pas plus d'autorité définitive ou originaire qui fût d'emblée universalisable ; et pourtant, lorsqu'il s'agit, dans notre culture, des textes de la Bible, il est certain aussi qu'on leur a déjà accordé au moins une valeur fondatrice.[2045]

Notre position vis-à-vis de ces propos de Marc de Launay est ambivalente. D'un côté, nous avions postulé en préambule de notre étude que les traductions du Cantique des cantiques incluses dans notre corpus en proposent chacune une lecture ; cette lecture répond parfois à un programme, à un « projet de traduction » pour reprendre le terme bermanien amplement utilisé dans notre étude. Ce postulat trouve un écho réel dans celui de Marc de Launay : « *le statut qu'on accorde à un texte dépend de la lecture qu'on veut en faire* ». Notre étude l'a montré suffisamment : selon que le Cantique est compris *en tant que* poème profane, drame hébreu, *midrash*, chant d'amour entre Dieu et l'âme humaine, d'une part le statut qui lui est accordé (texte sacré, texte littéraire, etc.) varie, et d'autre part la forme globale de la traduction varie également. C'est ce que nous avons voulu montrer dans notre deuxième partie, intitulée « La traduction comme lecture des textes sources ». De fait, nous sommes globalement en accord avec Marc de Launay sur ce point : l'interprétation globale du texte,

---

[2043] « Dans "Brot" et "pain", le visé est assurément le même, mais non la manière de le viser. Car en raison de ce mode de visée les deux mots signifient quelque chose de différent pour l'Allemand et le Français, ne sont pas pour eux interchangeables et même, en fin de compte, tendent à s'exclure l'un l'autre, alors que, pour ce qui concerne le visé, pris absolument, ils signifient une seule et même chose ». Dans ouvrage cité, p. 251.

[2044] Maurice Blanchot, *L'Amitié*, Paris, 1971, p. 71

[2045] Marc B. de Launay, « Babel », p. 267-278 dans *Naissance de la méthode critique*. Colloque du centenaire de l'École biblique er archéologique française de Jérusalem. Paris, les Éditions du Cerf, 1992, ici p. 268.

par laquelle un statut lui est accordé, s'effectue *a priori*, en amont de la traduction, laquelle reflète cette interprétation. Du même coup, après avoir lu deux cent cinquante traductions ou versions du Cantique en langue française, nous sommes bien en peine de conclure quoi que ce soit de probant quant au « plan, [à] l'âge et [au] caractère du poème », pour reprendre le sous-titre de l'ouvrage de Renan[2046]. Mais pouvons-nous dire pour autant que « ce que l'on appelle original n'a tout simplement pas d'existence propre en tant que tel » ? Certes, comme nous l'avons rappelé constamment dans cette étude, et en particulier dans le septième chapitre consacré à l'identification du texte source, parler d'original dans le cas de la Bible hébraïque est impossible, dans la mesure où on ne dispose évidemment d'aucun autographe du rédacteur final du Cantique, que le Cantique est traduit depuis plusieurs textes sources, et que l'édition des textes sources est elle-même soumise à des variations considérables qui témoignent de changements dans le statut conféré au Cantique des cantiques. Marc de Launay poursuit ainsi :

> La traduction a-t-elle pour finalité première de restituer le texte à un en-soi ou se propose-t-elle de répondre à une préoccupation toujours historiquement située, laquelle n'a recours à la traduction qu'afin de la dépasser au sein d'un processus culturel plus spécifique ? Comme il n'y a pas d'original qui fût autre chose que le résultat provisoire d'un processus de lecture et d'interprétation historiquement daté, on serait en droit de se demander si ce n'est pas là pécher par historicisme. Il se trouve que, d'une part, les textes nous parviennent à travers une certaine tradition laquelle n'est nullement arbitraire ou soumise au caprice de l'interprète, lui-même incapable de modifier la place qu'il occupe par rapport à cette tradition et que, d'autre part, les textes ne peuvent faire l'objet de manipulations herméneutiques indéfinies, mais sont des dispositifs dont les virtualités sont limitées.[2047]

Marc de Launay situe ici la traduction – des textes bibliques en l'occurrence – dans une alternative qui n'est pas sans rappeler les deux perspectives de l'« approche interprétative » des traductions selon Gisèle Sapiro[2048], que nous citions en introduction de notre travail ; la différence est que de Launay ne se situe pas dans le champ de l'interprétation des traductions, mais dans la qualification de l'essence même de la traduction. En l'occurrence, de Launay fait un choix entre les deux voies posées par son alternative : si l'on se rappelle qu'il parle ici en tant que traducteur qui proposera dans la seconde partie de l'article une traduction commentée de Genèse 11, 1-9[2049], on comprend clairement qu'il considère que la traduction n'a pas pour but de « restituer le texte à un en-soi », mais qu'elle « se propose de répondre à une préoccupation toujours historiquement située », d'autant plus qu'« il n'y a pas d'original qui fût autre chose que le résultat provisoire d'un processus de lecture et d'interprétation historiquement daté ». Nous avons de fait montré à de multiples reprises comment les traductions s'inscrivent dans l'histoire, notamment à travers l'historicité des contraintes qui pèsent sur elles, et qui commencent avec le statut conféré aux textes sources. Néanmoins, si tant est que l'on prenne littéralement cette affirmation, nous ne partageons pas l'analyse selon laquelle « il n'est pas exagéré d'affirmer qu'il ne s'agit pas du

---

[2046] Ernest Renan, ouvrage cité.

[2047] Marc B. de Launay, article cité, p. 269.

[2048] Gisèle Sapiro distingue en effet deux tendances dans « l'approche interprétative » de la traductologie : d'une part, une perspective « herméneutique », « qui a pour fin un accès au « sens » du texte et à son unicité » ; d'autre part un « courant culturaliste » qui, dans une « perspective relativiste » « place l'accent sur l'instabilité du sens. Voir Gisèle Sapiro (dir.), *Translatio. Le marché de la traduction en France à l'heure de la mondialisation*, Paris, CNRS éditions, 2008, ici p. 25.

[2049] Marc de Launay a par ailleurs traduit depuis l'allemand un nombre très important d'ouvrages de philosophes et d'exégètes, dont Hannah Arendt, Nietzsche, Rilke, Martin Buber, Franz Rosenzweig, etc.

même original qui, dans chaque cas, est pris pour le texte source »[2050]. Certes, la recherche de l'original absolu est sans doute vaine, du moins pour les textes bibliques. Certes, il n'y a pas un, mais plusieurs textes sources du Cantique des cantiques. Néanmoins, les deux cent cinquante versions du Cantique réunies dans notre corpus, et la dizaine de textes sources sur lesquelles elles sont effectuées, ont tout de même en commun beaucoup de chose, dont la moindre n'est pas que ces textes se donnent tous pour le Cantique des cantiques, aussi fuyante soit l'essence, voire l'identité de ce texte, aussi divers soient les statuts qu'on lui confère, aussi variées les lectures (génériques, exégétiques, anthropologiques) qu'en proposent les traducteurs. Et de fait, alors que nous sommes par ailleurs fort peu inclinée à la formulation d'une démarche herméneutique recourant à la notion de transcendance, nous constatons que le Cantique des cantiques, quel qu'il soit (et la question de sa nature ne nous préoccupe en l'occurrence que bien peu), existe malgré, au-delà, voire à travers la multiplicité de ses manifestations – de ses incarnations – textuelles, dans les textes sources et dans leurs traductions.

Affirmer que la diversité des possibles lectures d'un même texte biblique, telle qu'elle est illustrée par ses multiples traductions, en active des sens parfois contradictoires, n'a absolument rien de nouveau – c'est pourtant à ce constat que nous parvenons *in fine*. Nous rejoignons en bonne part Jean-Emmanuel de Ena, lorsqu'il écrit, dans un article intitulé « Le Cantique des cantiques au risque du sens littéral » :

> Le document de la Commission pontificale […] parle de l'interprétation de notre épithalame en affirmant que « l'histoire de la lecture du Cantique des Cantiques […] permet de mieux découvrir toutes les *dimensions de sens* de cet écrit ». À ce titre, elle constitue même une parfaite illustration de cette approche du texte scripturaire par « ses effets » (*Wirkungsgeschichte*), approche qui s'efforce « d'évaluer l'importance du rôle de la tradition pour éclairer *le sens* des textes bibliques ». Soit, mais n'y a-t-il pas, en ce cas, ambiguïté quant à l'usage du mot « sens » ? Peut-on, sans autre forme de procès, accepter d'un même élan des interprétations du Ct d'époques fort différentes, et souvent divergentes dans leurs commentaires – quand elles ne sont pas contradictoires – du seul fait que toutes appartiennent aux « effets du texte », aux dimensions de sens de cet écrit ?[2051]

De fait, l'histoire des traductions du Cantique des cantiques, en tant qu'elle en est une histoire de la lecture, permet de « mieux découvrir toutes les *dimensions de sens* de cet écrit ». Mais il nous faut ici, avec de Ena, préciser ce qu'on entend ici par le mot « sens ». Si tant est que la traduction, en tant que « transformation interlinguale d'un texte »[2052], s'en tienne au sens littéral du Cantique, force est de constater que ce sens littéral, d'après les traductions, est compris de façon divergente, voire contradictoire. En effet, comme le montre de Ena dans la suite de son article, la volonté de rendre compte par la traduction d'un sens littéral cohérent et unique débouche sur une aporie de la « totale reconstruction, voire une réécriture entière du poème (en fonction de l'idée préalable que l'on se fait sur son sens originel, sur ce qu'il devait et voulait dire à l'origine, idée qui est elle-même par nature le fruit d'une époque et d'un lieu donnés) »[2053]. D'où la nécessité pour de Ena de remplacer l'expression « sens littéral » par celle de « sens textuel », qu'il emprunte à la bibliste américaine Sandra Schneiders. La notion

[2050] Marc B. de Launay, article cité, p. 270.
[2051] Jean-Emmanuel de Ena : « Le Cantique des Cantiques au risque du sens littéral (ou textuel) », dans *Le sens littéral des Écritures*, édité sous la direction de Olivier-Thomas Venard, Paris, les Éditions du Cerf, 2009, p. 123-151, ici p. 130.
[2052] Nous reprenons ici l'expression de Michael Schreiber, que nous avions proposée comme définition *a minima* de la traduction dans le premier chapitre.
[2053] Jean-Emmanuel de Ena, article cité, p. 135.

de « sens textuel » est plus vaste que celle de « sens littéral », dans la mesure où elle ne présume pas l'unicité d'un sens littéral, opposé par ailleurs à un ou des sens spirituels, mais où elle coïncide dans ses limites avec l'*intentio operis*, « c'est-à-dire celle qui est délimitée par les contraintes de la stratégie textuelle »[2054]. Effectivement, dans une certaine mesure, les traductions, aussi diverses soient-elles et aussi contradictoires soient les interprétations sur lesquelles elles reposent, procèdent du sens textuel du Cantique – quand bien même l'accession à son original n'est pas possible, quand bien même les textes sources sont variés, et leur réception encore davantage.

Jean-Emmanuel de Ena se demande : « Peut-on, sans autre forme de procès, accepter d'un même élan des interprétations du Ct d'époques fort différentes, et souvent divergentes dans leurs commentaires – quand elles ne sont pas contradictoires – du seul fait que toutes appartiennent aux "effets du texte", aux dimensions de sens de cet écrit ? »[2055] Il ne relève pas de notre propos de trancher – c'est la tâche de l'exégète, non celle de l'historien des traductions. Nous nous bornerons ici, en sortant ainsi de la posture de neutralité bienveillante que nous avions posée comme nécessaire en introduisant notre travail, à indiquer que de fait, nous n'adhérons pas également à toutes les lectures du Cantique qu'en proposent les traductions. Nous sommes en cela fortement déterminée par l'époque à laquelle nous vivons, mais surtout par notre sensibilité personnelle, par le fait que, de culture chrétienne, nous n'appartenons par ailleurs à aucune confession, et par l'importance que revêt, dans notre façon de penser et de travailler, ce qu'on pourrait appeler le perspectivisme. Aussi avons nous du mal à accepter d'un élan spontané la reconstitution dramatique d'Ernest Renan et celle de ses épigones, mais également les paraphrases mystiques du Cantique ; d'un autre côté toute notre sympathie va vers Castellion, vers Meschonnic : vers le courant de l'exégèse contemporaine qui accorde au sens littéral du Cantique une valeur anthropologique forte au-delà de la possibilité de sa lecture spirituelle, vers, plus généralement, les traducteurs qui ne présument pas du sens du texte avant de le traduire.

Mais il ne s'agit pas, fût-ce dans la conclusion, de débattre de la valeur des traductions du Cantique, que ce soit dans le détail du travail interlinguistique, ou dans la lecture qu'elles donnent du texte. Ce serait d'autant moins indiqué que chacune des traductions du Cantique des cantiques constituant notre corpus repose quoi qu'il en soit sur une prise en compte d'une ou plusieurs « dimensions de sens » du Cantique, à travers une lecture d'un ou plusieurs des textes sources, et sous l'influence des lectures précédentes et des contraintes diverses qui agissent sur le processus de traduction. Autrement dit, il y a, sinon tout le Cantique des cantiques, du moins une apparence du Cantique des cantiques – apparence sans doute plus ou moins transformée, voire déformée – dans chacune de ses traductions. Ainsi, prise isolément, chaque traduction échoue sans doute à actualiser l'ensemble des potentialités sémantiques et poétiques du sens textuel : d'où la méfiance traditionnelle à l'égard des traductions ; d'où des déclarations affirmant l'impossibilité de traduire la Bible. C'est ce que suppose le titre d'un article d'Hélène Marchessou, intitulé « Est-il possible de traduire la Bible ? Quelques réflexions sur l'impossibilité de traduire la Bible ». L'auteur y écrit :

> Ce qui vient d'être dit ne constitue qu'un bref tour d'horizon des inconvénients de la traduction, le plus grand danger n'étant peut-être pas l'erreur, qui finit toujours par être rectifiée, mais (j'emprunte l'expression à Cocteau en la détournant sans doute du sens qu'il lui donne) une certaine « difficulté d'être ». Imaginez un instant qu'on dévalise le Louvre de tous ses tableaux et que l'on remplace chaque original par une photographie en noir et blanc. La matière aurait disparu, couleur également. C'est un peu ce qui se passe quand on ignore totalement l'hébreu et qu'on est obligé de se fier à

[2054] *Ibid*., p. 140. Jean-Emmanuel de Ena emprunte cette fois la notion d'*intentio operis* à Umberto Eco.
[2055] *Ibid*.

> une traduction. Ce qui n'est pas du tout la même chose que de *lire*. Lire, c'est en effet saisir et retenir toutes les virtualités d'un texte et, en fin de compte, refuser de traduire et de réduire. Car dans la traduction quelque chose d'essentiel demeure absent : c'est la matière même de l'œuvre et ce qui la féconde.[2056]

Ces propos dépassent la question posée par le titre de l'article : est-il possible de traduire la Bible ? Assurément oui, si traduire signifie produire des traductions : il existe de fait des traductions de la Bible. Ce que regrette Hélène Marchessou dans l'extrait que nous citons, c'est non tant l'impossibilité de traduire la Bible, que l'impossibilité de la lire en traduction selon les mêmes modalités que l'original. Hélène Marchessou fait appel ici à une analogie, selon un procédé fréquent dans le discours traductologique, extrêmement riche en métaphores de tous genres : lire la Bible en traduction est une expérience similaire à observer les œuvres du Louvre dans des reproductions en noir et blanc. La suite de l'article précise de quel ordre sont les couleurs et la matière alors perdue par la Bible en traduction. Alors que la lecture – du texte original, nécessairement – mène à « saisir et retenir toutes les virtualités d'un texte », la traduction est, selon elle, par principe sélection activation d'un seul sens, d'un seul aspect, parmi la multiplicité, et la fécondité, inhérentes à la « matière même de l'œuvre ». Notre propos n'est pas ici d'entrer dans l'éternel débat, soulevé par Hélène Marchessou à la lumière des textes bibliques, sur l'inévitable déperdition entraînée par la traduction. Nous nous contenterons d'avancer la proposition suivante, résultat du constat auquel nous sommes parvenue après avoir lu et scruté deux cent cinquante traductions en langue française du Cantique des cantiques. Certes, si l'on ne lit qu'une traduction, on peut, surtout si l'on est à même d'apprécier « l'original »[2057], regretter que cette traduction n'active qu'une partie des sens du texte, et surtout, qu'elle en donne une lecture peut-être plus univoque (en terme de rattachement à un genre littéraire notamment) que ne l'est la lecture que l'on peut faire de « l'original ». Mais cette impression disparaît dès lors que l'on multiplie et que l'on confronte les traductions du Cantique des cantiques. Si tant est que les traductions proposent des lectures du texte, lire plusieurs traductions revient à réaliser, non plus simultanément, mais successivement, et par la médiation de textes seconds, cette lecture polyphonique, retenant « toutes les virtualités » d'un texte – du moins, un grand nombre d'entre elles. Du reste, si lire le Cantique en traduction n'est pas *lire* le Cantique, c'est pourtant ainsi seulement que le lecteur n'ayant pas les moyens de lire le texte original (et quel est-il ? l'hébreu ? et dans quelle édition ?) peut espérer s'approcher du véritable Cantique des cantiques.

[2056] Hélène Marchessou, « Est-il possible de traduire la Bible ? Quelques réflexions sur l'impossibilité de traduire la Bible », dans *Les problèmes d'expression dans la traduction biblique. Traduction, interprétation, lectures*. Actes du colloque des 7-8 novembre 1986. Cahiers du centre de linguistique religieuse n° 1, Angers, Université catholique de l'Ouest, 1988, p. 61.

[2057] Nous utilisons les guillemets dans la mesure où les textes sources du Cantique, pour être autant de versions d'un même texte, n'en sont pas pour autant l'original tel qu'il a été parachevé par le rédacteur final du Cantique des cantiques. Au-delà de l'aporie que représente la volonté de déterminer ou de reconstruire « l'original » du Cantique, nous constatons une historicité de l'original, dans la mesure où sa compréhension – en tout cas, sa lecture – ne mobilise pas les mêmes choses de nos jours et à l'époque de sa rédaction. Il nous semble donc, avec Walter Benjamin, d'autant plus nécessaire d'abandonner l'espoir d'une traduction comme transcription objective d'un original. Benjamin écrit entre autres : « De même que, là, on montre qu'il ne saurait y avoir dans la connaissance, si elle consistait en reflets du réel, aucune objectivité, ni même aucune prétention à l'objectivité, ici, on peut prouver qu'aucune traduction ne serait possible si son essence ultime était de vouloir ressembler à l'original. Car dans sa survie, qui ne mériterait pas ce nom si elle n'était mutation et renouveau du vivant, l'original se modifie. Même les mots bien définis continuent à mûrir. Ce qui, du temps d'un auteur, a pu être une tendance de son langage littéraire peut être épuisé par la suite ; des tendances immanentes peuvent surgir à neuf de la forme créée ». (Walter Benjamin, ouvrage cité, p. 249). Il nous semble en effet que c'est parce qu'Hélène Marchessou attend d'une traduction qu'elle ressemble à l'original au point d'avoir sur le lecteur les mêmes effets que le texte original, qu'elle considère impossible la traduction.

Nous partions en introduction du postulat que l'histoire rapprochée des traductions était la meilleure méthode pour saisir le travail des traducteurs, dans l'intimité de leur rapport au texte source ; nous arrivons en conclusion à suggérer que la lecture rapprochée des traductions est, peut-être, une possibilité de saisir quelque chose du Cantique des cantiques, qui relève sans doute d'une forme d'intimité avec ce texte biblique. En filant la métaphore picturale qui est celle d'Hélène Marchessou, et que nous avions par ailleurs exploitée en nous inspirant de la méthode de l'historien de l'art Daniel Arasse, il nous semble en effet que par la multiplication des perspectives que permet chacune des traductions du Cantique, nous parvenons à une image plus complète, et multidimensionnelle, de ce qu'est ce texte biblique. Dans notre esprit, cette idée fait écho aux soixante-dix visages de la Torah, qu'Alexandre Safran évoque en ces termes dans sa préface à l'ouvrage de David Banon, *Le Bruissement du texte* :

> Chacune des Dix Paroles qui retentirent sur le Sinaï se divisa en soixante-dix langues[2058], dit le Talmud, et selon le Zohar[2059] chaque Parole de Dieu fut transmise par la voix et la voix s'amplifia en soixante-dix voix, en « s'étendant », *paross*, et en se laissant « interpréter », *paroche* (les verbes *paross* et *paroche* ont la même racine, ce qui signifie que l'« interprétation » fait sortir le sujet interpellé de son élément limité afin qu'il s'étende, prenne des dimensions incommensurables…) Et le Zohar de continuer : « et la voix s'adressa à chaque juif, le prit comme témoin et lui dit : "accueille-moi et accepte tant et tant de *mitsvot* de la Torah…" puis elle revint et déposa un baiser sur sa bouche ; c'est ainsi qu'il faut comprendre par les mots du Cantique des cantiques : "qu'il me prodigue les baisers de sa bouche" » Et le Tikkounei HaZohar[2060] renchérit, en disant : « Une voix est sortie des Paroles (de Dieu) et se scinda en soixante-dix voix, qui correspondaient aux soixante-dix visages »[2061]. Dès lors, « la Torah a soixante-dix visages », ce qui veut dire que soixante-dix modes d'interprétations conviennent à la Torah.[2062]

Nous ne nous lancerons pas dans un commentaire du Talmud et du Zohar, de peur de bousculer maladroitement des textes que nous ne sommes pas en mesure de saisir dans toute leur étendue. Nous noterons simplement que, là où le Talmud fait référence à une multiplicité des langues (un motif partagé avec la Pentecôte), l'interprétation que donne Alexandre Safran du Tikkounei HaZohar et de la mention des soixante-dix visages de la Torah ne va pas dans le sens d'une diversité des langues – et donc, des traductions ? – mais dans celui d'une diversité des interprétation. Autrement dit, la multiplication des interprétations est une multiplication des visages du textes, que l'on peut appréhender par ses multiples faces en autant de perspectives, sans pour autant que son unité ne soit remise en question.

D'où un possible retour au texte fondamental de Walter Benjamin, qui a été amplement commenté, mais dont il nous semble qu'il comporte des échos talmudiques et bibliques, qui à notre connaissance n'ont pas été largement analysés. Voici l'un des premiers passages du texte dans lequel est utilisée la notion de « langage pur », à laquelle nous nous intéresserons brièvement :

> Bei den Einzelnen, den unergänzten Sprachen nämlich ist ihr Gemeintes niemals in

[2058] TB Sabbat 88b
[2059] Zohar II 146a
[2060] Tikkounei HaZohar 22 (24a)
[2061] Otiot de Rabbi Akiva
[2062] Alexandre Safran, Grand Rabbin de Genève, dans sa préface à l'ouvrage de David Banon, *Le Bruissement du texte. Notes sur les lectures hebdomadaires du Pentateuque*, Genève, éditions Labor et Fides, 1993, p. 23.

> relativer Selbständigkeit anzutreffen, wie bei den einzelnen Wörtern oder Sätzen, sondern vielmehr in stetem Wandel begriffen, bis es aus der Harmonie all jener Arten des Meinens als die reine Sprache herauszutreten vermag. So lange bleibt es in den Sprachen verborgen. Wenn aber diese derart bis ans messianische Ende ihrer Geschichte wachsen, so ist es die Übersetzung, welche am ewigen Fortleben der Werke und am unendlichen Aufleben der Sprachen sich entzündet, immer von neuem die Probe auf jenes heilige Wachstum der Sprachen zu machen: wie weit ihr Verborgenes von der Offenbarung entfernt sei, wie gegenwärtig es im Wissen um diese Entfernung werden mag[2063].

Nous avouons notre difficulté à proposer une explication complète de ce passage de « La tâche du traducteur ». Quelques éléments cependant ont attiré notre attention et nous tenterons du mieux possible de les éclairer. Nous constatons d'une part que Benjamin se place ici au niveau non des textes à traduire, mais à celui des langues. On peut cela dit se demander si c'est bien d'une langue naturelle qu'il s'agit dans la notion de « langage pur » (en allemand *reine Sprache*, qu'Antoine Berman, dans *L'Âge de la traduction*[2064], préfère rendre par « pure langue » ; nous utiliserons désormais cette traduction). Cette « pure langue » en effet se situe bien plutôt dans un *au-delà* des langues, ou dans un *à travers* les langues. Il y a quelque chose de messianique dans cette notion de « pure langue », et ce à plusieurs titres. D'une part, c'est latent dans le texte même que nous venons de citer, puisque, dans la traduction de Maurice de Gandillac du moins, cette « pure langue » advient lorsque les langues croissent « jusqu'au terme messianique de leur histoire », que ce que les langues « dissimulent » est en rapport avec la « Révélation ». Benjamin ici ne fait pas de rapprochement direct ni avec les textes sacrés ni avec la parole divine ; néanmoins, ce moment de son texte est à ce point tissé d'un lexique du messianisme qu'il ne saurait s'agir d'une simple image. D'autant que la notion de « pure langue » est une notion biblique, en lien même avec l'annonce de l'avènement du Messie. On en trouve en effet un exemple en Cephania (Sophonie) 3,9, qui est traduit ainsi par Samuel Cahen : « Or alors j'accorderai aux peuples un langage pur pour qu'ils invoquent tous le nom de YHVH pour le servir avec unanimité. »[2065] Nous ne savons pas par quel biais Walter Benjamin avait accès au texte biblique, s'il le lisait couramment en hébreu, s'il lisait la traduction de Luther[2066], s'il connaissait les travaux des biblistes allemands. En d'autre termes, nous nous garderons d'affirmer indubitablement que la *reine Sprache* de « La tâche du

---

[2063] Walter Benjamin, dans ouvrage cité, p. 14-15. « Dans les langues prises une à une et donc incomplètes, ce qu'elles visent ne peut jamais être atteint de façon relativement autonome, comme dans les mots ou les phrases pris séparément, mais est soumis à une mutation constante, jusqu'à ce qu'il soit en état de ressortir, comme langage pur, de l'harmonie de tous ces modes de visée. Jusqu'alors il reste dissimulé dans les langues. Mais, lorsqu'elles croissent de la sorte jusqu'au terme messianique de leur histoire, c'est à la traduction, qui tire sa flamme de l'éternelle survie des œuvres et de la renaissance indéfinie des langues, qu'il appartient de mettre toujours derechef à l'épreuve cette sainte croissance des langues, pour savoir à quelle distance de la Révélation se tient ce qu'elles dissimulent, combien il peut devenir présent dans le savoir de cette distance. ». Traduction de Maurice de Gandillac, dans ouvrage cité, p. 251.

[2064] Antoine Berman, *L'Âge de la traduction. « La tâche du traducteur » de Walter Benjamin, un commentaire*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 2008.

[2065] Le verset précédent est ainsi traduit par Cahen « C'est pourquoi, attendez-moi, dit YHVH : le jour où je me lèverai pour la proie, car ma résolution est de rassembler des nations, de réunir des royaumes pour répandre sur eux ma fureur, toute l'ardeur de ma colère ; car par le feu de mon zèle toute la terre sera dévorée ».

[2066] Le verset est rendu ainsi dans la traduction de Luther : « Alsdann will ich den Völkern anders predigen lassen mit freundlichen Lippen, daß sie alle sollen des HERRN Namen anrufen und ihm dienen einträchtiglich ». La révision de 1911 met « Alsdann will ich den Völkern reine Lippen geben, daß sie alle sollen des HERRN Namen anrufen und ihm einträchtig dienen. » Ce n'est pas ici par « langue » ou « langage » (*Sprache*) que Luther traduit, mais par « lèvres », *Lippen*, ce qui est du reste la partie du corps que désigne le mot hébreu correspondant, שפה [sāfāh]. Notons que par ailleurs la King James Bible met « For then will I turn to the people a pure language, that they may all call upon the name of the LORD, to serve him with one consent. »

traducteur » est une reprise du langage messianique annoncé en Sophonie 3,9[2067]. L'écho néanmoins avec le texte hébreu est patent, puisque les mots « langage pur » dans la traduction de Cohen, traduisent l'expression hébraïque שפה ברורה [sāfāh bᴱrūrāh][2068].

Il y a donc sans doute un réel fond messianique à la notion de « pure langue » telle qu'elle est déployée par Benjamin au long de son texte : ce d'autant plus que l'exemple des textes sacrés – l'un des seuls textes qu'il cite concrètement dans « La tâche du traducteur » incarne pour Benjamin le plus haut degré de traductibilité. Il conclut en effet son texte ainsi :

> Wo der Text unmittelbar, ohne vermittelnden Sinn, in seiner Wörtlichkeit der wahren Sprache, der Wahrheit oder der Lehre angehört, ist er übersetzbar schlechthin. Nicht mehr freilich um seinet-, sondern allein um der Sprachen willen. Ihm gegenüber ist so grenzenloses Vertrauen von der Übersetzung gefordert, dass spannungslos wie in jenem Sprache und Offenbarung so in dieser Wörtlichkeit und Freiheit in Gestalt der Interlinearversion sich vereinigen müssen. Denn in irgendeinem Grade enthalten alle grossen Schriften, im höchsten aber die heiligen, zwischen den Zeilen ihre virtuelle Übersetzung. Die Interlinearversion des heiligen Textes ist das Urbild oder Ideal aller Übersetzung[2069].

Nous ne nous étendrons pas sur *das Urbild oder Ideal*, traduit par Gondillac par « l'archétype ou l'idéal de toute traduction » perçu par Benjamin dans « la version interlinéaire du texte sacré », dans la mesure où ces propos ne sont pas applicables à la réalité des traductions des textes sacrés, et en l'espèce, aux traductions du Cantique des cantiques qui étaient l'objet de notre étude, d'une part parce que, concrètement, il n'y a guère de traductions interlinéaires du Cantique qui soient publiées[2070]. D'autre part, l'examen et la confrontation

---

[2067] Nous nous promettons néanmoins de nous pencher sérieusement sur la question à l'avenir, si tant est qu'elle n'ait pas été déjà documentée.

[2068] Ce d'autant plus que *Safa Berura* est le nom donné par Eliezer Ben Yehuda à la première des associations qu'il fonde en 1891 pour promouvoir l'hébreu comme langue vivante des Juifs. Au sujet de l'association *Safa Berura*, voir Lewis Glinert, « The First Congress for Hebrew, or When is a Congress not a Congress ? », dans Joshua A. Fishman, *The Earliest Stage of Language Planning*, Berlin, Walter de Gruyter, 1993, p. 91. Voir également Mireille Hadas-Lebel, *L'hébreu, trois mille ans d'histoire*, Paris, Albin Michel, 1992.
Le fait que l'hébreu soit considéré comme la langue évoquée en Sophonie 3,9, et donc comme la langue messianique, est évoqué en ces termes par Ida Zatelli dans l'article « Le lingue della Bibbia » (les langues de la Bible) : « Siccome nel periodo edenico che aveva preceduto la trasgressione di Adamo l'ebraico era stato il linguaggio corrente comprensibile forse anche a tutti gli animali, per simmetria escatologica esso dovrebbe tornare ad essere la lingua dell'era messianica, quando Dio "si rivolgerà alle genti in 'linguaggio puro' (*sapha b^{e}rura*) affinché tutte invochino il nome di Dio" ». « Puisque dans la période édénique qui avait précédé la transgression d'Adam, l'hébreu avait été le langage courant, compréhensible peut-être même de tous les animaux, sous l'effet d'une symétrie eschatologique, il devrait redevenir la langue de l'ère messianique, quand Dieu "se tournera vers les nations dans un 'langage pur' afin que toutes invoquent le nom de Dieu" » (notre traduction).

[2069] Walter Benjamin, ouvrage cité, p. 24-25. « Là où le texte, immédiatement, sans l'entremise du sens, dans sa littéralité, relève du langage vrai, de la vérité ou de la doctrine, il est absolument traduisible. Par égard non plus certes pour lui-même, mais seulement pour les langues. En face de lui il est exigé de la traduction une confiance tellement illimitée que, sans aucune tension, comme langue et Révélation dans le texte sacré, littéralité et liberté doivent s'unir dans la traduction sous forme de version interlinéaire. Car, à quelque degré, tous les grands écrits, mais au plus haut point les Saintes Ecritures, contiennent entre les lignes leur traduction virtuelle. La version interlinéaire du texte sacré est l'archétype ou l'idéal de toute traduction. », traduction de Maurice de Candillac, dans ouvrage cité, p. 262-263.

[2070] Seul dans notre corpus *Le Grand livre du Cantique des cantiques* comporte une traduction interlinéaire du Cantique (*Le grand livre du Cantique des cantiques* : le texte hébreu, les traductions historiques et les commentaires selon les traditions juive et chrétienne, Patrick Calame et Franck Lalou (éd.) Paris, Albin Michel, 1999. [225] C'est Calame qui est l'auteur de l'interlinéaire et de la traduction). Cela ne signifie pas que la traduction interlinéaire ne soit pas pratiquée par les traducteurs, mais, de même que la traduction littérale, elle est souvent une étape intermédiaire du travail conduisant à la traduction définitive.

des traductions du Cantique montrent que le projet d'union « sans aucune tension » (*spannungslos*, Gandillac surtraduit un peu) de la « littéralité » (*Wörtlichkeit*, il s'agit donc d'une littéralité qui est également un mot pour mot) et de la « liberté » est bien utopique. Néanmoins, ce qui nous intéresse dans la conclusion du texte de Benjamin, c'est l'idée que « tous les grands écrits, mais au plus haut point les Saintes Ecritures, contiennent entre les lignes leur traduction virtuelle ». Ce qui nous apparaît en effet à la lecture des multiples traductions françaises du Cantique des cantiques, c'est l'infinie polysémie de ce texte, qui supporte et génère des traductions toujours renouvelées, si bien que l'inscription de ses traductions dans l'histoire, leur multiplicité, leur diversité, en sont le signe de la vie toujours féconde et renouvelée.

Nous nous permettons d'évoquer en tout dernier lieu une intuition parfaitement subjective, autant pour conclure notre longue étude, que pour tirer le bilan d'une expérience de cinq ans de compagnonnage avec les traductions en langue française du Cantique des cantiques. À force de lire encore et encore le Cantique dans ses multiples traductions (ainsi que ses adaptations, paraphrases, commentaires, réécritures qui ne figurent pas dans notre corpus), nous avons le sentiment d'avoir acquis une grande familiarité avec ce texte, d'en avoir dans l'ensemble retenu les articulations, d'en connaître de mémoire de nombreux passages. Nous n'avons pas néanmoins une maîtrise suffisante de l'hébreu biblique pour pouvoir nous référer au texte hébreu, que nous sommes loin de connaître par cœur, contrairement à bien des Juifs pratiquants qui psalmodient le Cantique chaque semaine, et en acquièrent du même coup une mémoire aussi bien musicale que sémantique. C'est par le biais de ses traductions que nous connaissons le Cantique des cantiques, malgré le fait que nous nous soyons penchée consciencieusement sur le texte hébreu massorétique (dont nous avons d'ailleurs réalisé, au tout début de notre travail de recherche, une traduction interlinéaire accompagnée d'une analyse grammaticale du texte). C'est par le biais de ses traductions que nous nous remémorons le Cantique, notamment lorsque nous n'avons pas sous la main notre Bible de référence (en l'occurrence, il s'agit de la traduction de Segond dans sa révision de 1911, rééditée en 2006 par l'Alliance Biblique Universelle). Mais de mémoire, ce n'est alors ni l'original (si tant est, encore une fois, que le texte hébreu reçu puisse être appelé « l'original »), ni une traduction particulière que nous citons ; c'est quelque chose qui relève de l'activation des possibles sens du texte, tenant compte également de la multiplicité des solutions de traductions que nous avons analysées, ainsi que de la multiplicité des perspectives portées sur le texte par ses traducteurs. C'est pour nous le signe que, quand bien même nous estimons impossible la détermination de « l'original » du Cantique, quand bien même chaque traduction n'active qu'une sélection parmi les virtualités de sens du texte, le Cantique des cantiques existe au-delà, ou à travers, la mobilité des textes sources et la multiplicité, parfois contradictoire, de ses traductions. Les « visages » du Cantique ne sont plus alors soixante-dix, mais deux cent cinquante, autant que de traductions analysées ici, auxquels s'ajoutent les multiples traductions dans les multiples langues, formant une sorte de spectre par lequel la blanche lumière du texte se décompose, ou peut-être plutôt une représentation aux multiples facettes d'un objet qu'il nous est impossible de saisir d'un seul regard dans toutes ses dimensions. Néanmoins l'expérience que nous faisons de ses multiples aspects nous en donne l'intuition, sans que – nous sommes en cela sans doute tributaire de notre position d'intérêt et d'empathie envers les textes sacrés, dépourvue néanmoins d'une croyance en une transcendance divine – nous puissions saisir si ce « pur Cantique » pour paraphraser Benjamin, qui apparaît à travers le voile de la rencontre des originaux et de leurs traductions, est inscrit de façon immanente dans les textes sources dont les traductions activent les virtualités latentes, ou s'il procède d'une dimension transcendante, et peut-être, du Verbe.

Pour une histoire rapprochée des traductions. Étude bibliographique, historique et linguistique des traductions en langue française du Cantique des cantiques publiées depuis la Renaissance.

Annexes

1- Répertoire bibliographique

2- Répertoire des sources

3- Répertoire des traducteurs

4- Bibliographie générale

5- Index

1- Répertoire bibliographique des traductions du Ct

Le but de ce répertoire bibliographique est d'établir une notice bibliographique pour chaque publication contenant la première édition d'une ou de plusieurs traduction(s) française(s) du *Cantique des cantiques*. Les traductions sont répertoriée par ordre chronologique. Les rééditions ne sont mentionnées que quand elles sont particulièrement significatives, par exemple parce que les corrections apportées à la traduction sont importantes. Une note le précise alors.
Ce répertoire décrit les aspects suivants :
- Nature de la publication : Bible intégrale (B) ; Cantique des cantiques seul (Ct) ; recueil (R).
- Statut du texte traduit : Traduction simple (T) ; traduction voisinant avec un commentaire (C) ; paraphrase (P).
- Texte source, s'il est identifiable clairement : Hébreu massorétique (TM), Vulgate sixto-clémentine (V) ; Septante (LXX) ; etc.
- Titre, tel qu'il figure sur la page de titre. Nous conservons la graphie d'origine. Nous le faisons suivre immédiatement des informations figurant sur la page de titre, concernant la langue et le texte sources, et la description des péritextes.
- Édition (lieu, nom de l'imprimeur ou éditeur – nous ne mentionnons pas l'adresse ou l'enseigne –, année de publication) selon les informations de la page de titre.
- Identification du traducteur du Ct. Le répertoire des traducteurs complète ces informations.
- Notes éventuelles.
- Notice dans autres répertoires (BIBLES PARIS, Chambers, Engammare)
- Cote de l'exemplaire consulté (pour l'abréviation de la mention de la bibliothèque, se reporter à la liste des abréviations) et éventuellement des autres exemplaires consultables dans les bibliothèques parisiennes.
NB : ce répertoire n'a pas de prétention à l'exhaustivité ; il indique en caractères gras les exemplaires consultés ; les références à d'autres exemplaires sont indicatives.

1. (R) (T) (V) [Sans titre] Lyon, Martin Huss, *Ca* 1481. Contient les Proverbes, la Sagesse, le Cantique et l'Ecclésiaste.
   Traducteur anonyme.
   BIBLES PARIS 1933.
   Ars 4 T 120.

2. (Ct) (T en vers) (Latin) *Les Cantiques Salomon translatez de latin en françoys*. Imprime nouvellement a Paris. 1512.
   Traducteur anonyme.
   BIBLES PARIS 1548.
   BnF Microfilm A 17900.

3. (B) (T) (Latin) *La Saincte Bible. en Francoys translatee selon la pure et entiere traduction de sainct Hierome, conferee et entierement revisitee, selon les plus anciens et plus correctz exemplaires. Ou sus ung chacun Chapitre est mis brief argument, avec plusieurs figures et Histoires : aussy les Concordances en marge au desus des estoilles, diligemment verifiees. Avec ce sont deux Tables : Lune pour les matieres des deux Testaments : Lautre pour trouver toutes les Epistres tant de Lancien comme du Nouveau Testament & les Evangiles qui sont leutes en Leglise par toute Lannee : tant es*

Dimenches come es jours Feriaulx et Festes. Imprime en Anvers par Martin Lempereur An 1530.
Traduction de Jacques Lefèvre d'Etaples.
Première traduction moderne intégrale de la Bible en français. D'après Chambers, « although it claims to be an exact translation of Jerome's Vulgate, this is actually a revision of Jean de Rely's « Bible historiale », with certain parts (e.g., the Pentateuch, Joshua-Kings) translated from the Vulgate, or more exactly, from Sanctus Pagninus's Latin translation from the Hebrew which had appeared in 1527-28 (Rice, p. 512)
Adams B1126 ; BIBLES PARIS 329 ; Chambers 51. B1530lem ; Darlow & Moule 3708.
Ars FOL T 130, BnF Rés A 283, BnF Rés A 2222.

4. (B) (T) (TM) *La Bible Qui est toute la Saincte escripture. En laquelle sont contenus, le Vieil Testament et le Nouveau, translatez en François. Le Vieil de Lebrieu : et le Nouveau, du Grec. Aussi deux amples tables, lune pour linterpretation des propres noms : lautre en forme Dindice pour trouver plusieurs sentences et matieres*. Neuchâtel, Pierre de Wingle, 1535.
Traduction d'Olivetan.
D'après Chambers : « the first French Protestant version ; basis for all « Geneva » versions into the 19th century. Ostensibly translated from the Hebrew and Greek by Pierre Robert Olivetan (c. 1500-38), a kinsman of John Calvin, this work also draws, particularly un the Apocrypha and the New Testament, on the earlier Lefèvre-version Bibles, B1530lem et B1634lem. Olivetan also consulted the latin translations of Pagninus, for the Old Testament, and Erasmus, for the New, among others ».
Adams B1128 ; BIBLES PARIS 334. Chambers 66. B1535win ; Darlow & Moule 3710.
Ars FOL T 136, BnF Rés. 310 ; MAZ 663, Sorbonne R XVI 42.

5. (B) (T) (V) *La Saincte Bible Nouvellement translatée de Latin en François, selon l'edition Latine, dernierement imprimée à Louvain : reveuë, corrigée et approuvée par gens sçavants, à de deputez. A chascun chapitre sont adjouxtez les Sommaires, contenants la matière du dict chapitre, les Concordances, et aucunes apostilles aux marges*. A Louvain, par Bartholomy de Grave, Anthoine Marie Bergagne, & Jehan de Waen, 1550.
Traduction de Nicolas de Leuze, assisté de François de Larben, sous la supervision de Pierre de Corte. (Chambers)
Selon Chambers, « New version, ostensibly translated from the Louvan Latin Bible of 1547, but also incorporating the translations of other french versions (primarily Lefèvre […] There were no direct descendant of this version. The present edition is not what came to be known as the authoritative « Louvain Bible ». (see B1578pla, 439)
BIBLES PARIS 356 ; Chambers 145. B1550gra-ber-wae ; Darlow & Moule 3717.
BnF NUMM 53708 ; BSG Fol A 16 inv. 183 Rés.

6. (R) (T) (TM avec texte latin de Sante Pagnini) *Les Proverbes de Salomon. L'Ecclesiaste. Le Cantique des cantiques. Le livre de la Sapience. L'Ecclesiastique*. De l'imprimerie de Robert Estienne, 1552.
Reprise par l'imprimerie de Robert Estienne de la version éditée par Crespin de 1551 avec Calvin pour le NT, Bèze pour les Apocryphes et Louis Budé pour les Psaumes. Première traduction française du *Cantique* publiée avec des numéros de versets. Contemporaine de la première édition d'un texte biblique français avec des numéros de versets (Estienne, *Nouveau Testament*, 1552). D'après la notice FRBNF36115121 du catalogue de la BnF, l'ouvrage est paru à Genève.
BIBLES PARIS 1936

BnF Réserve A 6258 (1).

7. (B) (T) (TM) *La Bible, Qui est toute la Saincte Escripture contenant le Vieil et Nouveau Testament, ou Alliance*. L'Olivier de Robert Estienne, 1553.
   Réédition et révision de la traduction d'Olivetan. Première bible intégrale française publiée avec des numéros de versets. D'après la notice FRBNF36121599 du catalogue de la BnF, l'ouvrage est paru à Genève.
   BIBLES PARIS 361 ; Chambers 172. B1553est ; Darlow & Moule 3719.
   Bn Mfilm 12592, BnF A 312.

8. (B) (T) (TM) *La Bible Nouvellement Translatée, Avec la suite de l'histoire depuis le tems d'Esdras iusqu'aux Maccabées : e depuis les Maccabées jusqu'à Christ. Item avec les annotacions sur les passages difficiles*. Par Sébastien Castellion, à Bâle, pour Jehan Hervage, 1555.
   Traduction de Sébastien Castellion.
   Bible rééditée (orthographe modernisée) par Pierre Gibert, Paris, Bayard, 2005.
   Edition des livres de Salomon par Nicole Gueunier et Max Engammare, Genève, Droz, 2008.
   L'exemplaire consulté à la BnF dans sa reproduction en microfilm porte sur la page de titre la mention manuscrite « hérétique ».
   Adams B1133 ; BIBLES PARIS 368 ; Chambers 202. B1555chat ; Darlow & Moule 3720.
   Bn Microfilm M 8970, BnF Rés A 336.

9. (R) (T) (TM) *Pseaumes de David, Proverbes de Salomon, Le Ecclesiaste, Cantique des Cantiques, Livre de Sapience, Ecclesiastique,* mis en françois & réduit par versets, respondant l'une version à l'autre. A Lyon, par Guillaume Rouille, 1558.
   Réédition de la traduction publiée chez Crespin (1551), traduction attribuée à Budé par une note manuscrite dans l'exemplaire de 1558 conservé à Genève. Le catalogue BIBLES PARIS précise que la traduction des Psaumes est de Louis Budé (telle qu'elle apparaît dans la version de Genève de la Bible). Ce texte fait l'objet d'une réédition à Paris, chez Jean de Heuqueville, rue S. Jean de Latran, à la Rose rouge en 1584.
   BIBLES PARIS 1934, Engammare T 73.
   BnF Rés A 6145 ; **BGE Bb2160**. L'édition de 1584 est conservée à la BnF sous les cotes A 11032 (BIS) et BnF A 6145.

10. (Ct) (P en vers) *Le Cantique des Cantiques de Salomon, paraphrasé en vers françois par Lancelot de Carle*. A Paris, de l'imprimerie de M. de Vascosan, 1562.
    Paraphraste : Lancelot de Carle, évêque de Riez.
    BIBLES PARIS 1549.
    Sorbonne RRA 253 in 12.

11. (R) (T ou adaptation en vers) (TM via B Genève) *Le Cantique des cantiques de Salomon, mis en vers François selon la verité Hebraïque, par Pierre de Courcelles de Candes en Touraine. Ensemble Les Lamentations de Jeremie le Prophete, avec l'espistre d'iceluy*. A tresvertueux & tresmagnanime Loys de Bourbon, Prince de Condé. A Paris, chez Robert Estienne Imprimeur du Roy, 1564.
    Traduction de Pierre de Courcelles.
    Selon Max Engammare, « une comparaison de sa paraphrase avec les différentes versions bibliques et commentaires contemporains, latins et français, établit d'ailleurs que l'auteur

consulte moins le texte original hébreu qu'une Bible publiée par le texte de Robert II Estienne, Robert I, la fameuse *Nompareille* avec les notes de l'hébraïsant François Vatable. De très nombreux indices conduisent à cette conclusion : Dédicace ; incipit latin du chapitre correspond ; passages des commentaires spirituels. Pierre de Courcelles consulte également une traduction française protestante de la Bible, proche de celle publiée à Genève par Robert Estienne, en 1553 ou 1560 », dans « "Chantez en plaisans sons ce Cantique des cantiques" Cantiques réformés de Pierre de Courcelles (1564) » (*Psaume* 10-11, 1995), p. 15.
BIBLES PARIS 1550.
BnF Rés. A 6922.

12. (B) (T) (V) *La Sainte Bible Contenant le Vieil et Nouveau Testament, Traduitte en François, selon la version commune : Avec annotations necessaires pour l'intelligence des lieux les plus difficiles : et expositions contenantes briefves & familieres Resolutions des lieux qui ont esté depravés & corrompus par les heretiques de nostre temps : Aussi les figures & argumens sur chacun livre, declarans sommairement tout ce que y est contenu*. Par M. René Benoist, Angevin, Docteur Regent en la faculté de Theologie à Paris. A Paris, chez Gabriel Buon, 1566.
Egalement : A Paris, chez Sebastien Nyvelle, 1566.
Selon Chambers : « Benoist version (first edition) : an amalgam of nearly all earlier revisions, with greatest dependance on B1562bar-cou for texte and "arguments", on B1562ana for chapter summaries ; marginal notes draw on the Genevans Des Gallars and Marlorat, with some new additions lambasting "les heretiques". […] This version […] also served as the basis of the "Louvain Bible" (B1578pla). »
BIBLES PARIS 404 ; Chambers 371. B1566nyv ; Darlow & Moule 3729.
BnF Réserve A 323 (même édition, chez Gabriel Buon, Chambers 372), Ars Fol T 139.

13. (R) (P en vers) (V) *Les Amours et nouveaux eschanges des pierres precieuses: vertus & proprietez d'icelles. Discours de la vanité, pris de l'Ecclesiaste. Eclogues sacrees, prises du cantique des Cantiques*. Par Remy Belleau. A Paris, par Mamert Patisson, au logis de Rob. Estienne, 1576.
Traducteur-paraphraste : Remy Belleau (1528 ?-1577). L'ouvrage contient deux mises en vers de livres bibliques : Eccl. et Ct.
Ars 4 BL 3088 ; BnF RES YE 583.

14. (B) (T) (V) *La Saincte Bible, contenant le Vieil et Nouveau Testament ; traduicte de Latin en François. Avec les Argumens sur chacun livre, declarans sommairement tout ce que y est contenu*. A Anvers, de l'Imprimerie de Christophle Plantin, Architypographe de sa Majesté, 1578.
Version connue et diffusée comme « Bible de Louvain ». Révision de la Bible de Benoist. Omission de toutes les notes autres que les références scripturaires.
BI 419. Chambers 439. B1578pla.
BnF A 287.

15. (B) (T) (TM) *La Bible, qui est toute la Saincte Ecriture du Vieil et du Nouveau Testament : Autrement l'Anciene et la Nouvelle Alliance. Le tout reveu et conferé sur les textes Hebrieux et Grecs par les Pasteurs & Professeurs de l'Eglise de Geneve*. A Geneve, Jeremie Des Planches, 1588.
D'après C. Borgeaud, *Histoire de l'université de Genève*, Genève, 1900, t. I, p. 319-323, l'impression de cette bible fut confiée par la compagnie des pasteurs à Jérémie Des

Planches, puis répartie entre plusieurs typographes de Genève (dont Jacob Stoer, selon Adams, et Jean Vignon, auquel Heitz attribue sous le n° 160 la marque du titre). Cette version fut publiée dans les trois formats (in-2°, in-4° et in-8°) en 1588. Selon Chambers, « New revision (often called the "French Geneva version" which remained the standard Geneva text until a revision of 1699-1707 by David Martin […] Requested by the "Eglises de France", this revision had been in process at least since 1569. The work was under the direction of Corneille Bonaventure Bertram, professor of oriental language at Geneva. » Sur le travail de révision mené par Bertram, voir également Max Engammare, « Cinquante ans de révision de la traduction biblique d'Olivétan : les Bibles réformées genevoises en français au XVI^e^ siècle », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, vol. 53, 1991, p. 347-377.
Adams B1150 ; BIBLES PARIS 441 ; Chambers 515 B1588geneve(fol) ; Darlowe & Moule 3736.
Ars 8 T 110 ; BnF A 325 ; BGE Bb553 Rés ; BGE 2356.

16. (Ct) (P) (V) *Paraphrase sur le Cantique des cantiques de Salomon. Dediees au Roy, par le Sieur de Chanvallon*. A Paris, chez Laurent Sonnius, 1601.
Auteur de la paraphrase : Achille Harlay de Champvallon (1536-1616).
La paraphrase est extrêmement éloignée des originaux ; n'a pas grand chose d'une traduction.
Dès 1602 cette paraphrase est traduite en espagnol, sous le titre : « Paraphrases sobre los Cantares de cantares de Salamon, hechas en Frances por el señor de Chanvallon, y traducidas en Español por un andante de Fortuna »
BIBLES PARIS 1551.
BnF Réserve A 6269.

17. (R) (T en vers) (TM) *Annonce de l'Esprit et de l'Ame fidele, contenant le Cantique des Cantiques de Salomon en ryme Françoise, avec le Triomphe de l'agneau par tres-illustre Princesse Marguerite Royne de Navarre, plus Autres oeuures des mesme sujet, la plus part encores de la mesme Princesse*. A S. Gervais, par les hoirs d'Eustace Vignon, 1602.
Traductrice-adaptatrice : Marie de Brabant. Marguerite de Navarre est l'auteur du « Triomphe de l'Agneau » contenu dans le volume.
Le texte source n'est pas précisé.
BnF MFICHE RES YE 1630 ; BnF MICROFILM M 1596.

18. (Ct) (P) (V avec texte) *Les Saintes pensées du sieur de la Terrasse sur le Sacré Cantique des cantiques de Salomon*. A Lyon, chez Nicolas Jullieron, imprimeur ordinaire du Roy, 1617.
Traducteur-paraphraste : M. de la Terrasse.
BnF A 9593.

19. (Ct) (P) *Paraphrases sur le Cantique des cantiques de Salomon, et autres sur les Pseaumes de David*. A la Royne. C. Geuffrin. A Paris, chez Claude Collet, 1618.
Traducteur-paraphraste : Claude Geuffrin.
Attribué à Honoré d'Urfé par une note manuscrite dans l'exemplaire conservé à la bibliothèque de l'Arsenal sous la cote 8 T 1099 ; mais la page de titre de l'exemplaire 8 T 1100 attribue l'ouvrage à Claude Geuffrin.
Ars. 8 T 1100. Ars 8 T 1099.

20. (Ct) (T et C) (V) *Les Douces extases de l'ame spirituelle. Rauie en la considération des perfections de son diuin Espoux. Ou exposition mystique & morale du Cantique des Cantiques de Salomon. Utile à toutes personnes pour la pratique de la vie Chrestienne, & qui donne plusieurs belles & diuerses pensées aux Predicateurs pour toutes sortes de sujets*. Composées par Claude Hopil Parisien. A Paris, chez Sebastien Huré, 1627.
Claude Hopil (1580-1633), auteur du commentaire et de la traduction.
Edition moderne par Guillaume Peyroche d'Arnaud, Genève, Droz, 2000.
BnF NUMM 84172 ; BnF MICROFICHE M 20610.

21. (Ct) (T) (Nouvelle traduction latine suivant l'hébreu, avec texte) *Cantique des cantiques de Salomon. François, & Latin suyvant l'Hebreu*. Par Rodolphe Le Maistre, Conseiller du Roy, & premier Medecin de Monseigneur Frer unique de sa Majesté. A Paris, chez Claude Cramoysi, 1628.
Le texte du Cantique est réédité dans *Le Divin Pseautier de David suyvant l'Hebreu. Ensemble le Cantique des cantiques de Salomon*. Par Rodolphe Le Maistre Conseiller du Roy, & premier Medecin de Monseigneur Frere unique de sa Majesté. A Paris, chez Jacques Dugast, 1633. Exemplaire conservé à la BnF sous la cote BnF A 9934.
Traducteur : Rodophe le Maistre.
BIBLES PARIS 1554.
Ars. 8 T 335 ; BnF A 6262.

22. (Ct) (P) (V avec différences de l'hébreu) *La Pastorale Saincte, ou Paraphrase du Cantique des cantiques de Salomon Roy d'Istraël, selon la lettre & selon les sens allégorique & Mystique. Avec une ample introduction*. Par Charles Hersent Predicateur, & Chancelier de l'Eglise Cathedrale de Metz. A Paris, chez Pierre Blaise, 1635.
Traducteur-paraphraste : Charles Hersent.
Ars. 8 T 1102.

23. (B) (T) (V) *La Saincte Bible, Nouvelle Traduction tres-elegante, tres-literale et tres-conforme à la Vulgaire du Pape Sixte V. Selon l'impression de Rome. Revue et corrigée par le tres-expres commandement du Roy. Et approuvée par les Docteurs en la Faculté de Théologie de l'Université de Poictiers*. A Paris, en la boutique de Langelier. Chez Jean Guignard le pere, 1643.
Traduction de Jacques Corbin.
BIBLES PARIS 471 ; Chambers 1207. B1643gui ; Darlow & Moule 3749.
BnF A 13572.

24. (B) (T) (TM) *La Sainte Bible*, interpretee par Jean Diodati. Imprimee à Geneve, chez Pierre Aubert, 1644.
Bible de Genève dans la version de Jean Diodati. Est également imprimée chez Pierre Chouet (Chambers 1214. B1644cho,p)
BIBLES PARIS 473 ; Chambers 1212. B1644aub.
BnF A 338.

25. (R) (Sermons avec citation de T) *Traité de L'Amour de Dieu, du bienheureux François de Sales, Evéque & Prince de Geneve. Instituteur de l'Ordre de la visitation de Sainte Marie. Corrigé en cette derniere Edition. Et augmenté de la Déclaration Mystique sur la Cantique des Cantiques par le mesme Autheur*. A Paris, chez Sébastien Huré, Pere & Fils, 1647.
Réédition de la Déclaration Mystique de 1645, publiée chez Sébastien Huré, BnF D 9703.

François de Sales, saint (1567-1622)
BnF 17605.

26. (R) (T) (TM) *Les Livres de Job et de Salomon, les Proverbes, l'Ecclesiaste, et le Cantique des cantiques. Traduits fidelement d'Hebreu en François. Avec une Preface sur chaque Livre, & des observations sur quelques lieux des plus difficiles*. Par Philippe Codurc, Conseiller du Roy en ses conseils d'Estat & Privé. A Paris, par Jean Bessin, et Charles Chenault, 1647.
Traducteur : Philippe Codurc (1580 ? – 1660 ?)
BIBLES PARIS 1935.
BnF A 6675.

27. (B) (T) (TM) *La Bible, qui est toute la sainte Ecriture du Vieil et du Nouveau Testament. Autrement l'Ancienne et la Nouvelle Alliance. Le tout reveu & conferé sur les Textes Hebreux & Grecs*. Se vend à Charenton, par Anthoine Cellier, 1652.
Le catalogue de la BnF suggère que le traducteur est Samuel Desmarets (1599-1673) ; ce nom est ajouté par une note manuscrite dans la réédition de 1675 de cette version.
Révision de la Bible de Genève avec variantes attribuables à Samuel Des Marets (Chambers).
BIBLES PARIS 481 ; Chambers 1263 B(OT)1652cel ; Darlow & Moule 3752.
BnF A 5870 (1) ; BnF RES P A 53 ; BnF A 5870.

28. (Ct) (P) (V avec texte) *Les Delices de l'homme interieur, ou le Cantique des cantiques exposé mystiquement en la faveur des personnes spirituelles, ou se descouvrent les plus rares effects de la grace de Jesus-Christ*, Composé par le Reverend P. Pierre Thomas de Saincte Marie Deffiniteur Provincial des Carmes Deschaussez. Dedié à Mademoiselle de Longueville. A Rouen, chez Louis du Mesnil, 1653.
Auteur du commentaire : Pierre Thomas de Sainte Marie.
BnF D 10262.

29. (Ct) (P) (V avec texte) *Le Cantique des cantiques representant le Mystère des mystères. Dialogue amoureux de Jesus-Christ avec la Volonté son Epouse, qui s'unit à luy en la reception du S. Sacrement*. Par Jean Desmarests, à Paris, chez Henry Le Gras, et Jean Roger. 1656.
Jean Desmarets de Saint Sorlin
Ars. 8 T 7068. Le texte est également édité dans *Les Délices de l'esprit, dialogues dédiés aux beaux esprits du monde, par J. Desmarets, divisés en quatre parties*, conservé dans la bibliothèque numérique Gallica et consultable en ligne sous la cote **IFN- 8608256**.

30. (Ct) (T et P) (V avec texte) *La Pastorale sacrée, ou périphrase du Cantique des cantiques selon la lettre. Avec plusieurs Discours et Observations*. Par M. Charles Cotin, Conseiller & Aumosnier du Roy. A Paris, chez Pierre Le Petit, 1662.
Traducteur et auteur de la paraphrase : Charles Cotin
BIBLES PARIS 1555.
Ars. 8 T 1103 ; BnF A 6923 ; Rich. 8 RE 2089.

31. (B) (T) (TM) *La Sainte Bible qui contient le Vieux et le Nouveau Testament. Edition nouvelle, faite sur la Version de Genêve, revue, & corrigée ; enrichie, outre les anciennes notes, de toutes celles de la Bible Flamande, de la plus-part de celles de M. Diodati, & de beaucoup d'autres ; de plusieurs Cartes curieuses, & de Tables fort amples, pour le*

soulagement de ceux qui lisent l'Ecriture Sainte. Le tout disposé en cet ordre, par les soins de Samuel des Marets, Docteur & Premier Professeur en Theologie, en l'Université Provinciale de Groningue & d'Ommelande, & de Henry des Marets son fils, Ministre du S. Evangile, en l'Eglise Françoise de Delft. A Amsterdam, chez Louis & Daniel Elzevier, 1669.
Révision de la version de Genève par Samuel et Henri des Marets, s'appuyant largement sur la version publiée chez Cellier en 1643. Influence de la version de Diodati (Chambers).
BIBLES PARIS 494 ; Chambers 1389. B1669elz ; Darlow & Moule 3761.
BnF A 339, BnF Rés A 2241, Ars Gr. fol. 4 (1-3)

32. (Ct) (T en vers) (V avec leçons des autres versions) *Le Cantique des cantiques de Salomon. Traduction en vers selon le sens Litteral, qui se doit expliquer par un sens mystique, tirée de la Version en Prose, employée dans le Breviaire Latin & François, pour les jours de la Feste & de toute l'Octave de l'Assomption de la Vierge, par M. de Marolles Abbé de Villeloin : Cette édition de l'année 1659, en quatre Volumes, revue & corrigée, avec Privilege & Approbation*. A Paris, de l'imprimerie de Jacques Langlois, fils, 1672.
Cette traduction, qui a des aspects paraphrastiques certains, est sans doute faite sur la Vulgate, mais corrige cette dernière notamment en 1,1 (« tes amours » et non « tes mamelles »). Le traducteur a dû se référer aux autres versions.
Traducteur : Michel de Marolles.
BIBLES PARIS 1552.
Ars. 4 BL 3106 (2), BnF YE 1407

33. (Ct) (C) (V avec leçons TM) *Retraites de la Venerable Mere Marie de l'Incarnation, Religieuse Ursuline. Avec une exposition succinte du Cantique des cantiques*. A Paris, chez la veuve Louis Billaine, 1683.
Mère Marie de l'Incarnation, religieuse Ursuline.
Pas de traduction intégrale, mais un commentaire contenant des bribes de traduction.
BnF D 19839.

34. (Ct) (T et C) (V) *Le Cantique des cantiques de Salomon, interpreté selon le sens mistique & la vraie representation des Etats interieurs,* à Lyon, chez Antoine Briasson, 1688.
L'édition ne précise pas l'identité du traducteur et du commentateur. La notice du catalogue de la BnF ainsi que le répertoire BIBLES PARIS disent « d'après traduction de la Vulgate et commentaire de Jeanne-Marie Guyon ».
Le texte est réédité dans une orthographe modernisée en 1992 par Jérôme Millon, sous le titre *Les Torrents et Commentaire au Cantique des Cantiques de Salomon*, 1682-1683. Il établit effectivement la paternité du texte à Jeanne Guyon.
Jeanne Guyon (1648-1717).
BIBLES PARIS 1556.
BnF A 6263 ; BnF A 6920 ; Ars 8 T 336.

35. (Ct) (T et C) (V avec texte, réf. à LXX et TM) *Explication du Cantique des cantiques, tirée des Saints Péres & des Autheurs Ecclésiastiques, par D. M B. S.*, à Paris, chez Guillaume Desprez Imprimeur & Libraire ordinaire du Roy, 1689.
La notice FRBNF30143995 du catalogue de la BnF, d'après une note manuscrite sur la page de titre, attribue l'ouvrage à Michel Bourdaille.
BnF A 6918.

36. (Ct) (T et C) (V avec texte) *Le Cantique des cantiques traduit en François : Avec une explication du sens litteral et spirituel. Tiré des Saints Peres, & des Auteurs Ecclesiastiques. Divisé en deux parties*. A Lyon, Chez Benoist Bailly, 1689.
Traducteur et commentateur anonyme ; mais le répertoire BIBLES PARIS et la notice FRBNF3004001 du catalogue de la BnF pour l'exemplaire conservé sous la cote A 6264 attribuent la traduction à François Aurat. La *Table universelle des auteurs ecclésiastiques* de Louis Ellies du Pin, ainsi que le *Journal des sçavans* de 1694, tome XXII, p. 234 mentionnent tous deux la parution à Lyon en 1693 *Le Cantique des Cantiques, expliqué dans son sens litteral*, par François Aurat. La BnF ne conserve pas de publication qui corresponde.
BIBLES PARIS 1558.
Ars. 8 T 337 ; BnF A 6264.

37. (Ct) (T et P) (V avec texte) *Le Cantique des cantiques de Salomon, traduit en françois, avec une Paraphrase selon le sens littéral, faite sur les Versions du Texte Hébreu, du Grec des Septante, & du Latin de la Vulgate ; et une autre selon le sens historique de Jesus-Christ & de l'Eglise. A quoi on a joint une explication selon le sens Literal & Historique, et une autre selon le sens spirituel*. A Paris, chez Hilaire Foucault, rue Saint Jacques. 1690, avec privilège du Roy.
Traducteur et paraphraste anonyme.
L'ouvrage comporte en six colonnes sur la page de gauche Vulgate, paraphrase latine, notes en latin, sur la page de droite une traduction littérale, une paraphrase selon le sens littéral et une paraphrase selon le sens historique.
BIBLES PARIS 1559.
BnF A 6267.

38. (Ct) (T et C) (V avec texte) *Sujets de Meditations sur le Cantique des cantiques de Salomon, expliqué selon le Sentiment des Saints Peres de l'Eglise*. A Lyon, chez François Comba, 1692.
L'Avertissement est signé F. I. P. D. C. : Frère Innocent, Prieur de Chartreuse.
Innocent Le Masson (1628-1703).
BnF D 52792.

39. (Ct) (T) (V avec texte) *Cantique des cantiques traduit en françois, avec une explication tirée des saints Pères & des Auteurs Ecclésiastiques*. A Paris, chez Guillaume Desprez, imprimeur et Lib. Ord. Du Roy, 1694.
D'après la notice du catalogue de la BnF : traduction française attribuée à Isaac Lemaistre de Sacy par B. Chédozeau, dans « Les Bibles en français du moyen âge à nos jours », et à Pierre Thomas Du Fossé par P. Sellier, éditeur de la Bible d'I. Lemaistre de Sacy.
BIBLES PARIS 1560 ; même texte chez d'autres libraires : 1561-64.
BnF A 5799 (15) ; BnF A 5806 (15) ; BnF A 17862.

40. (B) (T) (V avec texte) *La Sainte Bible contenant l'Ancien et le Nouveau Testament, En Latin & en François :* Avec des notes courtes pour l'intelligence des endroits les plus difficiles de l'Ecriture Sainte, De la Traduction de Monsieur Le Maistre de Sacy. A Paris, chez Guillaume Desprez Impr. & Libr. ord. du Roy, 1700.
Selon la notice FRBNF30784606 du catalogue de la BnF, il s'agit de « Vulgate sixto-clémentine et trad. de Port-Royal due essentiellement à Isaac Lemaistre de Sacy, établie en liaison avec les Messieurs de Port-Royal, revue après sa mort en 1684 par Pierre

Thomas Du Fossé et Henri-Charles Beaubrun notamment. Toutefois, la trad. du Cantique des cantiques est attribuée à I. Lemaistre de Sacy par B. Chédozeau, dans Les Bibles en français du moyen âge à nos jours, Turnhout, 1991, p. 148 mais à P. Thomas Du Fossé par P. Sellier, éditeur de la trad. de la bible d'I. Lemaistre de Sacy, Paris, 1990. Les notes courtes sont de P. Thomas Du Fossé pour le Pentateuque et principalement de H.-C. Beaubrun pour le reste de la Bible. La trad. de l'A.T. et des quatre Évangiles avait déjà paru, avec des commentaires, sous forme de livres séparés entre 1672 et 1697. Les 2 vol. du Pentateuque sont une nouvelle émission de l'éd. séparée publiée sous le titre "Les Cinq livres de Moïse" en 1696. »
BIBLES PARIS 604.
Ars 8 T 94 (1-16) ; BnF A 5884.

41. (R) (T et C) (V avec texte) *Livres moraux de l'Ancien Testament, contenant les Proverbes de Salomon, l'Ecclesiaste, le Cantique des cantiques, la Sagesse et l'Ecclesiastique. Où sont renfermés les Maximes de la Sagesse divine, avec les Devoirs de la vie civile*. Par Monsieur l'Abbé de Bellegarde. A Paris, chez Jean & Michel Guignard, 1701.
Abbé Jean-Baptiste Morvan de Bellegarde.
BIBLES PARIS 1943.
Ars. 8 T 1065 ; BnF A 6891.

42. (B) (T) (TM) *La Sainte Bible, qui contient le Vieux et le Nouveau Testament, expliquez par des Notes de Théologie & de Critique sur la Version ordinaire des Eglises Réformées, revues sur les Originaux, & retouchée dans le langage : Avec des Préfaces particulieres sur chacun des Livres de l'Ecriture sainte, & deux Préfaces générales sur l'Ancien & sur le Nouveau Testament*. Par David Martin, Pasteur de l'Eglise Wallonne d'Utrecht. A Amsterdam, chez Henry Desbordes, Pierre Mortier, Pierre Brunel, Libraires, 1707.
Traducteur : David Martin, Pasteur de l'Eglise wallone d'Utrecht. Est davantage une révision de la Bible de Genève qu'une nouvelle traduction. Appareil de notes très important.
BIBLES PARIS 525.
BNF A 341 (1-2).

43. (Ct) (C et T) (V) *Explication du Cantique des cantiques. Ouvrage singulier, où l'on trouvera les plus importantes instructions de la Religion pour les divers états du Christianisme*. Par Monsieur Hamon. Revûe & corrigée par Monsieur Nicole. A Paris, chez Jacques Estienne, 1708.
D'après la notice FRBNF30573287 du catalogue de la BnF, Jean Hamon (1618-1687) est auteur du commentaire, revu par Pierre Nicole.
Ars. 8 T 1095 ; BnF A 6919

44. (Ct) (T en vers) (V avec texte) *Le Cantique des cantiques, pastorale sainte*. A Monsieur, et Madame, le duc, et la duchesse de Bourgogne. Par Monsieur de la Bonnodière. A Caen, chez Guillaume Richard Poisson, Imprimeur et Libraire, 1708.
Traducteur : J.-R. Allaneau de la Bonnodière.
Ars. GD 32440 ; Ars. 8 T 1106 ; BnF A 6265 ; BnF YE 8844 ; BnF YE 11369.

45. (Ct) (C) (V avec texte) *Retraite religieuse sur l'amour de Dieu, Tirée des paroles du Cantique des cantiques*. A Paris, chez Jean-Baptiste Delespine, 1708.
Traducteur anonyme.
BnF 50398.

46. (Ct) (P et C) (V avec texte) *L'Année affective, ou Sentiments sur l'amour de Dieu, tirez du Cantique des cantiques. Pour chaque jour de l'année*. Par le R.P. Avrillon, religieux minime. A Nancy, et se trouve à Paris, chez Pierre-Augustin le Mercier, 1714.
Auteur : Jean-Baptiste-Elie Avrillon.
L'ouvrage est organisé en 52 semaines, chaque jour une méditation est proposée à partir d'un extrait du Ct. Le texte latin est suivi d'une paraphrase selon le sens allégorique.
BnF D 24644 ; BnF 24645.

47. (Ct) (T et C) (V avec texte) *Explication en vers du Cantique des cantiques de Salomon, à l'honneur de la très-sainte Vierge Marie Mère de Dieu, l'Epouse de ce sacré Cantique. Avec des Notes, & des Passages tirez des Saints Peres*. A Paris, chez la Veuve de Raymond Mazieres, 1717.
Anonyme; d'après la notice FRBNF31460749 du catalogue de la BnF, par « Jean Thomas, conseiller au Châtelet, d'après une note manuscrite au titre, Quérard et Barbier »
Ars 8 T 1107, BnF 6924

48. (B) (T et C) (V avec texte avec différences du TM et LXX) *Commentaire litteral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*. Par le R. P. D. Augustin Calmet, Religieux Bénédictin, de la congrégation de S. Vanne & de S. Hydulphe. A Paris, chez Emery 1707-1716.
Réédité entre 1715 et 1734 par Pierre Emery, à Saint Benoist, Saugrain l'aîné, à la Fleur de Lys, Pierre Martin, à l'Ecu de France. Le tome cinquième (1726) contient L'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, la Sagesse, l'Ecclésiastique et Isaïe.
Traducteur : Augustin Calmet, religieux bénédictin (1672-1757).
BIBLES PARIS 612 ; Darlow & Moule 3794.
A 904 (1) (5).

49. (Ct) (T) (V avec texte) *Entretiens spirituels sur le Cantique des cantiques*. Par un religieux Benedictin de la Congregation de Saint Maur. A Paris, chez Jacques Vincent, 1730.
Auteur d'après la notice du catalogue de la BnF : Dom Robert Morel, O. S. B. La traduction semble être reprise à la Bible de Port-Royal, avec des changements minimes.
BnF A 12493.

50. (Ct) (P en vers) (V avec texte) *Considérations sur le Cantique des cantiques. Par rapport à NS Jesus-Christ au Très-Saint Sacrement de l'Autel, & à l'Ame Chrétienne*. A Paris, Rue de la Harpe, au Bon Pasteur. 1733.
Traducteur anonyme.
BnF A 6925 (1) ; BnF D 23547 (3) ; BnF YE 9176 ; **Ars 904 (1) (5).**

51. (B) (T) (V avec leçons du TM) *La Sainte Bible, traduite sur ses Textes originaux, avec les differences de la Vulgate*. A Cologne, au dépens de la Compagnie, 1739.
Traducteur : Nicolas Le Gros. Remaniement de la traduction de la Bible de Port-Royal selon le catalogue BIBLES PARIS.
BIBLES PARIS 544.
BnF, A 5912 ; Ars 8 T 120.

52. (B) (T) (TM) *La Sainte Bible, contenant les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament : nouvelle version françoise*. Par Charles Le Cène. Amsterdam, chez Michel Charles Le Cène, 1741.
Nouvelle traduction de Charles le Cène, précédée d'un ouvrage intitulé *Projet d'une nouvelle Version Françoise de la Bible. Dans lequel on justifie par raisons & autoritez, que les Versions precedentes ne representent pas bien en plusieurs passages le sens de l'Original, & qu'il est fort nécessaire de donner une meilleure Version, comme on se propose de faire*. Par Monsieur Charles Le Cène. A Rotterdam, chez Pierre van der Slaart, 1696
Traducteur : Charles Le Cène
BIBLES PARIS 547 ; Darlowe & Moule 3811.
BnF A 308 ; BnF A 328, Ars Fol NF 10742.

53. (B) (C et T) (V) *Commentaire littéral sur la Sainte Bible, contenant l'ancien et le nouveau Testament, inséré dans la traduction françoise,* par le R. P. de Carrières, Prêtre de l'Oratoire de Jesus. A Paris, chez Jean-François Moreau, 1741.
Suit la publication de commentaires littéraux en livres séparés entre 1701 et 1718.
D'après BIBLES PARIS ; Louis de Carrières est l'auteur du commentaire ; la traduction est celle de la Bible de Port-Royal.
BIBLES PARIS 546.
Ars 8 T 121 (1-10).

54. (B) (T) (TM) *La Sainte Bible, qui contient le Vieux et le Nouveau Testament, Revuë & corrigée sur le Texte Hébreu & Grec par les Pasteurs & les Professeurs de l'Eglise de Genève, avec les Argumens et les Reflexions sur les Chapitres de l'Ecriture Sainte é des Notes*, par J. F. Ostervald, Pasteur de l'Eglise de Neûchatel. Nouvelle Edition, revuë, corrigée & augmentée. A Neufchatel, de l'imprimerie d'Abraham Boyve et compagnie, 1744.
Selon le catalogue BIBLES PARIS, première édition par Jean-Frédéric Ostervald de la version de David Martin dont les Apocryphes, qui ont un faux titre et une pagination particulière, sont repris sans changement.
BIBLES PARIS 557. Darlow & Moule 3814.
BnF A 332 (1-2)

55. (B partielle) (T) (V) *Nouvelle traduction de la Bible suivant la Vulgate*, à Bruxelles, chez Eugène-Henry Frick, Imprimeur et Marchant Libraire, 1745.
Traducteur : Beauvillier de Saint Aignan.
D'après la notice FRBNF36121696 du catalogue de la BnF, « Trad. et commentaire sous forme de dissertations sur chaque livre, et de notes à chaque chapitre, par François-Honorat-Antoine de Beauvilliers de Saint-Aignan, dont le nom apparaît à partir du t. V (Samuel), paru en 1747. La publication a été interrompue au t. XV (Ezéchiel-Daniel) par la mort du commentateur .»
BIBLES PARIS 559.
BnF A 2434 (1).

56. (R) (P) (V) *Explication du Cantique des cantiques, de la prophétie de Joel, &c, où selon la méthode des Saints Peres, l'on s'attache à découvrir les Mystères de Jesus-Christ, & les Régles des Moeurs renfermées dans la Lettre même de l'Ecriture*. Par MM. les abbés Duguet & d'Asfeld. A Paris, chez Babuty, 1754.
Abbé Jacques Joseph Duguet et Abbé Jacques Vincent Bidal d'Asfeld.

BnF A 6921 ; A 8606 ; Ars. 8 T 1096.

57. (R) (T en prose et vers, extraits) (V) *Précis de l'Ecclésiaste et du Cantique des cantiques*, par M. de Voltaire, à Liège, chez J. F. Bassompierre, libraire, 1759.
Auteur : Voltaire. (François Marie Arouet)
La notice FRBNF31603874 du catalogue de la BnF précise : Édition publiée à Liège, à l'imprimerie du *Journal encyclopédique*, d'après la typographie et les fleurons. Le texte du *Précis de l'Ecclésiaste* a les mêmes corrections que la seconde édition de Liège, et le « Texte pris de differens chapitres de l'Ecclésiaste » est également imprimé en vis-à-vis. À la suite, l'« Avertissement, Texte et Remarque », et « Le Cantique des cantiques » reproduisent exactement le texte de la précédente édition séparée. On a également consulté *Précis de l'Ecclésiaste et du Cantique des cantiques en vers,* par M. de Voltaire, avec le texte en François & des remarques de l'Auteur. Édition très correcte, avantage que les précédentes n'ont pas. A Paris, 1759, conservé sous la cote BnF MFICHE Z BEUCHOT 691.
Ars 8 H 8447 (11)

58. (R) (P) (L de Panino) *Le Cantique des cantiques, idylle prophétique, le Pseaume XLIV, et la célèbre Prophétie d'Emmanuel, fils de la Vierge, aux chapitres VII, VIII et IX d'Isaïe, Interprétés sur l'Hébreu, dans le sens littéral*. A La Rochelle, chez P. Mesnier, Imprimeur du Roi. Et se vend à Paris chez Durand Libraire, 1767.
Traducteur : Abbé Armand de Gérard.
Le texte latin est la version de Sante Pagnini, d'après l'hébreu. Publication en réaction au *Précis* de Voltaire.
BIBLES PARIS 1570.
Ars. 8 T 1097 ; BnF A 6268.

59. (R) (T) (TM) *Cantique des cantiques, avec la paraphrase chaldaïque, et traité d'Aboth, ou des Pères de la doctrine, qui contient plusieurs Sentences Rabbiniques. Traduit de l'Hébreu, du Chaldaïque & du Rabbinique. Auxquels on a ajouté des notes élémentaires, pour en faciliter l'intelligence*. Par Mardochée Venture. A Nice, et se trouve à Paris, chez M. Lambert, Imprimeur-Libraire, 1774.
Traducteur : Mardochée Venture.
À notre connaissance, première traduction française du *Cantique* par un auteur juif.
BIBLES PARIS 1553.
Ars. 8 T 339 ; BsG 8 Z 1306 inv. 3538 FA.

60. (Ct) (TP) (V) *Éloges historiques et moraux de Saint Denis, de Sainte Geneviève et de Saint Louis, patrons de France. Dédiés aux habitans de Paris. Ces éloges sont suivis d'une explication des Lamentations de Jérémie, et du Cantique des cantiques*. Par M. l'Abbé Joubert, Prédicateur du Roi, Chanoine honoraire d'Avignon, de l'Académie des Arcades de Rome, etc. A Paris, chez l'Auteur, et Onfroy, 1786.
Abbé Pierre Joubert
BnF D 40795 ; BnF 8 Z LE SENNE 10162.

61. (Ct) (T) *Cantique des cantiques*, attribué à Salomon, roi d'Israël, an du monde 3020, orné de quatre peintures orientales et du portrait de Salomon, Paris, chez l'auteur David, 1819.
Traducteur anonyme ; peintures de François Anne David.
BnF A 8338.

62. (R) (T) (V avec différences du TM) *Les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, la Sagesse,* traduction nouvelle, par M. Eugène Genoude, chevalier de Saint Maurice et de Saint Lazare, Lebel, imprimeur du roi, à Versailles, Paris, à la librairie grecque-latine-allemande, 1820.
Traducteur : Antoine-Eugène Genoud, dit Eugène Genoude (1792-1849).
Traduction rééditée dans la Bible intégrale de Genoude, Paris, Méquignon fils, 1821-1824 ; ainsi que dans l'« édition diamant » de la traduction de Genoude en 1841.
BnF A 8904.

63. (R) (T en vers) (Vers latins d'après la V) *Le Cantique des cantiques de Salomon, traduit en vers latin, avec le français en regard*, Châteauroux, imprimerie de Migné, 1823.
Traducteur : Louis Verdure. La traduction du Ct est suivie de deux pièces en vers du même auteur : « La Naissance » et « Une boutade ou derniers vœux de l'auteur ».
BnF YC 12645.

64. (B) (T) (TM avec texte) *La Bible, traduction nouvelle, avec l'hébreu en regard, accompagné des points-voyelle et des accents toniques (נגינות) avec des notes philologiques, géographiques et littéraires, et les principales variantes de la version des Septante et du texte samaritain*. Dédiée à S.M. Louis-Philippe 1er, Roi des Français, par S. Cahen, Membre de l'Académie royale de Metz et de plusieurs Sociétés savantes. A Paris, chez l'auteur, rue Pavée, Th. Barrois, libraire, Treuttel et Würtz, libraires, 1831-1851.
Le Ct est contenu dans *Les hagiographes, tome quatrième : les cinq meguiloth*, Paris, Treuttel et Würtz, libraires, 1848.
L'édition de la Bible de Cahen (1831-1851) compte dix-huit volumes.
Traducteur : Samuel Cahen.
Première traduction intégrale juive de la Bible hébraïque en langue française.
BnF A 5625, BnF A 5624.

65. (B) (T avec glose en italiques) (V avec texte) *La Sainte Bible, en latin et en français, accompagnée de préfaces, de dissertations, de notes explicatives, et de réflexion morales tirées en partie de dom Calmet, l'abbé de Vence, Menochius, Carrières, de Sacy et autres auteurs,* par M. l'abbé Glaire, membre de la société asiatique, et professeur d'hébreu à la faculté de théologie de Paris. Paris, Amédée Saintin, imprimeur-éditeur, Thomine, libraire, 1834-1836
Traducteur : Jean-Baptiste Glaire (1798-1879).
Traduction reprise dans la Bible polyglotte de Vigouroux (1898-1909, [117])
BnF A 8947 (1).

66. (Ct) (T) (V avec texte) *Le Cantique des cantiques*, Paris, librairie d'éducation catholique, 1839.
Traducteur : Jean-Marie Dargaud.
BnF A 8494.

67. (Ct) (T en vers) (affirme suivre le TM, mais manifestement traduit la V) *Le Cantique des cantiques en vers français d'après l'hébreu, avec le texte de la Vulgate annoté, et l'interprétation conforme aux monumens de l'orthodoxie,* Paris, Gaume frères, libraires, 1839.
Traducteur : Alexandre Guillemin.
BnF A 9039 ; Rich. 8 RE 2066.

68. (Ct) (T en vers) (V) *Le Cantique des cantiques de Salomon*, traduit en vers français, Périgueux, imprimerie Dupont, 1840.
Traducteur : J.-B. de Villegouge.
BnF YE 54041.

69. (Ct) (P en vers) *Le Cantique des cantiques de Salomon*, traduit et paraphrasé en forme de cantates sacrées. Lyon, Librairie catholique de Perisse frères, 1840.
Traducteur : Marie-Louis-Auguste Demartin du Tyrac, Comte de Marcellus.
Dans la préface, critique Voltaire, Grotius, Bèze ; s'inspire pour le style des cantates de Jean-Baptiste Rousseau. Il a étudié le texte dans « la langue originale », il fait ici sans doute référence au latin de la V. d'après les leçons qu'il suit.
BnF YE 27227.

70. (Ct) (T en vers) (V) *Le Cantique des cantiques*, traduit littéralement sur la Vulgate, en vers français ; Toulouse, Bon et Privat, Paris, Gaume frères, 1841.
Traducteurs : Pierre-Salvi-Félix de Cardonnel et C. Debar.
BnF A 13211.

71. (Ct) (T) (V avec texte) *Le Cantique des cantiques*, traduit du latin de la Vulgate par J.-B. Delaborde, Paris, Debécourt, 1842.
Traducteur : J.-B. Delaborde.
BnF YE 19618

72. (Ct) (T en vers) (Latin avec texte, il ne s'agit pas de Vulgate ni d'une des versions latines anciennes) *Le Cantique des Cantiques* : Le Mans, imprimerie de C. Richelet, 1843.
Le catalogue de la BnF attribue la traduction à Charles-Joseph Richelet, mais l'ouvrage ne précise pas l'identité du traducteur. De fait, la traduction du 13e siècle rééditée est proche de celle qui figure dans *Fragments de l'Explication allégorique du Cantique des cantiques, par un poète du XIIIe siècle ; publiés, d'après le manucrit, par Ch.-J. Richelet*, Paris, Chez Achille Desauges, 1826.
L'édition comporte une traduction des cinq premiers livres du *Cantique* en vers roman, traduction, selon l'auteur, « vraisemblablement de Landry, trouvère Normand, à qui Duchesne, dans son *Histoire des maisons d'Ardre et de Couci*, attribue un pareil travail ». L'état de langue du texte publié nous semble cependant postérieur au XIIIe siècle. Soit Richelet a effectué une révision du texte (qui n'est cependant pas conformes aux usages du français du début du XIXe siècle), soit il s'agit d'une nouvelle traduction dans un style archaïque. Une rapide recherche ne nous permet pas de vérifier l'existence d'une traduction du Ct par « Landry, trouvère Normand ».
BnF MFICHE 8337.

73. (AT) (T) (TM) *La Seconde partie de l'Ancien Testament, comprenant les hagiographes et les prophètes*, traduction nouvelle d'après l'hébreu, par H-A. Perret-Gentil, Ministre du Saint Evangile, Professeur en théologie, secrétaire et bibliothécaire de la compagnie des Pasteurs de Neuchâtel. Neuchâtel, Imprimerie de Henri Wolfrath, 1847.
Traducteur : H.-A. Perret-Gentil.
Traduction rééditée dans l'Ancien Testament publié à Paris par la société biblique protestante de Paris en 1866.
BnF A 20048.

74. (Ct) (T et C) (Hébreu ?) *L'Hymne de la dilection ou considérations sur le cantique des cantiques, adaptées à la sainte eucharistie, par l'abbé Briand, chanoine honoraire de la Rochelle, de Luçon et dEvreux, auteur de l'histoire de l'église santone, etc*., La Rochelle, chez Frédéric Boutet, Imprimeur-Libraire, 1848.
Traducteur et auteur des « considérations » : Abbé Joseph Briand.
Ne traduit pas un long passage du chapitre VII.
BnF D 27245.

75. (R) (T) (Héb. non mass.) *Le Cantique des cantiques de Salomon*, traduit littéralement de l'hébreu, et précédé de Considérations sur la poésie biblique, Nantes, imprimerie L. Guéraud, 1849.
Traduction d'Alphonse Darnault effectuée sur l' « hébreu rationnel », ie. non massorétique ; suivi d'une traduction de « Lénore » et de « Le féroce chasseur », de Bürger.
BnF Y 793.

76. (Ct) (T) (V avec texte) *Le Cantique des cantiques de Salomon, et les Lamentations de Jérémie*, Orléans, imprimerie d'Alex. Jacob, 1854.
Traducteur : M. Mallet de Chilly.
BnF A 10089.

77. (Ct) (T en vers) (Latin de Houbigant, avec texte) *Le Cantique des cantiques*, traduction libre en vers, avec le latin en regard, Nogent, Raveau, libraire-éditeur, 1855.
Traducteur : Charles Fretin.
Traduit la version latine de Houbigant.
BnF A 8859.

78. (B) (T) (TM) *La Sainte Bible. Ancien Testament. Nouvelle version du texte hébreu,* Lausanne, Georges Bridel Éditeur, 1861.
Bible dite « de Lausanne ». Traduction par un collectif anonyme.
BGE CdP Aa 39
Cette version du Ct est éditée dans l'édition séparée des Hagiographes : *La Sainte Bible. Ancien Testament. Nouvelle version du texte hébreu. III Les Hagiographes. Job, Psaumes, Proverbes, Ecclésiaste, Cantique des cantiques*. Lausanne, Georges Bridel Éditeur, 1868.
Le traducteur du Ct n'est pas mentionné.
BGE Bb 572*/3

79. (R) (T) (TM avec texte) *Le Pentateuque ou les cinq livres de Moïse, suivi des Haphtaroth et des Meguilloth*, par Lazare Wogue, grand rabbin, Paris, librairie Durlacher, 1860-1869.
Traducteur : Lazare Wogue.
Ordre des livres ne suit pas le canon traditionnel : chaque livre du Pentateuque est suivi d'une meguilla.
BnF 12183, BnF A 24072

80. (Ct) (T et T dramatique et C) (TM) *Le Cantique des Cantiques*, traduit de l'hébreu avec une étude sur le plan, l'âge et le caractère du poème, Paris, Michel-Lévy frères, 1860.
Traducteur : Ernest Renan.
L'édition comporte deux traductions : une traduction simple, avec les numéros de versets, sans locuteurs, et une traduction avec l'introduction d'un appareil dramatique.
Nouvelle édition : Paris, Arléa, 1990.

BnF A 12209.

81. (Ct) (T et C) (TM) « Le Cantique des cantiques », dans *Essais de critique religieuse*, Paris, Joel Cherbuliez, éditeur, 1860.
Traducteur et auteur des Essais : Albert Réville.
Réville, partisan d'une « science » biblique et de l'hypothèse dramatique à trois personnages, revient sur l'histoire de l'interprétation du Ct, et cite de nombreux philologues allemands : Jacobi, Ewald, Delitzsch entre autres.
L'article est paru pour la première fois dans *Revue de Théologie*, Strasbourg, juin 1857, n° 14, p. 201 et 258, conservé à la BnF sous la cote D2 10695 1857/01-06 (Vol. 14).
Les *Essais* font partie du fond Z RENAN de la BnF.
Le texte ne comporte pas la traduction de IV 1-5 et de VII 2-9.
BnF D2 10684 ; BnF Z RENAN 6269.

82. (Ct) (T en vers) *Le Cantique des cantiques*, chant oriental traduit de Salomon, Metz, Typographie de Jules Verronais, 1860.
Traducteur : Robert-Etienne Thuret.
Références à Bossuet, Voltaire, Millevoye.
BnF YE 55119.

83. (Ct) (T) *Le Cantique des cantiques ou le double épithalame*, Paris, Michel Lévy frères, libraires-éditeurs, 1860.
Traducteur : Joseph Salvador
BnF A 12342.

84. (Ct) (T en vers) *Le Cantique des cantiques*, La Rochelle, typographie de A. Siret, 1860.
Traducteur : André-Daniel Savary.
BnF A 12212.

85. (Ct) (T dramatique en vers) (TM) *Le Cantique des cantiques*, Marseille, Camoin frères, 1861.
Traducteur-adaptateur : Victor Vian. Il est possible que Vian, sans traduire, se soit contenté de mettre en vers la version de Renan, dont il reprend exactement le découpage dramatique.
BnF A 12455.

86. (Ct) (T et C) (TM) *Réflexions édifiantes sur le Cantique des cantiques de Salomon*, Toulouse, Société des Livres Religieux, 1862.
Traducteur anonyme.
BnF A 12854.

87. (Ct) (P) (V corrigée sur l'hébreu et les LXX) *Les Sens du Cantique des Cantiques (La Vierge, l'Eglise, l'âme). Essai d'exégèse symbolique. Réfutation du système d'interprétation rationaliste de ce livre*, Beaune, Ed. Batault-Morot, 1863.
Traducteur : Th.-Prosper Le Blanc d'Ambonne.
L'ouvrage contient trois paraphrases du Ct : « La Vierge, explication tropologique » ; « l'église, explication allégorique » et « l'âme, explication anagogique ».
BnF A 12889.

88. (R) (T) (V) *Fleurs des bois, poésies. De la Poésie et de son mode de manifestation. Le Cantique des cantiques traduit en vers français. Lettre de Victor Hugo*, Beaune, E. Batault-Morot, 1863.
Traducteur : Joseph Petasse.
BnF MFICHE YE 29875.

89. (Ct) (T et C) (TM) *Étude sur le Cantique des cantiques* par Théodore Paul, pasteur, Genève, Librairie Beroud, Éditeur, 1863.
Traducteur et auteur de l'étude : Théodore Paul, pasteur à Genève.
Critique abondamment Renan : cela fait essentiellement l'objet de son « étude ». Cite également Nicolais Schyt, Joh. Leonhard Hug, Delitzch, Hitzig, Döpke, Hengstenberg, l'évêque d'Ely, le pasteur Godet, le livre de M. Empeytaz, commentaires de Calmet, Sacy, Davidson, Henry, Scott.
BGE 23551 .

90. (B) (T) (V) *La Sainte Bible*, traduction nouvelle selon la Vulgate par MM. J.-J. Bourassé et P. Janvier, chanoines de l'Eglise métropolitaine de Tours, approuvée par Monseigneur l'archevêque de Tours. Dessins de Gustave Doré. Ornementation du texte par H. Giacomelli. Tours, Alfred Mame et fils, éditeurs, 1865.
Traducteurs : Jean-Jacques Bourassé (Abbé) et Pierre-Désiré Janvier (1817-1888).
BnF A 2053 (1) et (2) ; BnF A 2059 ; BnF A 2093.

91. (Ct) (P) *Le Cantique des cantiques*, par l'Abbé **** (?), Paris, E. Repos, Libraire-Editeur, 1865.
Traducteur-paraphraste anonyme ; le même exemplaire sous la même cote est attribué par une autre notice du catalogue de la BnF à l'Abbé Léon Joly.
BnF A 13543.

92. (B) (T) (LXX) *La Sainte Bible*, traduction de l'Ancien Testament d'après les Septante, et du Nouveau Testament d'après le texte grec par P. Giguet, revue et annotée par le révérend père J.-A. Duley, de l'ordre des frères prêcheurs. Paris, Librairie Poussielgue et fils, 1865-1872.
Traducteur : Pierre Giguet.
BnF 13491.

93. (Ct) (T en vers) *Le Cantique des cantiques*, in l'Artiste, revue du XIXème siècle, premier mars 1870. Paris, imprimerie de Alcan-Lévy, 1870.
Traducteur : Hector de Saint-Maur.
BnF A 14121.

94. (Ct) (T dramatique en vers) *Le Cantique des cantiques*, traduction en vers, Paris, librairie des bibliophiles, 1872.
Traducteur : Numa Bès. Références à de nombreux commentateurs : Chatillon, Bèze, Bossuet, Renan, etc.
BnF A 21572.

95. (B) (T) (V) *La Sainte Bible selon la vulgate, traduite en français avec des notes* par l'abbé J. B. Glaire, Paris, A. Jouby et Roger, 1871-1873.
Traducteur : abbé Glaire. Est déjà l'auteur d'une Bible en latin et français avec explications de Calmet (Bible de Vence), mais l'édition de 1873 est une nouvelle

traduction. L'avertissement précise la volonté de littéralisme du traducteur, et légitime l'usage de la Vulgate. L'ouvrage comporte des arguments pour réfuter les protestants critiquant l'usage de la Vulgate.
La traduction de l'Ancien Testament, en trois volumes, paraît après celle du Nouveau Testament.
BnF A 13338 (1-3). (Le catalogue de la BnF indique que cette édition est conservée sous la cote A 13333, mais c'est un autre ouvrage qui est conservé)

96. (Ct) (T) (V avec texte) *Cantique des cantiques, énigme restée incomprise depuis près de 3000 ans*, expliquée par le Docteur B*** N***, qui le premier l'a devinée et qui en montre aujourd'hui la signification avec une évidence incontestable, Paris, Association Générale Typographique, 1873.
Traducteur : selon la notice du catalogue de la BnF, Barthélémy Nègre.
B. N., auteur de la préface, semble ignorer que le Ct n'a pas été originellement rédigé en latin ; il critique Renan pour sa mauvaise traduction de *ubera* : « Nous disons à M. Renan : Cette traduction est mauvaise ; le mot ubera n'a jamais signifié des caresses, il a toujours signifié des mamelles, sein, gorge de femme ou de fille »
BnF A 13448

97. (Ct) (C et T) (TM) « Étude sur le Cantique des cantiques », dans *Études bibliques*, Paris, Sandoz et Fischbacher éditeurs, 1873.
Commentateur et traducteur : Frédéric Godet.
BnF Z RENAN 3821 (1)

98. (B) (T) (TM) *La Bible, traduction nouvelle avec introductions et commentaires*, par Edouard Reuss, Paris, Sandoz et Fischbacher, Libraires éditeurs, 1874-1879.
Le Cantique est publié dans le tome 5, « Poésie lyrique », qui contient le Psautier, les Lamentations et le Cantique, précédés d'une préface intitulée « la poésie hébraïque ».
Traducteur : Edouard Reuss.
BnF A 14393.

99. (B) (T) (V avec texte) *La Sainte Bible,* traduction du latin par Antoine Arnaud, Toulon, imprimerie de Mihière, 1874.
Antoine Arnaud.
L'exemplaire conservé à la BnF n'est pas consultable. La traduction est rééditée dans la *Bible des familles* (1896) et dans *La Sainte Bible,* (P. Lethielleux, 1881). Voir *infra*, [114].
BnF A 14645.

100. (B) (T) (TM) *La Bible*, Paris, agence de la société biblique protestante, 1877.
Traducteur de l'ancien Testament : Louis Segond ; traducteur du Nouveau Testament : Hugues Oltramare.
BnF A 14519 ; BnF A 14884 ; BnF A 18129.

101. (B) (T) TM) *La Sainte Bible*, traduction de l'hébreu et du grec par John Nelson Darby, La Haye, Imprimerie C. Bloemendaal, C.H. Voorhoeve, successeur, 1885.
Traducteur : John Nelson Darby.
BnuS E.169.391

102. (Ct) (T en vers) (V) *L'Eternel Cantique*, Paris, Librairie Fischbacher, 1885.
Traducteur : Jean Aicard.

L'ordre du texte est modifié : 8, 6-7 clôture la traduction.
BnF Mfiche 8 YE 3998.

103. (Ct) (T en vers) (V avec texte) *Le Cantique des cantiques*, Paris, A. Lahure, imprimeur-éditeur, 1885.
Traducteur : Albert Fornelles. D'après la notice FRBNF12443196 du catalogue de la BnF, Albert Fornelles est le pseudonyme d'Amélie Bauche, épouse Fournier, née en 1844.
BnF A 20213.

104.(Ct) (T en vers) (TM *via* Reuss) *Le Cantique des Cantiques*, traduction en vers d'après la version de M. Reuss, Paris, Alphonse Lemerre, éditeur, 1885.
Adaptateur : Jean Lahor.
Traduit en vers d'après la version de Reuss. Cite Renan.
BnF MFICHE A 20187.

105. (B) (T) (TM) *La Bible*, traduction nouvelle d'après les textes Hébreu et Grec par Eugène Ledrain, Paris, Alphonse Lemerre, éditeur, 1886-1899.
Traducteur : Eugène Ledrain.
BnF A 20304.

106. (B) (T) (V) *La Sainte Bible (texte latin et traduction française) commentée d'après la Vulgate et les textes originaux à l'usage des séminaires et du clergé* par L.-Cl. Fillion, prêtre de saint-Sulpice, professeur d'Écriture Sainte au grand séminaire de Lyon. Paris, Letouzey et Ané, éditeurs, 1888-1904.
La notice FRBNF30436238 du catalogue de la BnF précise que Fillion est l'auteur de l'introduction critique et des commentaires, et que l'abbé Bayle est auteur de la traduction française. Bogaert, et surtout Fillion lui-même dans la préface, affirment que la traduction utilisée est celle de Sacy révisée.
BnF A 20481 (1-8).

107. (B) (T dramatique) (TM) *La Bible annotée* par une société de théologiens et de pasteurs, Neuchâtel, Attinger frères éditeurs, 1878-1900. Tome III : les Hagiographes, 1898.
Traducteurs : collectif anonyme. L'introduction au Ct mentionne parmi les collaborateurs de cette édition Frédéric Godet.
La traduction du Ct comporte un appareil dramatique complet : locuteurs, actes.
ENS TE v 104 (3) 8° ; BnF A 20107.

108. (Ct) (T et C) (V avec texte) *Le Cantique des cantiques, ou l'amour réciproque de Jésus-Christ et de l'église*, Paris, P. Lethielleux, éditeur, 1890.
Traducteur et auteur du commentaire : Abbé P. Brevet.
BnF A 20568.

109. (Ct) (T et C) (V avec texte) *Le Cantique des cantiques, avec traduction spéciale sur l'hébreu et commentaire*, Paris, P. Lethielleux, libraire-éditeur, 1890.
Traducteur : Abbé Arthur-Marie Le Hir (1811-1868). Édition posthume.
A 20007 (37).

110.(Ct) (P allégorique) *Le Cantique des cantiques, chant inspiré de Salomon sur l'hyménée du verbe éternel avec la nature humaine dans l'incarnation*, Paris, Victor Retaux et fils, 1891.
Traducteur-paraphraste : M. J. Boileau, Abbé.
Semble s'appuyer sur le texte hébreu : des « considérations sur la langue hébraïque » dans la préface. Paraphrase allégorique du texte.
BnF 22900.

111. (Ct) (T dramatique) (TM) *La Sulammite*, mélodrame en 5 actes et en vers, traduit de l'hébreu avec des notes explicatives et une introduction sur le sens et la date du Cantique des Cantiques, Paris, Fischbacher, 1891.
Traducteur : Charles Bruston.
Cite de très nombreux commentaires et traduction du Ct ; notamment des philologues allemands, e.a. Delitzsch, Herder, Jacobi ; également Châtillon, Mopsueste, etc.
Bn NUMM 370084 ; BnF 8 YTH.

112. (B) (T) (V corrigée avec texte) *La Bible, Ancien et Nouveau Testament*, texte de la Vulgate avec traduction et commentaire par M. F.-P. Vivier, chapelain de Saint-Ferdinand, à Neuilly sur Seine. Paris, Féchoz et Cie, Libraires-éditeurs, 1892-1893.
Traducteur : M. F.-P. Vivier. Traduit de la Vulgate (dont le texte figure dans l'édition), mais corrige à partir des LXX et s'inspire de ses prédécesseurs.
BnF A 20731.

113. (Ct) (T dramatique en vers) *Le Sublime Cantique*, Paris, Grassart, libraire-éditeur, 1895.
Auteur : Eugène Réveillaud.
Cette version d'après la page de titre est une « adaptation scénique en vers ».
BnF YE 4030.

114. (B) (T) (V) *La Bible des familles*. Traduction française, commentaires au bas de la page. En tête de chaque livre : préface et arguments. à la fin du volume : notes, dissertations, éclaircissements, tableaux chronologiques. Paris, P. Lethielleux, libraire-éditeur, 1896.
Réédition de la traduction déjà publiée chez le même éditeur en 1881 (*La Sainte Bible,* Paris, P. Lethielleux, 1881.)
Traducteur : Antoine Arnaud, Abbé, Curé-doyen d'Ollioule, chanoine honoraire.
BnF A 21325.

115. (Ct) (T en vers) *Le Cantique des cantiques de Salomon mis en vers français*, Poitiers, L. Clerté, Libraire-éditeur, 1897.
Traducteur : Emmanuel Constantin.
A 21239.

116. (Ct) (T partielle) (V) *Le Cantique des cantiques et l'Apocalypse, précédés des éléments musicaux du plein-chant*. Emile Burnouf, Paris, Librairie de l'Art indépendant, 1898.
L'ouvrage est une mise en musique d'extraits du Cantique ; il donne le latin et plusieurs traductions françaises, selon la longueur désirée en fonction de la musique.
Auteur : Emile Burnouf.

Rich. Musique Vm1 3007 ; Rich. Arts du spectacle 8 RE 2088 ; BnF 8 Z ROLLAND 5338.

117. (B) (T) (V avec texte et texte du TM et des LXX) *La Sainte Bible polyglotte, contenant le texte hébreu original, le texte grec des Septante, le texte latin de la Vulgate et la traduction française de M. l'abbé Glaire*. Avec les différences de l'hébreu, des Septante et de la Vulgate ; des introductions, des notes, des cartes et des illustrations. F. Vigouroux (éd.), Paris, A. Roger et F. Chernoviz, 1898-1909.
Edition polyglotte de la Bible en huit tomes et en neuf volumes. Le Ct est contenu dans le t. IV. L'édition comporte de gauche à droite : sur la page de gauche : le TM, les LXX, la V et la traduction de Glaire.
Traducteur : Jean-Baptiste Glaire. Réédition de la traduction publiée en 1834-1836 [65].
Editeur scientifique : Fulcran Vigouroux (1837-1915).
BnF A 21275.

118. (AT) (T) (TM avec texte) *La Bible, traduite du texte original par les membres du rabbinat français*, Paris, A. Durlacher, 1899-1906.
Zadoc Kahn : éditeur scientifique.
Le tome 2, dans lequel figure la traduction du Ct, est paru en 1906.
La traduction est identique à celle de Lazare Wogue : manifestement Kahn, pour le Ct comme pour le Pentateuque, réédite sans le citer la traduction de Wogue. (1860-1869, [79])
BnF Fol A 8, A 21503

119. (R) (T en vers) (V) *Poètes Bibliques. Salomon : les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des Cantiques mis en vers français*, Paris, Fischbacher, Libraire-Éditeur, 1899.
Traducteur : Alfred de Montvaillant.
Référence à Renan et Voltaire (critiqués) et Reuss (loué).
BnF NUMM 5455297.

120. (R) (T) (TM) « Recherches bibliques. Les chants nuptiaux des Cantiques », dans *Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne*, p. 97-116, Paris, 1901.
Traducteur : Joseph Halévy.
L'article contient une traduction intégrale du Cantique en lignes, accompagné de notes philologiques établissant le texte hébreu.
BnF MFICHE 8 H 5986, 1901 (A9).

121. (Ct) (T dramatique) *Essais de critique. La clé du Cantique des cantiques*, Paris, Librairie Fischbacher, 1903.
Traducteur : E.-A. Fraisse.
Références à Renan, Ewald, Réville.
BnF A 21615.

122. (Ct) (C et T) (V) *L'Épopée du cœur de l'Humanité : Le Cantique des Cantiques, traduction et commentaire*, Paris, Librairie catholique Périsse Frères, 1904.
Traducteur : Pierre Doreau.
BnF A 21773.

123. (B) (T) (TM) *La Sainte Bible*, traduction d'après les originaux par l'abbé A. Crampon, Chanoine d'Amiens, Paris, Rome, Tournai, Société de Saint Jean Evangéliste, Desclée, Lefebvre et Cie, 1894-1904.
Traducteur : Augustin Crampon (1826-1894). Prêtre du diocèse d'Amiens, puis chanoine.
BnF 23262 ; **BnF NUMM 75755**.
Edition révisée, mais le texte du Cantique est le même : (B) (T) *La Sainte Bible*, traduction d'après les textes originaux par le chanoine A. Crampon, nouvelle édition révisée par les Professeurs d'Ecriture Sainte de la Cie de Jésus, de S. Sulpice et de l'Institut catholique de Paris. Société de Saint Jean l'Evangéliste. Desclée et Cie, éditeurs pontificaux, Paris, Tournai, Rome, 1938.
A 24652.

124. (Ct) (T dramatique) (TM) *Le Cantique des cantiques*, traduit littéralement et remis à la scène, illustrations de F. Kupka, Paris, Librairie universelle, 1905.
Traducteur : Jean de Bonnefon.
Illustrations de F. Kupka. Affirme traduire de l'hébreu dans la préface. La notice du catalogue de la BnF précise que cette version « a été joué[e] pour la première fois à Paris le 22 mai 1905 ».
BnF 15254.

125. (R) (T) (TM ?) *Les trois livres attribués au roi Salomon*, bibliothèque orientale elzévirienne, Paris, Ernest Leroux éditeur, 1906.
Traducteur : Jules Besse.
Semble traduire de l'hébreu.
BnF 8 Z 437 (82-85)

126. (R) (T partielle) (TM) *Le Baiser. Babylone & Sodome*, Paris, H. Daragon, 1906.
L'ouvrage contient des traductions partielles d'œuvres érotiques orientales ; il est divisé en quatre parties : le baiser d'Egypte ; Le baiser d'Asie ; Le baiser d'Israël ; Le culte du Phallus, puis il contient une anthologie : chants égyptiens ; Cantique ; autres textes français ; *La lice des femmes*, de G. de Dubor, *Les courtisanes sacrées d'Amon*, de M. de Waleffe.
Traducteur, compilateur, commentateur : Raoul Vèze sous le pseudonyme de Bagneux de Villeneuve.
BnF RES P R 411.

127. (Ct) (T et C) (TM) *Le Cantique des Cantiques, commentaire philologique et exégétique*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1909.
Traducteur et auteur du commentaire : Paul Joüon. L'ouvrage contient une longue introduction, la traduction aux p. 111-123 ; puis un commentaire philologique, qui cite abondamment les traducteurs et commentateurs précédents du Cantique, notamment Ewald (1826), par Renan (1860), Kämpf (1877), Oettli (1889), Bruston (1892), Rothstein (1893), Harper (1902).
BnF A 22110 ; BnF A 100090 ; Rich. 8 IMPR OR 5810.

128. (Ct) (T en vers) (V) *Le Cantique des cantiques, Resurrectio et vita*. Paris, Alphonse Lemerre, éditeur, 1910.
Traducteur : E. Pinçon.
BnF 8 YE 7884.

129. (Ct) (T) (V) *Le Cantique des cantiques*. Dix-sept dessins de George Barbier avec une traduction de 1316, Paris, La belle édition, 1914.
Dessinateur : Georges Barbier. La traduction est, selon la page de titre, « de 1316 », si c'est le cas, l'orthographe a été considérablement modernisée.
BnF Rés A 17890.

130. (B) (T) (TM) *La Sainte Bible,* dite Bible du Centenaire, traduction nouvelle d'après les meilleurs textes avec introductions et notes, Paris, Société biblique de Paris, 1913-1943.
Quatre tomes pour l'Ancien Testament ; le Ct est contenu dans le t. III consacré aux Écrits publié en 1916.
D'après Cannuyer dans Bogaert, le traducteur du Cantique est Tony André, de l'Institut Français de Florence.
BnF A 15340.

131. (Ct) (T) (TM établi par Dalman) *Le Cantique des cantiques, essai de reconstitution des sources du poème attribué à Salomon*, Paris, éditions Ernest Leroux, 1919.
Traducteur et auteur de l'introduction : René Dussaud.
BnF 23235.

132. (Ct) (T) (V avec texte) (TM) *Le Cantique des cantiques de Salomon*. Texte et traduction de la Vulgate. Traduction d'après l'hébreu confrontée avec plusieurs autres manuscrits et versions antiques, suivie d'un commentaire poétique imité du parallélisme hébreu. Abbeville, imprimerie F. Paillart, 1919.
Traducteur : Père Athanase Taoussi, O. C. D.
L'édition comporte deux traductions du Ct, l'une d'après le latin de la Vulgate, la seconde d'après l'hébreu.
BnF A 23549.

133. (Ct) (T) (TM) *Le Cantique des cantiques*, L'édition d'art H. Piazza, Paris, 1919.
Traducteur : Franz Toussaint.
Avec des miniatures et ornementations de B. Zworykine.
La traduction de Toussaint est également éditée en 1919 aux éditions de la sirène, et conservée à la BnF sous la cote 4 RE 2075.
BnF 8 Z 23029 (17).

134. (Ct) (T en vers libres) (TM) *Le Cantique des Cantiques*, traduction nouvelle, suivie d'une traduction en vers du XVI^{ème} siècle, Paris, Albin Michel, 1921.
Traducteur : Djenane Gazanhe. La traduction en vers du XVI^{ème} siècle rééditée est celle de Pierre de Courcelles (1564, [11]) conservée sous la cote A 1580.
BnF MFICHE 8 Z 21049 (28).

135. (Ct) (P) *La Belle Sulamite, ou Le Cantique des cantiques*. Poème allégorique paraphrasé de la Bible suivant la traduction Sacy-Jager, précédé d'une causerie-prélude. Paris, Librairie Alphonse Lemerre, 1922.
Traducteur-paraphraste : Félix Colomb-Brun (lauréat de l'académie française)
BnF 8 YE 10262 ; BnF Z BARRES 27697.

136. (Ct) (T et C) (TM, traduction de Joüon) *Le cantique de l'union à Dieu. Le Cantique des cantiques et l'âme fidèle*, Desclée de Brouwer et Cie, Bruges, Lille, Paris, 1925.
Auteur : E.-M. Lebeau, sj.

Utilise la traduction de Joüon.
KBR III 73249 A

137. (Ct) (T partielle ; avec mise en musique) *Le Cantique des cantiques*, Paris, éditions du magasin musical Pierre Schneider, 1928.
BANQ 783.225 R795c 1928 MUS-ETR.

138. (R) (T) (TM) *Le Cantique des Cantiques, traduction nouvelle précédée d'une introduction et suivie d'un choix de poésie orientales du même genre*, Paris, Fischbacher, et Genève, Librairie Georg 1 Co, 1930.
Traducteur : Edouard Montet. Critique l'interprétation dramatique et notamment Bonnefon, Renan, Albert Réville, Bruston, Wetzstein.
BGE Va 594.

139. (R) (T) (TM) *Pages capitales. La Genèse, Ruth et Booz, Le Livre des Rois, Le livre d'Esther, Le Cantique des cantiques, La Djanna*, Paris, Fasquelle éditeurs, 1931.
Traducteur : Joseph-Charles Mardrus.
Traduction rééditée en 1965 avec des illustrations de Mariette Lydis : *Le Cantique des cantiques*, traduction des textes sémitiques par le Dr J.C. Mardrus, illustrations de Mariette Lydis, Paris, Les Peintres du Livre, 1965.
Traducteur ; Joseph-Charles Mardrus. Réédition de la traduction de 1931.
BnF A 24004, et pour la réédition de 1965, **BnF 8 Z 37706 (4).**

140. (Ct) (T) (TM avec texte) *Le Cantique des cantiques*, illustré par François Kupka, traduction de Paul Vulliaud. Paris, L'édition d'art H. Piazza, 1931.
Traducteur : Paul Vulliaud.
Illustrations de François Kupka. Alternance de pages de texte et de planches illustrées.
BnF Res M YA 4.

141. (Ct) (2 T) (TM) *Le Cantique des Cantiques de Salomon*, Tunis, Éditions « Orient et Occident », 1932.
Traducteur : Émile Junès.
L'ouvrage comporte deux traductions : la première en « prose rythmée », la seconde « littérale ».
BnF 8 A 59.

142. (Ct) (C et T allégorique) *L'Union au Christ. D'après le Cantique des cantiques. (Conférences séraphiques)*, Paris, Société et Librairie S. François d'Assise ; Librairie J. Duculot, Gembloux (Belgique), 1933.
Traducteur et auteur des conférences : Désiré des Planches, O. M. C.
BnF 8 7 27571 (54)

143. (Ct) (T en vers) *Cantique des cantiques. Poésies*, Lamalou-les bains, Éditions de la « Revue du Languedoc », 1934.
Traducteur : A. Gilardeau.
BnF 8 YE 13754.

144. (Ct) (T dramatique) (TM) *Le Cantique des Cantiques*, Paris, Gabalda, 1934.

Traducteurs : Guillaume Pouget et Jean Guitton. (Jean Guitton est le véritable rédacteur de l'ouvrage, rédigé après la mort de son maître Pouget, d'après des notes prises du vivant de Pouget.)
BnF 8 YA 787.

145. (B) (T) (TM avec texte de la V) *La Sainte Bible*, texte latin et traduction française d'après les textes originaux avec un commentaire exégétique et théologique, commencée sous la direction de Louis Pirot, professeur d'exégèse à l'université catholique de Lille, continuée sous la direction de Albert Clamer, professeur d'écriture sainte au grand séminaire de Nancy, avec le concours de professeurs d'université et de grands séminaires. Douze tomes. Paris, Letouzey et Ané, éditeurs, 1935-1956.
La traduction du Ct figure dans le tome 6 avec les Proverbes, l'Ecclésiaste et la Sagesse.
Traducteurs de cette Bible : Louis Pirot (1881-1939) et Albert Clamer. La traduction du cantique est néanmoins de Buzy. C'est précisé p. 281 : « Le cantique des cantiques, traduit et commenté par le T. R. P. D. Buzy, S. C. J. supérieur général des prêtres du sacré-cœur de Jésus ». Cette traduction fait l'objet d'une édition séparée en 1950.
BnF A 24200.

146. (Ct) (C et T dramatique et simple) (TM) *Le Cantique des cantiques enfin expliqué, suivi de La belle et le pâtre, version française pour la scène*, Paris, librairie Lipschutz, 1936.
Traducteur : Albert Hazan.
L'ouvrage contient un vaste commentaire, et deux traductions. Une première traduction dramatique est suivie d'une traduction simple en vers en annexe.
BnF 4 A 41 ; **KBR 7 B 12954**.

147. (Ct) (T vers libres) (V) *Le Cantique des Cantiques*, traduction d'André Suarès, illustrations de Louis Jou, Paris, Les Médecins bibliophiles, 1938.
Traducteur : André Suarès.
BnF Rés A 2249.

148. (Ct) (T) (TM) *Le Cantique des cantiques*. Introduction et nouvelle traduction du texte hébreu par Edouard Dhorme, Illustré de 15 compositions en couleur par Célestine Aboulker, Paris, Éditions du Sceau, 1946.
Traducteur : Edouard Dhorme.
BnF A 2239 (1).

149. (Ct) (T) (TM) *Le Cantique des Cantiques*, Paris, Pierre Seghers éditeur, 1947.
Traductrice : A. Butte (Antoinette).
Cite les tenants de l'hypothèse dramatique : Jacobi, Renan, Guitton. Loue Lefèvre, Olivétan.
BnF A 24705.

150. (Ct) (T et C) (V avec texte) « Paul Claudel interroge le Cantique des cantiques », dans *Le Poëte et la Bible II 1945-1955*, Paris, NRF Gallimard, 2004.
Paul Claudel interroge le Cantique des cantiques, Paris, Egloff, 1948.
Traducteur et commentateur : Paul Claudel.
BnF 84/4 CLAU 4 paul. BnF 2004 – 138871**..**

151. (B) (T) (TM) *La Sainte Bible*, version nouvelle d'après les textes originaux par les moines de Maredsous. Namur, Éditions de Maredsous, 1949.
BnF 8 A 120

152. (B) (T) (V avec différences) *La Bible*, illustrée par Edy Legrand, traduite par Robert Tamisier et François Amiot, édité par Maurice Robert pour le Club du livre, Marseille, 1950.
Bible intégrale en quatre volumes. Le Cantique est publié dans le troisième volume.
D'après Bogaert, Tamisier est le traducteur de l'Ancien Testament, et Amiot du Nouveau. Il est difficile de déterminer le texte source ; la traduction suit parfois la leçon de la Vulgate, parfois celle de la Septante.
Traducteurs : Robert Tamisier et François Amiot.

153. (Ct) (T et C) (TM avec texte de la V) *Le Cantique des Cantiques*, traduit et commenté par D. Buzy, Paris, Éditions Letouzey et Ané, 1950.
Traducteur et auteur du commentaire : Denis Buzy, S.C.J. Buzy est l'auteur d'une traduction du Nouveau Testament et a collaboré à la Bible de Pirot et Clamer.
L'ouvrage comporte une traduction en français aux p. 37-52, puis le texte de la Vulgate et la traduction française sont cités en alternance avec le commentaire.
BnF 16 A 136.

154. (Ct) (T en vers) *Le Cantique des cantiques (Poème)*, Rome, O.G.C., 1950.
Traducteur : Ernest Rech.
BnF 8 YE PIECE 11529.

155. (B) (T) *La Sainte Bible*, Nouvelle Edition publiée sous le patronage de la ligue catholique de l'Evangile et la direction de S. Em. le cardinal Lienart, Paris, 1951.
La préface précise : « le texte de cette nouvelle édition a été emprunté sur concession gracieuse des Auteurs et Editeurs Letouzey et Ane à la grande Edition de la Sainte Bible de MM. Pirot et Clamer » (1935-1956, [145]). L'auteur de la traduction du Ct est Denis Buzy (voir 1950, [153]).
BnF 16 A 193 ; BnF 16 A 246 ; BnF 16 A 660.

156. (Ct) (T) (TM) *Le Cantique des cantiques*, Paris, les éditions du Cerf, 1951.
Traducteur : André Robert (Abbé), Professeur d'hébreu à l'Institut Catholique.
Cette édition du Ct se fait dans le cadre de la publication par livres séparés de la Bible de Jérusalem. La traduction est identique. Les péritextes sont davantage développés dans l'édition de 1951.
Bn 16 A 36 (21), réédition en 1958 chez le même éditeur, conservée à la BnF sous la cote **BnF 16 A 210 (21).**

157. (Ct) (T et C) (TM ?) *Le Chant de Marie et le chant de l'église (en marge du Cantique des Cantiques)*, Angers, Rayons, publication trimestrielle, éditions de « la Madone », 1951.
Traducteur et auteur du commentaire : Louis Soubigou (Chanoine).
BnF 8 D 110 (5).

158. (Ct) (T) (TM) *Le Cantique des Cantiques*, traduit par David Scheinert, Burins de Abram Krol, Paris, chez Krol, 1952.

Traducteur : David Scheinert. Le texte source n'est pas précisé mais il est manifeste que c'est le TM qui est traduit.
BnF A 17863.

159. (Ct) (T) (TM) *Le Cantique des cantiques*, Desclée de Brouwer, Paris, 1953.
Traducteur : André Chouraqui.
Première traduction par Chouraqui du Ct. La traduction diffère sensiblement de celle qu'on trouve dans la Bible intégrale de Chouraqui, qui sera rédigée plus tard (1985, [198]), ainsi que dans les deux traductions postérieures de Chouraqui (1970, [178] ; 1975, [182])
La traduction a été éditée une première fois en 1951 aux éditions l'Artiste, avec des gravures au burin de Marianne Clouzot.
16 Z 4669 (3)

160. (B) (T) TM) *La Bible de Jérusalem*, traduite en français sous la direction de l'école biblique de Jérusalem, Paris, les Éditions du Cerf, 1956.
Traduction collective. Traducteur du Ct : André Robert.
La traduction du Cantique est quasiment identique à celle publiée sous le nom de Robert en 1951.
BnF 8 A 431.

161. (B) (T) (TM) *La Bible*, Paris, Gallimard, collection Pléiade, 1956-1971.
Edouard Dhorme est l'éditeur scientifique de cette Bible. Les traducteurs sont Edouard Dhorme, Jean Koenig, Franck Michaeli, Jean Hadot, Antoine Guillaumont. Dhorme est l'auteur d'une la traduction du Ct, publiée une première fois séparément en 1946 ([148]) ; elle diffère ponctuellement de la traduction de la Pléiade, mais en est très proche dans la structure et le choix du vocabulaire, on peut donc supposer que la traduction de la Pléiade est une révision de la traduction de Dhorme publiée en 1946.
BnF 16 A 432.

162. (Ct) (T partielle en vers) (V avec texte) *La Fleur du champ. Tome 1 des modulations chantées sur le Cantique des cantiques*, au dépens de l'auteur, 1959.
L'ouvrage contient une traduction des deux premiers livres du Ct. D'autres tomes sont annoncés, mais n'ont apparemment jamais été publiés.
Traducteur : Eugène Debon.
BnF 16 YE 3859 (1).

163. (Ct) (T partielle) (TM ?) *Cantique des cantiques*, Bruxelles, éditions du Carré, 1960.
Traducteur : Charles Estienne. Avec des photographies de Dany Jannin.
En vis à vis, les photographies et la traduction. Pas de traduction intégrale.
KBR B 15.555 1

164. (Ct) (T) (TM) *Le Cantique des Cantiques, Poème d'amour mué en écrit de sagesse*, Paris, Casterman, Tournai, Éditions de Maredsous, 1960.
Traducteur : Dom Jacques Winandy.
8 D 437 (11)

165. (R) (T) (TM) *Poésie biblique. Isaïe, Jérémie, Job, Cantique des cantiques*. Traduction et présentation de Jean Steinmann, Paris, Librairie Armand Colin, 1961.
Traducteur : Jean Steinmann.

BnF 16 Z 7622 (51)

166. (Ct) (T) (V avec texte) *Cantique des cantiques*, avec quinze illustrations de Henri Matisse, Paris, le club français du livre, 1962.
Traducteur : Claude Grégory. Illustrations d'Henri Matisse.
BnF 8 Z 31617 (42), 8 A 1120.

167. (Ct) (T d'extraits et C) (V) *Le Cantique des cantiques, lecture et prières*, Montréal, Les compagnons de Jésus, 1963.
Auteur : Anselme Longpré (1905-), Abbé.
Utilise la traduction de Pirot et Clamer (*i.e.* de Buzy). Traduction d'extraits ensuite commentés.
BANQ 223.9077 L8568c 1978 (réédition de 1978) **; BANQ 175273 CON**.

168. (Ct) (T et C) (TM) *Le Cantique des Cantiques, traduction et commentaire*, Paris, Gabalda, 1963.
Traducteurs et commentateurs : André Robert (sulpicien) ; André Feuillet (1909-1998) et Raymond Tournay (1912-1999). Le dominicain Raymond Tournay est l'éditeur du manuscrit de Robert, mort en 1954, et auteur d'une grande partie des paratextes. Par la suite il a collaboré avec Myriam Nicolaÿ à une édition abrégée de ce commentaire, et a publié une traduction indépendante. Robert est le traducteur du Ct pour la Bible de Jérusalem.
Alternance de traduction et de commentaire.
BnF 4 A 273.

169. (R) (T) (TM ?) *Le Cantique des cantiques et l'Ecclésiaste*, Paris, La ruche ouvrière, 1964.
Traducteur : Georges Las Vergnas.
BnF 16 A 837.

170. (Ct) (T) (TM ?) *Le Cantique des cantiques, suivi des Psaumes de David*, Paris, Tchou, éditeur, 1966.
L'identité du traducteur n'est pas précisée.
BnF 16 Z 12258.

171. (Ct) (T et C) (TM) *Le Cantique des Cantiques : commentaire abrégé,* Paris, Éditions du Cerf, 1967.
Traducteur : André Robert, texte révisé par Raymond Tournay, o.p. (1912-1999) et Miriam Nicolaÿ. Tournay publiera en 1982 une nouvelle traduction du Ct ; il a édité le manuscrit du commentaire du Ct de Robert en 1963, dont cette publication est une version abrégée. Tournay est le traducteur avec Schwab des Psaumes pour la Bible de Jérusalem.
La traduction, en italiques, alterne avec le commentaire.
BnF 16 A 759 (9).

172. (Ct) (T dramatique en vers) (V) *Le Cantique des cantiques*, Jette, Librairie J. de Smet-Beyens, 1968.
« Adaptation scénique » de Louis Genin.
Dessins de Marcel Jirousek.
BnF 8 YE 23279 ; Rich 8 Y 1171.

173. (Ct) (T) (TM) *Le Plus beau chant de la création. Commentaire du Cantique des cantiques*, Paris, Les éditions du cerf, 1968.
Traducteur : Daniel Lys. Collaborateur à la TOB.
BnF A 24687 (51).

174. (Ct) (T et C) (TM) *Le Cantique des cantiques*, collection « La Bible et la vie », Paris, Ligel, 1968.
Auteur du commentaire : René Schweitzer, S. M.
La traduction, d'après l'introduction, est celle de Crampon. Néanmoins beaucoup d'aménagements ont été introduits : les locuteurs sont précisés, des sommaires résument l'action de chaque « poème ».
BnF 16 D 2737 (7).

175. (Ct) (T et C) (V avec texte) *Le Cantique des cantiques*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1969.
Traducteur et auteur du commentaire : Dom Jean de Monléon (O. S. B.).
BnF 8 A 1955.

176. (B-R) (T) (V) *En ce temps-là la Bible,* Publication hebdomadaire éditée par S.A. Femmes d'Aujourd'hui, Bruxelles, n° 51, octobre 1970.
L'auteur de la traduction du Ct n'est pas précisé. La notice de la BnF indique les traducteurs suivants : Noël Bompois et André Frossard (1915-1995).
Le texte source semble la Vulgate, dont la numérotation est adoptée, mais les leçons du TM sont ponctuellement retenues.
BnF 4 415 (4).

177. (R) (T) (TM) *Les Cinq rouleaux*, Paris, NRF Gallimard, 1970.
Traducteur : Henri Meschonnic (1932-2009). *Les Cinq rouleaux* sont la première traduction biblique de Meschonnic, qui a ensuite traduit entre autres la Genèse sous le titre *Au commencement* et les Psaumes sous le titre *Gloires*.
BnF 8 A 1989.

178. (R) (T) (TM) *Le Cantique des cantiques suivi des Psaumes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970.
Traducteur : André Chouraqui.
Cette traduction diffère à la fois de celle de la Bible intégrale de Chouraqui et de la traduction du Ct de 1953.
BnF 8 A 1995.

179. (Ct) (T et C) (TM avec texte) *Le véritable cantique de Salomon,* שיר השירים, introduction traditionnelle et kabbalistique au « Cantique des cantiques » avec commentaire, verset par verset, précédés du texte hébreu et de sa traduction. Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1970.
Traducteur : Adolphe D. Grad (1916-)..
L'édition contient le texte hébreu ; la traduction française ; un important commentaire.
BnF 8 A 2012.

180. (B) (T) (TM) *La Bible*, traduction française sur les originaux par Emile Osty avec la collaboration de Joseph Trinquet, Paris, Seuil, 1973.
Traducteur : Emile Osty (1887-1981) avec la collaboration de Joseph Trinquet (1919-)

Édition intégrale de la traduction publiée en plusieurs volumes à partir de 1970. Le Cantique est paru dans *La Bible. Livre des proverbes. Cantique des cantiques. Livre de Baruch. Lettre de Jérémie*. Lausanne, Paris, 1971.
BnF 8 A 2404, BnF 220.5 BIBL.

181. (B) (T) (Anglais) *Les Saintes Ecritures, Traduction du monde nouveau*, traduites d'après le texte révisé de l'édition anglaise de 1971, mais en tenant régulièrement compte de l'hébreu, de l'araméen et du grec. Watchtower Bible and Tract Society, New York, 1974.
Version des témoins de Jéhovah.
BnF EL 8 D 759.

182. (R) (T) (TM) *Les Cinq volumes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1975.
Traducteur : André Chouraqui (1917-2007)
L'ouvrage s'intègre dans une série de volumes séparés diffusant une nouvelle traduction intégrale de la Bible par André Chouraqui. Le canon hébraïque et le Nouveau Testament sont traduits. La publication des volumes s'étale sur 4 années, de 1974 (*Entête*, *i.e.* Genèse) à 1977 (Epître aux Hébreux). La traduction publiée diffère sensiblement de la traduction séparée publiée en 1951, ainsi que de celle publiée en 1970 ainsi que de celle de la Bible intégrale publiée en 1985.
BnF 8 A 2411 (11).

183. (Ct) (T en français et provençal) (V avec texte) *La Santo Biblo. Lou Cantico di cantico*. Toulon, L'Astrado, 1975.
Traducteur : Bernard Blua (1944-).
Le volume comporte le texte latin, et deux traductions, l'une en français, l'autre en provençal.
BnF 16 A 1177 (2) ; Rich 8 Y 1294.

184. (B) (T) (TM) *Traduction œcuménique de la Bible*, Paris, Alliance biblique universelle, 1976.
Traducteur du Ct : Daniel Lys.
L'ancien Testament paraît également en édition séparée.
BnF 8 A 2711.

185. (Ct) (T) (TM avec texte) *Le Cantique des cantiques,* Paris, 1976.
Traducteur : Magdalith (pseudonyme ?).
BnF 16 A PIECE 110.

186. (Ct) (T) (H non massorétique avec texte) *Le Cantique des cantiques*, dans une traduction inédite due à Pierre Mariel, illustré de lithographies originales par Chapelain-Midy. Paris, Typographie de l'Imprimerie Nationale, 1977.
Traducteur : Pierre Mariel (1900-1980) ; Lithographies de Roger Chapelain-Midy.
Édition luxueuse, illustrations sur des planches à déplier.
BnF RES G A 20.

187. (B) (T) (TM) *La Sainte Bible*, traduite d'après les textes originaux hébreu et grec. Nouvelle version Segond révisée avec notes, références et glossaire. Paris, Alliance biblique universelle, 1978.

Révision de la Bible Segond, édition connue sous le nom de « Bible à la Colombe », à cause de la colombe représentée sur la couverture.
BnF 8 A 2853.

188. (B) (T) (TM) *La Bible*, présentée par Pierre de Beaumont, Lac Beauport, Québec, Éditions Anne Sigier, 1981.
Traducteur : Pierre de Beaumont (né en 1910). Bible réalisée dans un souci d'accessibilité et de simplicité linguistique.
BAnQ 220.541 B58214b 1981

189. (R) (T partielle) *Tobie et Sarra. Le Cantique des cantiques. Roman d'amour et chants de mariage*. L'histoire du peuple de Dieu, n° 20, Aix en Provence, les Éditions du Bosquet, 1981.
Traducteur anonyme.
Publication destinée aux enfants. L'histoire de Tobie et Sarra est illustrée par une bande dessinée. Le Ct est illustré par des photographies (notamment une danseuse yéménite, photo qu'on trouve aussi dans *En ce temps là, la Bible* (1971).
La traduction traduit de larges extraits du Ct. Elle diffère de celle publiée dans *En ce temps là, la Bible*.
BnF EL 4 128 (20).

190. (Ct) (T partielle et C) *Sur les sommets de l'expérience amoureuse avec le Cantique des cantiques*, Houilles, Éditions Roc, 1981.
Traductrice : Violette d'André.
Traduction d'extraits du Ct. Les livres VI, VII et VIII ne sont pas traduits, parce que « Désormais, nous pénétrons dans le domaine réservé à la Vierge et aux êtres d'exception. Il n'entre cependant pas, dans le cadre de cette étude, de tenter d'approfondir le mystère de l'Immaculée. Nous ne nous attachons présentement qu'à l'itinéraire de l'âme fidèle arrivée là à son terme ».
BnF 16 R PIECE 2607.

191. (B extraits) (T) (TM) *Bible chrétienne*, traduction française sur les textes originaux et choix de commentaires de la Tradition par Elisabeth de Solms o.s.b., Lac Beauport, Québec, Éditions Anne Sigier, 1982.
Traductrice : Elisabeth de Solms, o.s.b.
L'ouvrage met en regard le Pentateuque sur la page de gauche et des extraits des autres livres bibliques sur la page de droite. De nombreux extraits du Ct sont traduits.
BAnQ 220.541 B58234b 1982 v. 1

192. (B) (T) (TM) *Traduction de la Bible en français courant,* Paris, Alliance Biblique Universelle, 1982.
La traduction de l'Ancien Testament, selon Cannuyer, est « confiée à trois traducteurs protestants (Christiane Dieterlé et les pasteurs Jean-Marc Babut et René Péter-Contesse) et à l'abbé Pierre Sandevoir ». Nous n'avons pu déterminer qui est le traducteur du Ct. La traduction de l'ensemble de la Bible, et donc du Ct, est effectuée dans une langue simple et accessible, et s'inspire en partie des préceptes de Nida.
BnF 16 A 1623 ; BnF A 1626.

193. (Ct) (P et T) *Que Tu es beau, mon Bien-Aimé ! Paraphrase du « Cantique des Cantiques » et du « Cantique spirituel » de S. Jean de la Croix*, Lac Beauport, Éditions Anne Sigier, 1982.
Traducteur : André Forest.
La paraphrase (en romaines) est matériellement distincte de la traduction (en italiques).
BAnQ 223.90541 F7161q 1982

194. (Ct) (T et C) (TM) *Quand Dieu parle aux hommes le langage de l'amour. Etudes sur le Cantique des cantiques*. Avec une traduction nouvelle. Paris, J. Gabalda, 1982.
Traducteur : Raymond Tournay, o.p.
C'est la troisième traduction du Ct à laquelle est associé le dominicain Tournay (Tournay et Robert, Paris, 1963 ; et Tournay et Nicolay, Paris, Cerf, 1967) ; c'est la première traduction nouvelle du Cantique dont il soit l'auteur. Il revient notamment sur un point de la traduction pour laquelle il est en désaccord avec A. Robert. La traduction, si l'on en croit la préface, est effectuée à l'École Biblique de Jérusalem ; elle est publiée dans les « Cahiers de la Revue Biblique ».
BnF 4 A 294 (21)

195. (R) (T) (TM) *Sagesse et poésie pour notre temps. L'Ecclésiaste, Job, Cantique des Cantiques et les Proverbes*, transcrits et présentés par Alfred Kuen, Braine-L'alleud Editeurs de Littérature Biblique, 1982.
Traducteur : Alfred Kuen.
La traduction de *La Bible du Semeur* (1992, [209]) est également attribuée à Kuen, mais n'est pas une réédition de la traduction de 1982.
KBR V. 3. 791 A, V 5. 205 A.

196. (Ct) (T et C) (TM ?) *La Cantate de l'Amour. Lecture suivie du Cantique des Cantiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1983.
Traducteur : Blaise Arminjon, s.j. (1917-). Traduit apparemment de l'hébreu. La traduction est très proche de celle de Robert et Tournay.
BnF 16 A 1824.

197. (Ct) (T et C) (Italien) *Le Cantique des Cantiques*, Divo Barsotti, traduit de l'italien par E. de Solms, o.s.b., Paris, Téqui, 1983.
Traductrice de l'italien : Elisabeth de Solms, o.s.b. Méditation sur le Ct de Divo Barsotti. Il est difficile d'établir si traduction du Ct est faite sur la traduction italienne de Barsotti, ou si elle est faite directement sur l'hébreu.
BnF 16 A 1667.

198. (B) (T) (TM) *La Bible*, traduction d'André Chouraqui, Paris, Desclée de Brouwer, 1985.
Traducteur : André Chouraqui (1917-2007).
Reprend en théorie la traduction des différents livres publiée en éditions séparées. Néanmoins, le texte du Cantique montre d'importantes modifications par rapport à la traduction de 1975 publiée dans *Les cinq volumes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1975. [82]
La traduction publiée dans la Bible intégrale diffère de celles publiées en 1953, 1970 et 1975.
BnF 8 A 2411, BnF Libre accès salle K 220.5 BIBL B13.

199. (Ct) (C et T partielle) *Le Cantique des Cantiques. Brûlant d'amour et fidèle jusqu'au bout*, Sion, Lillebonne, Éditions Foi et Victoire, 1986.
Auteur du commentaire : Philippe André.
UQAM BS1485.3A54.

200. (Ct) (T) (TM) *Le Cantique des Cantiques,* Marseille, les éditions de l'OUVERT, 1987.
Traducteur : Jean-Yves Leloup (1950-). Cette traduction est rééditée à l'identique dans *Le Cantique des cantiques de Salomon*, essai de traduction de Jean-Yves Leloup, Thionville aux éditions Le Fennec, 1994.
Une note précise dans l'édition de 1987 : « L'introduction et la traduction du Cantique des cantiques ainsi que les notes sur les interprétations bibliques de Marc Chagall, furent écrites en 1980, à Hollywood, Californie (U.S.A.), pour le compte de « M. Productions ». Nous les remercions de nous avoir autorisés à reproduire ici le texte de Jean-Yves Leloup (Jean Khalil Sarov) pour le film « Solomon's Song ».
BnF 8 A 3694.

201. (AT extraits) (T extraits) (TM) *La Bible illustrée par le cinéma*, textes adaptés par Monique Gilbert, Paris, Éditions n°1, 1987.
Traductrice : Monique Gilbert.
Traduction d'extraits de plusieurs livres bibliques ; de larges extraits du Ct sont traduits à la fin de l'ouvrage.
BnF 4 A 1192.

202. (Ct) (T) (TM avec texte) *Cantique des Cantiques*. Écritures et peintures par le peintre Benn. Paris, Éditions Médialogues, 1989.
Le nom du traducteur français n'est pas précisé. Le peintre Benn (1905-1989) est l'auteur des « écritures et peintures ».
L'ouvrage comporte le texte en hébreu et des traductions en français, anglais, allemand, espagnol ; ainsi que des aquarelles.
BnF 8 A 4082.

203. (Ct) (T et C) (italien) *Le Cantique des cantiques*, Milan, 1975. Traduit de l'italien par Anna Devoto et Danielle Van de Velde, Paris, Samuel Tastet Editeur, 1989 pour la traduction française.
Traductrices en français : Anna Devoto et Danielle Van de Velde. Guido Ceronetti est l'auteur de la traduction en italien, effectuée depuis l'hébreu massorétique. Le texte français du Ct est une traduction de la traduction italienne.
BnF 16 Z 29155 (3) ; Ars 16 PN 7462.

204. (Ct) (T) (TM avec texte) *Le Chant des Chants (cantique des cantiques)*, Paris, édition de l'auteur, 1989.
Traducteur et éditeur du texte hébreu : André Cherpillod.
L'ouvrage contient une édition du texte massorétique établie à partir des éditions de Kittel, Letteris, Wogue, et la Polyglotte de Vigouroux. De nombreux traducteurs et commentateurs sont cités, notamment Meschonnic, Osty, Chouraqui.
BnF 8 A 4199.

205. (Ct) (T partielle en vers) (grec moderne) *Le Cantique des cantiques. Versets choisis et adaptés en haïs-kaïs*. Traduit et adapté du grec par Gaston-Henry Aufrère, Athènes, imprimerie A. Mavridis, 1989.

Auteur de l'adaptation en haï-kaïs en grec moderne : Panayotis Stavrakas. Traducteur en français depuis le grec moderne : Gaston-Henry Aufrère.
KBR DONA 6.291/A

206. (Ct) (T et C) (TM via anglais) *שִׁיר הַשִּׁירִים ; Chir Hachirim ; Le Cantique des cantiques*, traduction et commentaires fondées sur les sources talmudiques, midrachiques et rabbiniques. Edition originale : compilation des commentaires par le rabbin Meir Zlotowitz ; traduction allégorique selon le commentaire de Rachi et introduction par le rabbin Nosson Scherman ; avant propos par le rabbin Mordekhaï Gifter ; édition en langue française et traduction par Alexis Nouss. Paris, les éditions Colbo, 1989.
Traducteur en français : Alexis Nouss. Traduit une traduction en anglais de la traduction allégorique selon le commentaire de Rachi.
BnF 8 A 3679 (5).

207. (Ct) (Mise en vers) *Tentative de restitution en vers libres français du Cantique des cantiques de Salomon Roi d'Israël (-970/-931)*, d'après la traduction littérale du texte hébreu de Madame A. Butte. Chez l'auteur, Vedène, 1990.
Auteur d'une « restitution en vers libres » : Robert Allan, d'après la traduction de l'hébreu d'Antoinette Butte (1898-1986).
La traduction de A. Butte est publiée en 1947 aux éditions Seghers.
BnF 16 A PIECE 183 ; Ars. 8 PN 17205.

208. (Ct) (A) (TM via Chouraqui) *Le Cantique des cantiques*, texte français de Lode Keustermans, texte néerlandais de Antoon von Wilderode, texte allemand de Carmen et Bernhard Rami, texte anglais de Susan Gabus, La Hulpe, La Transparence, 1991.
Adaptateur : Lode Keustermans. Le traducteur travaille, selon ses propos dans la préface, « à partir de la traduction en français d'André Chouraqui.
L'ouvrage contient, outre les préfaces, une adaptation en français du Ct par Keustermans, des versions néerlandaise, allemande et anglaise du texte. L'édition comporte des illustrations de Keustermans.
KBR BB A 1991 5289.

209. (B) (T) (TM) *La Bible du Semeur*, traduction collective de l'hébreu et du grec, Méry sur Oise, Société Biblique internationale, 1992.
La notice du catalogue de la BnF précise : « Kuen, Alfred, traducteur ». Kuen est de fait un des animateurs de la Bible du Semeur. La traduction du Ct n'est cependant pas identique à celle qu'il publie en 1983 dans *Sagesse et poésie pour notre temps*. Le style des deux traductions est tout de même similaire.
BnF 8 A 4474.

210. (Ct) (T en vers) *Le Cantique des cantiques, Dit du Roi Salomon*, traduction-adaptation et méditation, avec une préface de Jean Guitton, Paris, Droguet et Ardant/ Mercure de France, 1993.
Traducteur : Yann le Pichon. La langue source est difficilement identifiable. Le traducteur écrit dans la préface qu'il ne sait pas l'hébreu. Il a consulté Chouraqui. Il ne suit pas la Vulgate en I,2.
BnF 16 A 2198.

211. (Ct) (T et T allégorique selon la cabale) (Hébreu) *Le Cantique des Cantiques, une interprétation selon la Qabalah*, Montréal, Louise Courteau Editrice, 1993.

Auteurs : Peter Pringle (1945-) et Laurence Muzy.
L'édition comprend deux versions du Ct : sur la page de gauche, la traduction « officielle de la Bible » ; sur la page de droite, la « version ésotérique »
BAnQ 223.906 P9577c1993.

212. (B) (T) (TM ?) *La Bible des communautés chrétiennes*, Montréal, Médiapaul, 1994.
Traducteurs : Louis Hurault (né en 1926) et Bernard Hurault (né en 1924).
La même traduction, à quelques corrections près, est publiée chez Fayard sous le titre « la Bible des peuples ».
BAnQ 220.541 B58219b 1994.

213. (Ct) (T en vers) *Le Plus beau poème d'amour. Une lecture spirituelle du Cantique des Cantiques,* Paris, éditions de l'Emmanuel, 1994.
Traducteur-adaptateur : Jean-Marc Bot (1944-). Fait référence aux versions d'Arminjon (1983) et de Yann le Pichon (1993).
Cette traduction est republiée dans *Le Cantique des cantiques, traduction-adaptation, méditation*, Paris, Salvator, 2008 ; seuls de minimes changements sont faits sur le texte ; l'introduction est développée.
BnF 16 A 2318.

214. (Ct) (T) (TM avec texte) *Le Cantique des cantiques de Salomon*, gravures originales de Maryse Grousson, mise en texte de la version française et commentaire de Manuela Wyler, Paris, Jacques André Editeur, 1994.
Traductrice : Manuela Wyler. Le Ct est traduit d'après « le texte hébraïque traditionnel », le texte massorétique est publié après la traduction.
BnF 4 A PIECE 68.

215. (B) (T) (anglais) *Les Saintes Ecritures, Traduction du monde nouveau*, traduites d'après le texte révisé de l'édition anglaise de 1984 (*New world translation of the holy Scriptures*), mais en tenant régulièrement compte de l'hébreu, de l'araméen et du grec. Edition révisée de 1995. Watchtower Bible and Tract Society, New York, 1995.
BnF 16 A 2289.

216. (Ct) (T dramatique et C) (TM) *L'Alliance du désir. Le Cantique des cantiques révisité*, Genève, Labor et fides, 1995.
Traducteur et auteur de l'introduction et des notes : Marc Faessler. Commentaire « à deux voix » de Faessler et Francine Carillo.
BnF 2003 170099

217. (Ct) (T et C) (TM) *Le Chant de l'amour. Eros dans la Bible,* Préface de Françoise Verny, Paris, Desclée de Brouwer/ Flammarion, 1995.
Traducteur : Jean-François Six Le texte source n'est pas précisé, mais la numérotation des versets et la traduction de IV,1 suivent le TM.
Cette traduction est reprise dans l'autre ouvrage consacré par Six au Ct : *Le Cantique des Cantiques ou Le chant de l'amour*, traduction suivie d'une actualisation du texte, Paris, Desclée de Brouwer, 1997.
BnF D1 MON 396.

218. (Ct) (T et C) (allemand) *Le Cantique des cantiques*, traduit par Isabelle de Laforcade, Bruxelles, Éditions Culture et Vérité, 1995.

Auteur du commentaire : Adrienne von Speyr. Traductrice de l'allemand en français : Isabelle de Laforcade.
L'ouvrage comprend une traduction intégrale en italiques suivie d'un commentaire en romaine.
UQAM BS1485.3S6414.

219. (Ct) (T et C) (TM avec texte) *Le Cantique des cantiques selon la cabale*, Éditions de Mortagne, Boucherville (Québec), 1995.
Traducteur : Carlo Suarès. Traduction paraphrastique introduisant une lecture du texte selon la kabbale. L'ouvrage comprend le texte hébreu, une transcription en caractère latins, une version française, puis le commentaire.
Une première édition du texte semble être *Le Cantique des cantiques selon la cabale,* Genève, Éditions du Mont-Blanc, 1969, conservée à la BnF sous la cote 16 A 991.
BnF 8 D1 MON 5016.

220. (Ct) (C avec extraits de T) *Le Cantique des Cantiques, série d'études*. Revin, MDG Éditions, 1996.
Auteur de la « série d'études » : Jean-Marie Margreth. L'édition comporte une série d'études qui citent d'amples passages du Ct, non intégralement, et dans le désordre. Citations de versets bibliques provenant des versions synodale et de la traduction de L. Segond. La source du texte traduit n'est pas précisée.
BnF 2001 19027.

221. (Ct) (T et ill.) TM) *Le Cantique des Cantiques*, peintures de Caillaud d'Angers, textes adaptés par Jacques Pierre, Angers, la Taverne aux poètes, 1996.
Traducteur : Jacques Pierre (1934-)
L'ouvrage comporte le texte en français, hébreu, allemand et anglais. Il n'est pas précisé si Pierre est l'auteur de toutes les traductions. Illustrations, toujours sur la page de droite.
BnF 2000 78938.

222. (Ct) (T en vers) *Le Cantique des Cantiques, chant du roi Salomon*, éditions Thalie, Colleville, 1997.
Traducteur : André Lévy (1950).
BnF PIECE 16-D1 MON-345

223. (B) (T) (TM) *La Bible des peuples*, Paris, Fayard, 1999.
Traducteurs : Bernard Hurault (1924-) et Louis Hurault (1926-)
La notice du catalogue de la BnF précise : « précédemment paru sous le titre "Bible des communautés chrétiennes" ». La traduction dans son ensemble et certains paratextes (e.a. l'introduction au Ct) sont effectivement identiques. Certains rares versets sont cependant considérablement modifiés.
D'après Meschonnic (*Un coup de Bible dans la philosophie*, p. 129), il s'agit d'une Bible traduite de l'espagnol, « un espagnol très simple » ; mais il semble plutôt que le français ait été traduit des « textes originaux », bien qu'une Bible sur le même principe due à Bernard Hurault ait effectivement paru en espagnol en 1972. La *Bible des Peuples* se donne pour but d'appliquer les principes de la traduction par équivalence fonctionnelle de Nida.
BnF 1999-64235.

224. (Ct) (T ill.) (TM) *Le Cantique des cantiques du roi Salomon*, peintures de Boncompain et traductions anonymes en français, anglais et espagnol, Paris, fragments éd., 1999. [texte en français, anglais, espagnol]
L'auteur de la traduction française est anonyme. L'ouvrage comporte des traductions française, anglaise et espagnole.
BnF 2000 49406.

225. (Ct) (T) (TM avec texte) *Le Grand livre du Cantique des cantiques* : le texte hébreu, les traductions historiques et les commentaires selon les traditions juive et chrétienne, Paris, Albin Michel, 1999.
Traducteur : Patrick Calame ; Franck Lalou (1958-) éditeur scientifique.
L'ouvrage comporte le texte en hébreu accompagné d'une traduction interlinéaire et d'une traduction française ; suivent les « traductions historiques » citées intégralement ou partiellement ; notamment Lefèvre d'Etaples, Lemaistre de Sacy, Calvin-Olivétan, Cahen, rabbinat, Renan, Chouraqui. Préfaces de Julia Kristeva, Marc-Alain Ouaknin, Dom Pierre Miquel.
BnF 2000-26468.

226. (Ct) (T en lignes, avec blancs) (TM) *Variation sur le chant des chants*, Paris, Éditions Alternatives, 2000.
Traducteur : Henri Renoux. Traduction pas intégrale. Le texte source n'est pas précisé mais est apparemment le TM. Emprunte (en le citant) la traduction de VII,7 à Henri Meschonnic. Préface de Salah Stétié. L'ouvrage comporte des calligraphies arabes et hébraïques.
BnF 2002 115181 ; Rich F-Impr. or. 564.

227. (Ct) (T et C) (italien) *Le Cantique des cantiques ou l'Aventure amoureuse type*, sur la traduction de Guido Ceronetti, Toulon, Presses du Midi, 2000.
Traducteur-adaptateur : Robert Blanchard. Sur la page de gauche, une traduction française, qui est à peu de chose près la traduction française par Anna Devoto de la traduction italienne par Guido Ceronetti (1989, cf supra). Sur la page de droite, « déploiement des images symboliques »
BnF 2001 15880.

228. (Ct) (T) (TM avec texte calligraphié) *Le Cantique des cantiques,* calligraphies de Franck Lalou, avec une traduction de Patrick Calame, Paris, Albin Michel, 2000.
Traducteur : Patrick Calame. Patrick Calame est l'auteur de la traduction interlinéaire publiée dans *Le grand livre du Cantique des cantiques* (Paris, 1999)
BnF 2001 7857.

229. (Ct) (T) *Le Cantique des Cantiques*, avec une introduction de Stan Rougier, Paris, Médiaspaul, 2000.
BnF 2001 50059

230. (Ct) (T en vers blancs et C) (TM) *Le Cantique des Cantiques*, en vers blanc, éclairé par la tradition patristique et monastique, avec une préface du Père Paul-Laurent Carle, Saint Benoît du Sault, Éditions Bénédictines, 2000.
Traducteur-adaptateur : Louis-Marie Spick, o.s.b. (1933-). Cite de nombreux traducteurs et commentateurs du Ctn auxquels il doit son adaptation : « Ce travail n'est pas une traduction *sui generis*. Il utilise la plupart des textes courants : Vulgate, Crampon,

Maredsous, Jérusalem, TOB, les Pères Hurault, Winandy osb, Le Pichon, de Monléon osb, Arminjon sj, Delvaux, les articles précieux du Père André à Fleury, le Père Emmanuel et, bien sûr, le Chanoine Osty, ainsi que les pères Robert, Tournay et Feuillet »
BnF 2001 56478

231. (B) (T) (TM) *La Bible, parole de vie*, Paris, Alliance biblique universelle, 2000.
Traduction de la Bible en « français fondamental », à destination du public africain francophone. D'après le site internet de l'Alliance biblique française, l'équipe de traducteurs (dont l'identité n'est pas précisée) a travaillé en Côte d'Ivoire. La traduction paraît à Paris.
BnF 2003 85996.

232. (B) (T) (TM) *La Bible*, Paris, Montréal, Bayard, Médiaspaul, 2001.
Le Cantique est traduit par Olivier Cadiot (écrivain) et Michel Berder (bibliste, professeur d'Écriture Sainte à l'Institut catholique de Paris). Le projet, associant en interaction étroite deux ou plusieurs biblistes et écrivains dans des équipes changeant de livre en livre, est dirigé par Frédéric Boyer. Cette Bible a acquis le surnom de « Bible des écrivains ».

233. (B) (T) (TM) *La Nouvelle Bible Segond*, édition d'étude, Alliance biblique universelle, 2002.
Révision de la Bible Segond. Le vocabulaire et la présentation sont très différents. D'après le site internet de l'Alliance biblique française, l'Ancien testament a été revu « à partir du texte original le plus solidement établi aujourd'hui : la *Biblia Hebraïca Stuttgartensia* » ; l'appareil critique est important, puisque la publication a pour but d'offrir « une synthèse des sciences bibliques actuelles […]. Archéologie, critique textuelle, apport des textes inter-testamentaires ou apocryphes, éclairage particulier de la littérature découverte à Qumrân ».
ENS TE v BA 62.

234. (Ct) (T) (TM) *Le Poème, traduction du Cantique des cantiques*, Paris, Bayard ; Médiaspaul, Montréal, 2002.
Traducteurs : Olivier Cadiot (1956-) et Michel Berder (1948-, enseignant en exégèse biblique). Édition séparée avec apparat critique développé de la traduction publiée dans la Bible Bayard dite « des écrivains ». Cadiot est l'écrivain du tandem, Berder le bibliste.
BnF 2005 89060.

235. (Ct) (T) (TM) *Le Chant, traduction du Cantique des cantiques*, Paris, Bayard, 2003.
Traducteurs : Marc Cholodenko et Michel Berder. Michel Berder est le « bibliste » du tandem. D'après Pierre Ouellet (conversation personnelle), co-traducteur de Sophonie et d'Esdras dans la Bible des Écrivains, Cholodenko devait collaborer au projet de Bible dite « des écrivains », sa traduction du Ct, jugée trop lyrique par l'éditeur, a entraîné son départ du projet collectif ; cette traduction a toutefois été publiée par Bayard dans l'édition présente.
BnF 2003 203364.

236. (B) (T) (TM) *La Bible Expliquée*, Ancien et Nouveau Testament, traduite de l'hébreu et du grec en français courant, Villiers-le-Bel, Alliance Biblique Universelle, 2004.
La page de titre précise : « Traduction de la *Bible en français courant* mise à jour. Introductions, explications et annexes ». Le texte est presque identique à celui de la BFC

publiée en 1982 ; les péritextes varient en revanche considérablement et sont la raison d'être de la publication.
BnF 2004 211772.

237. (Ct) (T) (TM) *Résonances du Cantique des cantiques*, Amay, L'arbre à paroles, 2004.
Traducteur : José-Willibald Michaux.
KBR BB BRO 2005 1.103.

238. (Ct) (C avec T partielle) *Le Cantique des cantiques, La voix de l'amour*, Nouan-le-Fuzelier, Éditions des Béatitudes, 2004.
Traductrice et auteur du commentaire : Claire Patier.
BnF 2004 21917.

239. (Ct) (T et C) (TM) *Le Cantique des Cantiques, Livre de la plénitude*, Paris, Bruxelles, Lumen vitae, 2004.
Traducteur : Yves Simoens.
Cite Meschonnic comme traducteur de référence ; critique le manque de prise de position génétique de la Bible Bayard dite « des écrivains ». La traduction en vers libres alterne avec le commentaire.
BnF 2005 102751.

240. (Ct) (C et T) (TM avec texte) *Le Cantique des cantiques : J'ai descendu dans mon jardin*, présenté dans son texte hébreu par Paul Dehem avec le concours de Malka Kenigsberg, Paris, L'Harmattan, 2004.
Auteur : Paul Dehem.
L'ouvrage est une étude du texte hébreu, comportant une traduction mot-à-mot, la somme des interprétations précédentes, ainsi qu'un choix de traductions (e.a. Marie de Brabant, Segond, Chouraqui, Nouss, Cadiot, Meschonnic, Luther, Diodati)
BnF 2004 147104.

241. (Ct) (T en créole réunionnais) (TM *via* Bible de Jérusalem) *Le Gran Kantik*, édition bilingue, texte français extrait de la Bible de Jérusalem. Traduction en créole réunionnais par Axel Gauvin et Robert Gauvin, Saint Denis (Réunion) Éditions Udir, 2005.
Traducteurs : Robert Gauvin et Axel Gauvin (1944-).
BnF 2006 139676.

242. (R) (T) (TM ?) *Les Prophètes JONAS et le CANTIQUE des Cantiques ACTUALISES*, avec une préface de Jean Cardonnel, Paris, L'Harmattan, 2005.
Traducteur-adaptateur : Roger Parmentier (1918-)
L'ouvrage contient une version « actualisée », transposée dans les pyrénées ariégeoise et faisant dialoguer deux jeunes gens, Salima et Slimane, issus de l'immigrations. On trouve dans l'ouvrage une version actualisée du livre de Jonas, transposé dans les inondations de Roumanie. Il est difficile de déterminer s'il s'agit véritablement d'une traduction à partir de l'hébreu ou du grec, ou si Parmentier a travaillé à partir d'une version française préexistante.
BnF 2006 28045.

243. (Ct) (T partielle) (H) *Le Cantique des Cantiques ou la psychologie mystique des amants (toute la sagesse de l'amour dans la lettre hébraïque du cantique)*, Lyon, Réel Éditions, 2007.

Traducteurs : Pierre Trigano et Agnès Vincent.
L'ouvrage propose des extraits du Cantique traduits et glosés dans un sens kabbalistique.
BnF 2007 50958.

244. (Ct) (T et C) (TM) *Le Royaume de Dieu est en vous ! Une lecture symbolique du Cantique des Cantiques*, Paris, éditions Parole et Silence, 2008.
Traductrice : Sœur Marie-Ancilla, o.p.
BnF 2008 121801.

245. (Ct) (T) (TM) *Le Cantique des cantiques. Des pourpres de Salomon à l'anémone des champs*, Paris, les éditions du Cerf, 2008.
Traducteur et auteur du commentaire : Jacques Cazeaux. La traduction est proposée en appendice.
BnF 2008 83642.

246. (Ct) (C et T) (TM) *Cantiques de l'âme. Chirei ha-néfech*, double commentaire sur le Cantique des cantiques de Meïr Leibusch Malbim, traduit de l'hébreu, annoté et présenté par Julien Darmon, Lagrasse, Verdier, 2009.
Traducteur en français : Julien Darmon.
Auteur du commentaire en hébreu : Meïr Leibusch Malbim, né Meïr Leibusch ben Yeḥiel Mikhael Weiser, rabbin (1809-1879).
Le commentaire explique, verset par verset, le sens littéral (parabole) et allégorique (symbole). L'auteur retient l'hypothèse du berger.

247. *Le Cantique des cantiques de Salomon*, page de titre absente, bibliothèque de l'Arsenal 8 T 1098.
Il s'agit d'un exemplaire ou d'une réédition de la traduction de Lancelot de Carle, décrite dans la notice [10] (*Le Cantique des Cantiques de Salomon, paraphrasé en vers françois par Lancelot de Carle*. A Paris, de l'imprimerie de M. de Vascosan. 1562). Le texte versifié est le même, ainsi que la dédicace au duc d'Orléans.
La notice 1549 du catalogue des BIBLES PARIS, consacrée à l'édition de 1562 de ce texte, ne mentionne pas cet exemplaire.
Ars. 8 T 1098

248. (Ct) (T dramatique) (TM avec retranscription de l'hébreu en alphabet latin) *Les Chœurs du Cantique des cantiques*, Toulouse, Imprimerie A. Loubens & A. Trinchant, s.d.
Traducteur : François de Salignac, Vicomte de Fénelon.
BnF A 15217.

249. (Ct) (T dramatique) (H avec texte) *Les Amours de la Sulamith ou Cantique des cantiques : pastorale biblique en 5 actes et 10 tableaux* ; reconstituée par Nissim M. Benezra, s.d.
Traducteur : Nissim Mordekhaï Benezra.
La date n'est pas mentionnée, mais dans la mesure où Benezra est auteur d'*Une enfance juive à Istanbul (1911-1929)* et en appelle dans les péritextes du Ct à une adaptation radiophonique ou cinématographique, on peut supposer que le texte a été écrit et est paru au XX^{e} siècle, vraisemblablement vers le milieu du siècle.
L'ouvrage comprend une traduction française avec appareil dramatique et le texte hébreu, à lire de droite à gauche. Le texte hébreu comprend aussi un appareil dramatique ; il ne

s'agit pas complètement du texte biblique : les formes verbales sont parfois changées (Ct 1,2 à la 2e personne) ; la traduction française rend compte de ces modifications.
Rich. Arts du spectacle 8 Y 3307.

250. (Ct) (T dramatique) *Dans les jardins du roi, poème dramatique adapté du Cantique des cantiques, qui est de Salomon*. Fortuné Paillot. Saint Raphaël. s.d.
L'auteur est Fortuné Paillot. Dans l'avant-propos, il désigne son œuvre comme une « adaptation assez libre du Cantique ». Il est difficile de déterminer s'il a traduit en se fondant sur un texte source en langue étrangère, ou s'il a mis en vers le Ct d'après un texte français. L'œuvre date vraisemblablement des premières décennies du XXe siècle, puisque Paillot a été actif de 1906 à 1921.
Rich. 8 RE 2085 (arts du spectacle).

2- Répertoire bibliographique des sources

Le but de ce répertoire bibliographique est de décrire certaines éditions des textes sources qui ont pu servir de fondement aux traductions de notre corpus. Nous opérons une sélection parmi les éditions très nombreuses du texte biblique : ce répertoire ne prétend aucunement à l'exhaustivité. Les ouvrages sont répertoriés par ordre chronologique. Les rééditions ne sont mentionnées que quand elles sont particulièrement significatives. Une note le précise alors.
Ce répertoire décrit les aspects suivants :
- Langue : Hébreu consonantique (H), Texte massorétique (TM), Latin (L), Grec (G)
- Nature de la publication : Bible intégrale (B) ; Bible hébraïque (BH) ; Cantique des cantiques seul (Ct) ; recueil (R).
- Statut du texte : Edition (E), Traduction (T).
- Dans le cas des traductions : Texte source, s'il est identifiable clairement : Hébreu massorétique (TM), Vulgate sixto-clémentine (V) ; Septante (LXX) ; etc.
- Titre et édition, tel qu'il figure sur la page de titre
- Traducteur
- Notes éventuelles
- Notice dans autres répertoires (BIBLES PARIS, Chambers, Engammare)
- Cote de l'exemplaire consulté et éventuellement des autres exemplaires consultables dans les bibliothèques parisiennes.

NB : ce répertoire n'a pas de prétention à l'exhaustivité ; il indique en caractères gras les exemplaires consultés ; les références à d'autres exemplaires sont indicatives.

1- Éditions du texte hébreu

1. (H) (B) (E) *Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus*. Edidit Benjaminus Kennicott, S.T.P. Aedis Christi Canonicus, et Bibliothecarius Radclivianus, Oxonii, e typographeo Clarendoniano, 1758 Oxonii, e typographeo Clarendoniano, 1758.
Éditeur : Benjamin Kennicott.
Le texte hébreu édité n'est pas le texte massorétique ; il ne comporte ni les points voyelle ni les *ṭe'amim*.
Texte des livres considérés comme poétiques disposé en lignes assez courtes. L'ouvrage se consulte de gauche à droite, selon la pagination des alphabets latins.
BnF A2.

2. (H) (BH) (E) (TM) *Biblia Hebraica*, adjuvantibus professoribus G. Beer, F. Buhl, G. Dalman, S.R. Driver, M. Löhr, W. Nowack, I.W. Rothstein, V. Ryssel, edidit Rud. Kittel, Lipsiae, J.S. Hinrichs, 1905.
Éditeur : Rudolf Kittel.
Texte des livres considérés comme poétiques disposé en lignes assez courtes. Pentateuques et livres historiques en bloc de texte. Mise en page déterminante dans la réception du texte hébreu par les traducteurs chrétiens ou non confessionnels.
BnF A 22137

3. (H) (BH) (E) (TM) *Biblia hebraica* adjuvantibus W. Baumgartner, G. Beer, J. A. Bewer, J. Begrich, F. Buhl, J. Hempel, F. Horst, M. Noth, O. Procksch, G. Quell, Th. H. Robinson, W. Rudolph, H. H. Schaeder. Edidit Rud. Kittel. Textum masoreticum curavit P.

Kahle. Editionem tertiam denuo elaboratam ad finem perduxerunt A. Alt et O. Eissfeldt, Stuttgartiae, Priv. Württ. Bibelanstalt, 1929-1937.
Éditeur : P. Kahle
Première édition de la Bible hébraïque fondée sur le Codex de Leningrad (plus ancienne copie intégrale de la Bibla hébraïque, datant du début du XI[e] siècle, ponctué selon l'usage de la Massore de Tibériade).

4. (H) (BH) (E) (TM) *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, editio quinta emendata Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
Éditeurs : K. Elliger et W. Rudolph ; Massore éditée par G. E. Weil.
Édition du Codex de Leningrad, avec l'appareil critique massorétique. Reprend l'édition de Kahle, l'augmente de l'apport des manuscrits de Qumran.
La disposition des textes varie selon les livres voire à l'intérieur des livres. Le Cantique des cantiques est disposé en lignes.

2- Éditions polyglottes

5. (H-L) (Ct) (E-T) (TM sans *ṭe'amim*) שיר השירים *Canticum canticorum Salomonis, Latine iuxta Hebraicum contextum per Sebastianum Munsterum translatum, atque annotationibus aliquot nonnihil illustratum*. Basileæ apud Joan. Frob. 1525.
Traducteur en latin : Sebastian Münster.
L'ouvrage se lit de droite à gauche selon le sens hébreu. Le texte massorétique (avec les voyelles mais sans les *ṭe'amim*) est sur la page de droite, le latin de Münster sur la page de gauche.
L'ouvrage conservé sous la cote voisine A 6251 (1) est une édition et traduction des Psaumes.
BnF Res A 6251 (2).

6. (H-L) (BH) (E-T) (TM ? sans *ṭe'amim*) *Hebraica Biblia Latina planeque nova Sebast. Munsteri tralatione, post omneis omnium hactenus ubiuis gentium aeditiones euulgata, & quoad fieri potuit, hebraicae veritati conformata : adjectis insuper e Rabinorum commentariis annotationibus haud poenitendis, pulchre & voces ambiguas, & obscuriora quaeque elucidantibus*, (ex officina Bebeliana), Basileae, 1534.
Edition du texte hébreu et traduction latine de Sebastien Münster. La traduction diffère sensiblement de celle de 1525.
D'après le catalogue BIBLE PARIS, le texte hébreu est basé sur la bible rabbinique de 1517 ; la traduction de Münster est reprise dans la Bible complète de 1539.
BIBLES PARIS 1447, Adams, B 1240 ; Darlowe & Moule 5087.
Ars FOL T 26 (1-2) ; BnF RES A 37 (1-2) ; BSG Fol A-38-39 inv. 42-43 FA.

7. (H-L) (BH) (E-T) (TM) *Biblia Hebraica cum notis criticis et versione latina ad notas criticas facta accedunt Libri Graeci, qui Deutero-canonici vocantur, in tres classes distributi*. Autore Carolo-Francisco Houbigant, Oratorii Jesu Sacerdote. Lutetiae-parisiorum, apud Antonium Briasson, & Laurentium Durand, 1753.
Traducteur : Charles François Houbigant, prêtre oratorien.
Charles Fretin traduit en français la version latine de Houbigant.
Dans les *prolegomena*, insiste sur la nécessité d'une nouvelle édition du texte hébreu.
Le texte hébreu comme latin est disposé en blocs de textes dans l'ensemble de la Bible
Edition en quatre volumes in folio. D'après le catalogue des Bibles Parisiennes, la traduction suit le texte hébreu de l'édition d'Everhardus Van der Hooght de 1705.
Le texte du Ct, en hébreu comme en latin, est disposé en blocs de texte.

BIBLES PARIS 1146 ; Darlowe & Moule 5134.
BnF A 39 (1-4), BNF ARS Fol 22 (1-4) BSG Fol A 32 35.

8. (G-H-L-F) (B) (E) *La Sainte Bible polyglotte, contenant le texte hébreu original, le texte grec des Septante, le texte latin de la Vulgate et la traduction française de M. l'abbé Glaire*. Avec les différences de l'hébreu, des Septante et de la Vulgate ; des introductions, des notes, des cartes et des illustrations, Paris, A. Roger et F. Chernoviz, 1898-1909.
Éditeur : Fulcran Vigouroux.
Ne contient pas de nouvelle traduction, mais une reprise des textes grec des Septante, hébreu massorétique, latin de la V. et de la traduction française de Glaire, accompagnés d'un important appareil de notes. Vigouroux n'édite pas à proprement parler les textes sources, mais reprend les éditions suivantes
- TM ordinaire de édition de Van der Hooght (Amsterdam 1705) « dont on se sert aujourd'hui dans les séminaires de France ».
- LXX publiée par Sixte V ; amendée par référence à Complute de Ximenes.
- V. reproduit réimpression officielle de 1881 *Biblia sacra Vulgatae editionis, juxta exemplar Vaticanum*.
Edition polyglotte de la Bible en huit tomes et en neuf volumes. Le Ct est contenu dans le t. IV.
Le texte du Ct est disposé en blocs de texte pour les LXX et le TM, en lignes pour la V et la traduction française.
Voir Répertoire bibliographique, [117]
BnF A 21275.

3- Éditions de la Vulgate

9. (L) (B) (E) *Biblia cum concordantiis veteris et novi testamenti et sacrorum canonum: nec non et additione in marginibus varietatis diversorum textuum: ac etiam canonibus antiquis quatuor evangeliorum insertis: et accentu omnium vocabulorum difficilium signato: summa cum diligentia revisa correcta et emendata*, Venetiis, per nobilem virum dominum Lucamantonium de Giunta florentinum diligenter Venetiis impressa, 1511.
Éditeur : Alberto Castellano.
L'édition du Cantique a la particularité de comporter une mention très développée et variée des noms des locuteurs, qui, possiblement *via* les éditions lyonnaises, a été reprise par Lefèvre d'Etaples.
Le texte est dans l'ensemble de la Bible disposé en blocs de texte.
Édition numérisée consultée sur le site de l'*Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento* http://bibbia.signum.sns.it/p_TOC14900000BibliaVulgareIstoriata14900000BibliaVulgareIstoriata.php[2071].

10. (L) (B) (E) *Biblia Hebraea, Chalaea, Graeca & Latina nomina virorum, mulierum, populorum, idolorum, urbium, fluviorum, montium, caeterorumque locorum quae in Bibliis leguntur, restituta, cum Latina interpretatatione. Locorum descriptio e cosmographis. Index praeterea rerum & sententiarum quae in iisdem Bibliis continentur. His accesserunt schemata Tabernaculi Mosaici, & Templi Salomonis, quae praecunte Francisco Vatablo Hebraicorum literarum Regio professore doctissimo, summa arte & fide expressa sunt*. Parisiis ex officina Roberti Stephani typographi regii 1540.

[2071] Site consulté le 14 septembre 2011.

Edition par Robert Etienne de la Vulgate. D'après le catalogue BIBLES PARIS, « François Vatable a dirigé l'ill. de cette édition ».
Les notes font référence aux différences de la Vulgate et de l'hébreu, consulté dans une vingtaine de manuscrits et de textes imprimés.
Le Cantique des cantiques comprend les noms des locuteurs.
Le texte du Cantique est disposé en blocs de prose, mais Job, les Psaumes, une partie de l'Eccl. sont disposés en lignes.
BIBLES PARIS 840, Adams B1022.
Ars FOL T 90 ; BnF RES A 193, A 194.
Édition consultable sur le site de l'*Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento*
http://bibbia.signum.sns.it/p_TOC15381540BibliaEstienne15381540BibliaEstienne.php[2072]

11. (L) (B) (E et T) *Biblia quid in hac editione praesitum sit, vide in ea quam operi praeposuimus, ad lectorem epistola*, Lutetiae, Ex officina Roberti Stephani, 1545.
Selon le réprtoire BIBLES PARIS, Vulgate selon l'édition de Robert Estienne de 1540, et version de Zürich publiée pour la première fois en 1543 (AT par Leo Jud et Theodorus Bibliander, NT par Erasme). Annotations tirées des cours de François Vatable au Collège Royal.
BIBLES PARIS 859.
BnF RES A 596, A 597 ; **Ars 8 T 83**-90 ; Sorbonne RR 108 1-2 in 8°.

12. (L) (B) (E) *Biblia Sacra vulgatae editionis*, Ex typographia apostolica Vaticana, Roma 1592.
Édition définitive de la Vulgate, approuvée par Clément VIII et imprimée à Rome en 1592, connue sous l'appellation de Bible Clémentine ou Sixto-Clémentine.
Le texte est disposé en blocs. Le Ct ne comporte pas d'inserts (ni sommaire, ni noms des locuteurs)
Édition consultable sur le site de l'*Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento*
http://bibbia.signum.sns.it/p_TOC15920000Vulgata15920000Vulgata.php[2073]

13. (L) (B) (E) *Biblia sacra, juxta vulgatae exemplaria et correctoria romana, denuo edidit, divisionibus logicis analysique continua sensum illustrantibus*, Parisiis, sumptibus Letouzey et Ané, 1887.
Éditeur : Louis-Claude Fillion.
Édition de la Vulgate, mais reposant sur une analyse du texte hébreu pour la disposition des textes : les livres considérés comme poétiques (dont le Ct) sont ainsi disposés en lignes pour reproduire le « parallélisme des membres » (préface, p. ix : « Denique, ubi aderant carmina, itidem voluimus, speciali verborum dispositione, oculis simul et menti manifestare hebraici versus structuram, quae, ut omnes apprime norunt, potissimum constitit in parallelismo membrorum »)
BnF A 15194

14. VULGATE CLEMENTINE : *Biblia sacra juxta Vulgatam Clementinam, divisionibus, summaris et concordantiss ornata*, Denuo ediderunt complures Scripturae Sacrae Professores Facultatis theologiae Parisiensis et Seminarii Sancti Sulpitii, Typis societatis S. Joannis Evang., Desclée et socii, edit. pont., Romae, Tournaci, Parisiis, 1956.

[2072] Site consulté le 14 septembre 2011
[2073] Site consulté le 14 septembre 2011

Les livres considérés comme poétiques sont disposés en lignes, selon le principe suivant énoncé dans l'adresse au lecteur : In libris propheticis et didacticis Veteris Testamenti et in omnibus poeticis pericopis aliorum librorum utriusque Testamenti, genuinus parallelismus ab auctoribus sacris usurpatus speciali verborum dispositione oculis simul et menti mainfestatur.
Le Cantique en outre est divisé en un *proemium* (1,1-3) ; une *pars prior* (1,4 – 5,1), une *pars altera* (5,2 – 8,7) et un *additamentum* (8, 8-14). Les noms des locuteurs sont insérés (*sponsus*, *sponsa*, *chorus*)

15. WEBER, Robert (éd.) : *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*, Robertus Weber (éd.), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.
Édition de du codex de Leningrad révisant la Bible éditée par Kahle ; les notes des massorètes sont éditées dans les marges, et les différences des LXX et des manuscrits anciens figurent dans les notes infrapaginales.
Le texte du Cantique, comme celui des Psaumes et des livres considérés comme poétiques, ainsi que certains prophètes, est disposé en lignes.

4- Nouvelles traductions latines

16. (L) (B) (T) (TM) *Biblia Habes in hoc libro prudens lector utriusque instrumenti novam translationem aeditam à reverendo sacre theologiae doctore Sancte Pagnino... necnon & librum de interpretamentis Hebraicorum, Aramaeorum, Graecorumque nominum, sacris in literis contentorum..., duas Joannis Francisci Pici Mirandulae... epistolas ad eundem*, Impressa est autem Lugduni per Antonium du Ry impensis Francisci Turchi, & Dominici Berticinium, & Jacobi de Giuntis. Anno Domini 1527. 1528.
Traducteur : Sancte Pagnini.
D'après le répertoire des Bibles parisiennes, il s'agit de la 1ère édition de la Bible de Pagnini.
« D'après les pièces liminaires la traduction de l'AT selon l'hébreu aurait été achevée en 1518. »
BIBLES PARIS 814 ; Adams B 1008 ; Darlow & Moule 6108.
BnF RES A 2376 ; BnF RES A 2377 ; **ARS 4 T 407** ; MAZ 11478.

17. (L) (AT) (T) (TM) *Testamentis veteris Biblia Sacra, sive Libri canonici priscae judaeorum ecclesiae a deo traditi, latini recens ex hebraeo facti, brevibusque Scholiis illustrati ab Immanuele Tremellio & Francisco Junio. Accesserunt libri qui vulgo dicuntur Apocryphi, Latine redditi & notis quibusdam aucti a Francisco Junio*. Francofurti ad Moenum, Ex officina Typographica And. Wecheli, 1579.
Traducteur en latin: Immanuel Tremellius.
L'édition comporte une adresse au lecteur chrétien qui précise les choix majeurs de la traduction (parti pris de traduction littérale, retranscription des lettres hébraïques selon une équivalence phonétique avec l'allemand…)
Le catalogue BIBLE PARIS précise qu'il s'agit de la 2e édition, avec un titre général, de la première édition de la traduction d'Immanuel Tremellius et de François du Jon, publiée en cinq parties de 1575 et 1579.
BIBLE PARIS 1506 ; Adams B1249.
BnF A 246 (1).

3- Répertoire des traducteurs

Répertoire des traducteurs

Le répertoire des traducteurs a pour but d'établir la liste des traducteurs ayant publié une traduction en français du Cantique des cantiques. Ce répertoire est organisé par ordre alphabétique des noms des traducteurs.
Ce répertoire ne prend en compte que les personnes physiques ayant été l'auteur ou le co-auteur d'une traduction du Cantique. Une notice est consacrée à chaque traducteur ; nous différencions bien ici d'une part les traducteurs des traductions (les notices se rattachent aux auteurs, et non aux publications) et d'autre part les personnes physiques des collectifs auxquels elles ont pu participer. Le nombre de notices ne coïncide donc pas avec celui du répertoire bibliographique.
Ce répertoire décrit les aspects suivants :
- Appartenance confessionnelle quand il est possible de la déterminer : ecclésiastique catholique (EC) ; laïc catholique (C) ; pasteur protestant (PP) ; laïc protestant (P) ; rabbin (R) ; laïc juif (LJ) ; appartenance confessionnelle non marquée (NC).
- Sexe du traducteur : homme (H) ; femme (F).
- Numéro des notices renvoyant à la ou aux traduction(s) dont le traducteur est l'auteur ou le co-auteur.
- Brèves informations bio- et bibliographiques.
- Sources utilisées pour rassembler ces informations.
- Lorsque l'information est clairement accessibles, langue depuis laquelle le Ct est traduit
- Références abrégées de la publication incluse dans le corpus (titre, lieu de publication, année de publication)

1. (H) [102] AICARD, Jean (1848-1921) ; poème, dramaturge et romancier français, membre de l'Académie Française à partir de 1909, d'après la notice FRBNF11888214 du catalogue de la BnF. Auteur de nombreux recueils de poèmes, à dimension notamment religieuse et/ou provençale.
Auteur de *L'Eternel Cantique*, Paris, 1885.

2. (H) [207] ALLAN, Robert (1927-1998), auteur français, d'après la notice FRBNF11888477 du catalogue de la BnF, traduit du castillan en occitan et en français. Auteur de fiction en occitan.
Auteur d'une « restitution en vers libres » du Ct d'après la traduction littérale du texte hébreu de Madame A. Butte, *Tentative de restitution en vers libres français du Cantique des cantiques de Salomon Roi d'Israël (-970/-931)*, Vedène, 1990

3. (EC) (H) [152] AMIOT, François (1889-1971). Prêtre français. Enseigna l'écriture sainte et l'histoire de l'Église à la Compagnie de Saint-Sulpice de Paris (d'après la notice FRBNF11888678 du catalogue de la BnF). Traduit essentiellement le Nouveau Testament, du grec.
Traducteur avec Robert Tamisier de *La Bible*, pour le Club du livre, Marseille, 1950.

4. (H) [1999] ANDRE, Philippe (deuxième moitié du XX^{e} siècle)
Auteur de *Le Cantique des Cantiques. Brûlant d'amour et fidèle jusqu'au bout*, Sion, Lillebonne, Éditions Foi et Victoire, 1986.

5. (H) [130] ANDRE, Tony (première moitié du XX^e siècle) ; de l'Institut Français de Florence. D'après Cannuyer dans Bogaert, est le traducteur du Ct dans la Bible du Centenaire. Auteur d'un petit nombre d'études de critique biblique sur le texte d'Aggée et d'Esdras.
Serait le traducteur du Ct dans *La Sainte Bible,* dite Bible du Centenaire, Paris, 1916.

6. (C) (F) [190] D'ANDRE, Violette (XX^e siècle) ; auteur d'ouvrages de piété.
Auteur de *Sur les sommets de l'expérience amoureuse avec le Cantique des cantiques*, Houilles, 1981.

7. (EC) (H) [196] ARMINJON, Blaise, s.j. (1917-), jésuite français. Également auteur d'un commentaire de Jean 12-21, intitulé *Nous voudrions voir Jésus*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996.
Auteur de *La cantate de l'Amour. Lecture suivie du Cantique des Cantiques*, Paris, 1983.

8. (EC) (H) [99] [114] ARNAUD, Antoine (XIX^e siècle) ; curé d'Ollioules, est auteur d'ouvrages sur le dogme catholique et d'une concordance des Evangiles.
Traduit du latin *La Sainte Bible*, Toulon, 1874.
Traduction d'Arnaud reprise dans *La Bible des familles*. Paris, 1896.

9. (EC janséniste) (H) [56] D'ASFELD, Abbé Jacques Vincent Bidal (1663-1745), écrivain janséniste.
Traduit du latin ; Auteur avec J. Duguet de *Explication du Cantique des cantiques, de la prophétie de Joel,* Paris, 1754.

10. (H) [205] AUFRERE, Gaston Henri (deuxième moitié du XX^e siècle) ; traducteur en français depuis le grec moderne.
Traduit du grec moderne l'adaptation en haï-kaïs du Ct par Panayotis Stavrakas : *Le Cantique des cantiques. Versets choisis et adaptés en haïs-kaïs*, Athènes, 1989.

11. (EC) (H) (36) AURAT, François (fin du XVII^e siècle) ; prêtre, prieur de Saint-Allyre.
Traduit le Ct du latin dans *Le Cantique des cantiques traduit en François : Avec une explication du sens litteral et spirituel,* Lyon, 1689. Publication anonyme, attribuée à Aurat par la *Bibliothèque sacrée ou dictionnaire universel historique, dogmatique, canonique, géographique et chronologique des sciences ecclésiastiques* de Charles-Louis Richard et Jean-Joseph Giraud, Paris, 1823, t. III, p. 329.

12. (EC) (H) [46] AVRILLON, François, Jean-Baptiste-Elie (début du XVIII^e siècle) ; religieux minime d'après la page de titre. Auteur de nombreux ouvrages de « conduite » pour « passer saintement » les fêtes religieuses.
Auteur de *L'Année affective, ou Sentiments sur l'amour de Dieu, tirez du Cantique des cantiques. Pour chaque jour de l'année*. Paris, 1714.

13. (C) (F) [103] BAUCHE, Amélie (XIX^e siècle) ; traduit en vers (adapte ?) le Ct sous le pseudonyme d'Albert Fornelles, d'après la notice FRBNF12443196 du catalogue de la BnF. Amélie Bauche, épouse Fournier, est née en 1844.
Auteur de *Le Cantique des cantiques*, Paris, 1885.

14. (EC) (H) [106] BAYLE, Abbé (XIX^e siècle) ; d'après la notice FRBNF30436238 du catalogue de la BnF, l'abbé Bayle est auteur de la traduction française de la Bible Lethielleux, et Fillion est l'auteur de l'introduction critique et des commentaires. Bogaert, et surtout

Fillion lui-même dans la préface, affirment que la traduction utilisée est celle de Sacy révisée. Bayle serait le réviseur de Sacy.

15. (C) (H) [188] BEAUMONT, Pierre de (1910-) ; français. Est apparemment diplomate de métier. D'après la « note des éditeurs », « la Bible de Pierre de Beaumont, qui est sans doute le premier laïc à avoir entrepris cette longue tâche (il y a consacré dix-sept années) va permettre aux français la découverte d'un livre essentiel à leur culture ». Les éditeurs ont tort : Beaumont est loin d'être le premier laïc à avoir traduit la Bible (cf. notamment Ledrain, Dhorme). Est également adaptateur des *Misérables* et de *La petite Fadette* en « français facile ».
Traduit *La Bible*, présentée par Pierre de Beaumont, Lac Beauport, Québec, 1981.

16. (EC) (H) [55] BEAUVILLIER DE SAINT AIGNAN, Antoine (1682-1751) ; d'après la page de titre, « Messire François-Honorat-Antoine de Beauvillier de Saint Aignan, Ancien Evêque & Comte de Beauvais, Pair de France, Abbé de Saint Victor de Marseille ».
Traduit du latin : *Nouvelle traduction de la Bible suivant la Vulgate*, Bruxelles, 1745.

17. (H) [13] BELLEAU, Remy (1528 ?-1577) ; poète français, membre du groupe de la Pléïade, auteur de poésie pastorale. A traduit Anacréon ; a aussi écrit en latin et traduit du grec en français (d'après la notice FRBNF11891041 du catalogue de la BnF)
Auteur de *Les Amours et nouveaux eschanges des pierres precieuses: vertus & proprietez d'icelles. Discours de la vanité, pris de l'Ecclesiaste. Eclogues sacrees, prises du cantique des Cantiques*, Paris, 1576.

18. (EC) (H) [41] BELLEGARDE, Jean-Baptiste Morvan de, Abbé (1648-1734) ; jésuite, a aussi traduit de l'espagnol, d'après la notice FRBNF12117632 du catalogue de la BnF
Traduit le Ct du latin dans *Livres moraux de l'Ancien Testament, contenant les Proverbes de Salomon, l'Ecclesiaste, le Cantique des cantiques, la Sagesse et l'Ecclesiastique*. Paris, 1701.

19. (LJ) (H) [249] BENEZRA, Nissim M. (XX^e^ siècle) ; écrivain israélien, écrit en hébreu et français. Auteur d'*Une enfance juive à Istanbul (1911-1929)*.
Auteur de *Les Amours de la Sulamith ou Cantique des cantiques : pastorale biblique en 5 actes et 10 tableaux*. Traduit de l'hébreu non massorétique. Benezra pourrait être éditeur du texte hébreu qu'il traduit.

20. (EC) (H) [12] [14] BENOIST, René (1521-1608) ; d'après la page de titre, « Angevin, Docteur Regent en la faculté de Théologie à Paris ». Confesseur d'Henri IV. Editeur d'une Bible latine. Auteur de nombreux avertissements et sermons sur les troubles religieux de son temps.
Traducteur de *La Sainte Bible contenant le Vieil & Nouveau Testament, traduitte en François, selon la version commune […],* Paris, 1566.
Traduction révisée dans *La Saincte Bible, contenant le Vieil et Nouveau Testament ; traduicte de Latin en François […]* Anvers, 1578.

21. (EC) (H) [232] [234] [235] BERDER, Michel (1948-) ; bibliste, prêtre, professeur d'Écriture Sainte à l'Institut catholique de Paris. Traduit de l'hébreu.
Bibliste partenaire de l'écrivain Cadiot pour la traduction bicéphale du Ct dans la Bible des écrivains. *La Bible*, Paris, Montréal, Bayard, Médiaspaul, 2001.
Même traduction publiée séparément : *Le Poème, traduction du Cantique des cantiques*, Paris, Montréal, 2002.

Autre traduction bicéphale du Ct en partenariat avec Marc Cholodenko : *Le Chant, traduction du Cantique des cantiques*, Paris, Bayard, 2003.

22. (PP) (H) [15] BERTRAM, Corneille Bonaventure (1531-1594) ; né à Thouars, professeur d'hébreu à Genève. D'après Chambers, superviseur de la révision de la traduction d'Olivétan pour la Bible de Genève de 1588. Voir également Max Engammare, « Cinquante ans de révision de la traduction biblique d'Olivétan: les bibles réformées genevoises en français au XVIe siècle », dans *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, vol. 53, 1991, p. 347-377, spécialement p. 366.

23. (H) [94] BES, Numa (XIX^e^ siècle) ; apparemment, est auteur, la même année, d'un ouvrage médical : *De l'érythème noueux dans certaines maladies*. Serait médecin.
Auteur de *Le Cantique des cantiques*, traduction en vers, Paris, 1872.

24. (NC) (H) [125] BESSE, Jules (1873-19..) ; romancier français, auteur sous le pseudonyme de Georges Clavigny d'une série avec personnage récurrent, Tilutin.
Auteur de *Les Trois livres attribués au roi Salomon*, bibliothèque orientale elzévirienne, Paris, Ernest Leroux éditeur, 1906.

25. (H) [227] BLANCHARD, Robert (1926-) ; auteur français. D'après la notice FRBNF12267922 du catalogue de la BnF, Blanchard, ancien professeur de philosophie, est auteur de manuels à l'intention des lycéens, d'ouvrages sur l'éducation des enfants, et sur le tantrisme.
Ne traduit pas ; adapte le Ct à partir de la traduction de Devoto de la traduction de Ceronetti, dans *Le Cantique des cantiques ou l'Aventure amoureuse type*, sur la traduction de Guido Ceronetti, Toulon, Presses du Midi, 2000.

26. (H) [183] BLUA, Bernard (1944-) ; d'après la notice FRBNF11892440 du catalogue de la BnF, Blua est conseiller commercial, et par ailleurs écrivain en occitan, langue dans laquelle il publie une traduction du Cantique mais aussi d'Esther.
Traducteur de *La Santo Biblo. Lou Cantico di cantico*. Toulon, L'Astrado, 1975.

27. (C) (H) [44] BONNODIERE, J.-R. Allaneau de la (XVII^e^ - XVIII^e^ siècle) ; auteur français ; membre de l'Académie des Inscriptions et des Médailles, auteur d'ouvrages de dévotion mis en vers.
Auteur de *Le Cantique des cantiques, pastorale sainte*, Caen, 1708

28. (H) [124] BONNEFON, Jean de (1867-1928), auteur français, d'après la notice FRBNF12459184 du catalogue de la BnF, membre de la Société des gens de lettres, journaliste, auteur de nombreux articles critiques sur la politique religieuse et le clergé.
Traduit Le *Cantique des cantiques*, traduit littéralement et remis à la scène, illustrations de F. Kupka, Paris, 1905.

29. (EC) (H) [110] BOILEAU, M.-J., Abbé (fin du XIX^e^ siècle) ; auteur, d'après le catalogue de la BnF, de paraphrase de l'Ecclésiaste, des Psaumes, de Job et des Lettres de saint Paul.
Auteur de *Le Cantique des cantiques, chant inspiré de Salomon sur l'hyménée du verbe éternel avec la nature humaine dans l'incarnation*, Paris, 1891.

30. (EC) (H) [176] BOMPOIS, Noël (XX^e^ siècle) ; religieux français (petit frère du Sacré-Cœur), est d'après la notice de la BnF le co-traducteur avec André Frossard de la traduction

publiée dans *En ce temps-là la Bible,* Publication hebdomadaire éditée par S.A. Femmes d'Aujourd'hui, Bruxelles, n° 51, octobre 1970.

31. (EC) (H) [213] BOT, Jean-Marc (1944-) ; prêtre catholique français du diocèse de Versailles, d'après la publication du corpus. Auteur de plusieurs ouvrages religieux, mais pas d'autres traductions.
Auteur de *Le Plus beau poème d'amour. Une lecture spirituelle du Cantique des Cantiques,* Paris, 1994 ; traduction rééditée dans *Le Cantique des cantiques, traduction-adaptation, méditation*, Paris, 2008.

32. (EC) (H) [90] BOURASSE, Jean-Jacques (1813-1872) ; Abbé, chanoine de l'Eglise métropolitaine de Tours. D'après la notice FRBNF11893374 du catalogue de la BnF, archéologue-fondateur de la Société archéologique de Touraine.
Traduit avec P. Janvier *La Sainte Bible*, Tours, 1865.

33. (H) [35] BOURDAILLE, Michel (fin XVII^e^ siècle) ; auteur de deux ouvrages de « théologie morale ».
Auteur de *Explication du Cantique des cantiques, tirée des Saints Péres & des Autheurs Ecclésiastiques*, à Paris, 1689.

34. (F) [17] BRABANT, Marie de (XVI^e^ -XVII^e^ siècle) ; d'après la page de titre : Damoiselle Marie de Brabant, femme du Seigneur de Blaçy.
Auteur de la version du Cantique dans une publication dont l'auctorialité sur la page de titre est attribuée à Marguerite de Navarre : *Annonce de l'Esprit et de l'Ame fidele, contenant le Cantique des Cantiques de Salomon en ryme Françoise,* S. Gervais, 1602.

35. (EC) (H) [108] BREVET, P., Abbé (fin du XIX^e^ siècle)
Traducteur et auteur du commentaire dans *Le Cantique des cantiques, ou l'amour réciproque de Jésus-Christ et de l'église*, Paris, 1890.

36. (EC) (H) [74] BRIAND, Joseph, Abbé (1785-18..) ; auteur français, chanoine honoraire de La Rochelle, de Luçon et d'Evreux ; auteur d'ouvrages religieux et d'études historiques, d'après la notice FRBNF14444569 du catalogue de la BnF.
Auteur de *L'Hymne de la dilection ou considérations sur le cantique des cantiques,* La Rochelle, 1848.

37. (P) (H) [111] BRUSTON, Charles (XIX^e^ - XX^e^ siècle) ; auteur d'après le catalogue de la BnF d'études bibliques ; un Charles Bruston, doyen de la faculté de Théologie de Montauban est signataire de l'appel de juillet 1903 pour édifier à Genève un monument expiatoire du supplice de Michel Servet. Auteur d'une traduction des Psaumes (Paris, 1865), des « Plus anciens prophètes » (Paris, 1907).
Traduit le Ct de l'hébreu dans *La Sulammite*, mélodrame en 5 actes et en vers, Paris, 1891. Traduction vraisemblablement faite sur l'hébreu.

38. (H) [116] BURNOUF, Emile (1821-1907) ; d'après la notice FRBNF12056444 du catalogue de la BnF, philologue, archéologue et chimiste, indologue, a signé de nombreux articles dans « La Revue des Deux Mondes », directeur honoraire de l'École française d'Athènes.
Auteur de *Le Cantique des cantiques et l'Apocalypse, précédés des éléments musicaux du plein-chant*. Paris, 1898.

39. (EC] (F) [149] BUTTE, Antoinette (1898-1986) ; d'après la notice FRBNF12207837 du catalogue de la BnF, A. Butte traduit de l'hébreu en français et est fondatrice de la communauté de Pomeyrol. D'après la traduction d'Allan, qui s'en inspire [207], A. Butte a vécu de 1898 à 1986.
Traduit le Ct de l'hébreu dans *Le Cantique des Cantiques*, Paris, 1947.

40. (EC) (H) [145] [153] [155] BUZY, Denis, S. C. J. (1883-1965) ; supérieur général des prêtres du sacré-cœur de Jésus. D'après la notice FRBNF12273568 du catalogue de la BnF, traduisit du grec ancien et de l'hébreu en français ; prêtre du Sacré-Cœur de Jésus de Bétharram, supérieur général de 1935 à 1958, aumônier du Carmel de Bethléem.
Traduit le Ct de l'hébreu. Traduction éditée dans les publications suivantes :
La Sainte Bible, texte latin et traduction française d'après les textes originaux avec un commentaire exégétique et théologique, commencée sous la direction de Louis Pirot, professeur d'exégèse à l'université catholique de Lille, continuée sous la direction de Albert Clamer, professeur d'écriture sainte au grand séminaire de Nancy, avec le concours de professeurs d'université et de grands séminaires. Douze tomes. Paris, Letouzey et Ané, éditeurs, 1935-1956.
Le fait que la traduction du Ct soit de Buzy est précisé par une note p. 281. « Le cantique des cantiques, traduit et commenté par le T. R. P. D. Buzy, S. C. J. supérieur général des prêtres du sacré-cœur de Jésus ».
Traduction rééditée sous le nom de Buzy : *Le Cantique des Cantiques*, traduit et commenté par D. Buzy, Paris, 1950.
Traduction reprise dans la Bible de Lienart : *La Sainte Bible*, Paris, 1951

41. (NC) (H) [232] [234] CADIOT, Olivier (1956-) ; écrivain français, Poète, traducteur et dramaturge. A écrit des chansons pour Alain Bashung et un livret pour Pascal Dusapin.
Ecrivain partenaire du bibliste Berder pour la traduction du Ct dans la Bible des écrivains : *La Bible*, Paris, Montréal, Bayard, Médiaspaul, 2001.

42. (R) (H) [64] CAHEN, Samuel (1796-1862) ; membre de l'Académie royale de Metz et de plusieurs Sociétés savantes (d'après la page de titre). Collaboration de Olry Terquem (1782-1862). Cahen est directeur de l'école consistoriale juive de Paris et fondateur des Archives Israélites.
Traduit le Ct depuis l'hébreu dans *La Bible*, traduction nouvelle, avec l'hébreu en regard, accompagné des points-voyelle et des accents toniques, Paris, 1831-1851

43. (H) [225] [228] CALAME, Patrick (XX^{e} siècle) ; également auteur d'une traduction interlinéaire des Psaumes. Collabore à deux reprises avec le calligraphe Franck Lalou.
Traduit le Ct depuis l'hébreu (traduction interlinéaire et traduction simple) dans *Le Grand livre du Cantique des cantiques* : le texte hébreu, les traductions historiques et les commentaires selon les traditions juive et chrétienne, Paris, 1999.
Et dans *Le Cantique des cantiques,* calligraphies de Franck Lalou, avec une traduction de Patrick Calame, Paris, 2000.

44. (EC) (H) [48] CALMET, Augustin (1672-1757) ; d'après la page de titre « Religieux Bénédictin, de la congrégation de S. Vanne & de S. Hydulphe ». Religieux, historien, exégète, traducteur français.
Traduit le Ct du latin dans le *Commentaire litteral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament,* Paris, 1724.

45. (C) (H) [70] CARDONNEL, Pierre-Salvi-Félix de Cardonnel (1779-1829) ; avocat et magistrat, député du Tarn, d'après la notice FRBNF12524533 du catalogue de la BnF, également auteur avec Debar sont également auteurs conjoints d'une traduction des Psaumes.
Traduit le Ct du latin avec Debar dans *Le Cantique des cantiques*, Paris, 1841.

46. (EC) (H) [10] CARLE, Lancelot de (1508-1568) ; évêque de Riez. D'après M.-M. Fragonard (dans *Poésie et Bible de la Renaissance à l'âge classique, 1550-1680*, édité par Pascale Blum et Anne Mantero. Actes du colloque de Besançon des 25 et 26 mars 1997, Paris, Honoré Champion, 1999, p. 161), Carle est né en 1500 ou 1508 ; son frère est maire de Bordeaux, sa sœur épouse La Boétie ; il est Aumônier du roi puis du Dauphin. Il prend possession de son évêché de Riez par procurateur en 1550 et y vient rarement par la suite. Il est cité par Engammare et Jeanneret « comme traducteur de fragments, et c'est tout pour sa poésie biblique »
Auteur de *Le Cantique des Cantiques de Salomon, paraphrasé en vers françois par Lancelot de Carle*, Paris, 1562.
Auteur de l'ouvrage à la page de titre manquante, conservé à la bibliothèque de l'Arsenal sous la cote 8 T 1098.

47. (EC) (H) [53] CARRIERES, Louis de (1662-1717) ; d'après la page de titre « Prêtre de l'Oratoire de Jesus »
Traduit le Ct du latin dans le *Commentaire littéral sur la Sainte Bible,* Paris, 1741.

48. (PP) (H) [8] CASTELLION, Sébastien (1515-1563) ; autres graphies : Châteillon, Châtillon. Né en Savoie ; études à Lyon ; régent des écoles à Genève, où il se brouille avec Calvin ; meurt à Bâle où il est correcteur chez l'imprimeur Oporin et enseigne le grec ; il y traduit la Bible en latin (1551) et en français (1555). Traducteur ; auteur d'essais dont *De Haereticis, an sint persequendi et omnino quomodo sit cum eis agendum, doctorum virorum tum veterum, tum recentiorum sententiae* (1554) et *Conseil à la France désolée, auquel est montré la cause de la guerre présente et le remède qui y pourroit estre mis, et principalement est avisé si on doit forcer les consciences* (1562).
Traduit le Ct depuis l'hébreu dans *La Bible nouvellement translatée, avec la suite de l'histoire depuis le tems d'Esdras iusqu'aux Maccabées: depuis les Maccabées jusqu'a Christ. Item avec les annotacions sur les passages difficiles,* Bâle, 1555. Réédition en 2008, *Les livres de Salomon (Proverbes, Ecclésiaste, Cantique des cantiques) 1555*. Edités, introduits et annotés par Nicole Gueunier et Max Engammare (TLF 595)

49. (H) [104] CAZALIS, Henri de (1840-1909) ; auteur d'une adaptation en vers du Ct de la traduction de Reuss, publiée sous le pseudonyme de Jean Lahor. D'après la notice FRBNF11895660 du catalogue de la BnF, Jean Lahor est le pseudonyme de Henri de Cazalis, médecin et homme de lettres. Publie des études médicales sous son nom propre et des poèmes sous le pseudonyme de Jean Lahor.
Adapte le Ct dans *Le Cantique des Cantiques*, traduction en vers d'après la version de M. Reuss, Paris, Alphonse Lemerre, éditeur, 1885.

50. (H) [245] CAZEAUX, Jacques (deuxième moitié du XX^e^ siècle) ; d'après la notice FRBNF11895673 du catalogue de la BnF, Jacques Cazeaux est bibliste et philosophe, chercheur au CNRS. D'après un échange de courriers électroniques avec l'auteur, nous savons qu'il travaille avec dictionnaires et concordances.

Traduit le Ct depuis l'hébreu dans *Le Cantique des cantiques. Des pourpres de Salomon à l'anémone des champs*, Paris, 2008.

51. (C) (H) [16] CHAMPVALLON, Achille Harlay de (1536-1616) ; à ne pas confondre avec Harlay de Champvallon, François de (1586-1653).
Auteur de la *Paraphrase sur le Cantique des cantiques de Salomon,* Paris, 1601.

52. (H) [204] CHERPILLOD, André (1930-) ; d'après la notice du catalogue de la BnF, écrit aussi en espéranto, traduit aussi du français et de l'hébreu en espéranto (on lui doit ainsi une traduction du Cantique intitulée kanto de kantoj). Professeur de sciences naturelles, polygraphe, auteur d'ouvrages de linguistique, de philologie, d'histoire et de spiritualité, membre de l'Académie mondiale d'espéranto.
Traduit de l'hébreu le Ct dans *Le Chant des Chants (cantique des cantiques)*, Paris, édition de l'auteur, 1989.

53. (H) [235] CHOLODENKO, Marc (1950-) ; poète et romancier français, traducteur de l'anglais.
Traduit en tandem avec Michel Berder (qui travaille sur l'hébreu) *Le Chant, traduction du Cantique des cantiques*, Paris, 2003.

54. (LJ) (H) [159] [178] [182] [198] CHOURAQUI, André,(1917-2007) ; traducteur e.a. de la Bible et du Coran. Français né en Algérie, études de droit à Paris, Résistance, a émigré en Israël en 1958, naturalisé israélien en 1962. Maire-adjoint de Jérusalem (1965-1974). Auteur e.a. d'une *Histoire du Judaïsme* (1979), d'une autobiographie : *L'Amour fort comme la mort* (1990).
Traduit le Ct de l'hébreu dans *Le Cantique des cantiques*, Desclée de Brouwer, Paris, 1953.
Le Cantique des cantiques suivi des Psaumes, Paris, Presses Universitaires de France, 1970.
Les Cinq volumes, Paris, Desclée de Brouwer, 1975.
La Bible, traduction d'André Chouraqui, Paris, Desclée de Brouwer, 1985.

55. (C) (H) [150] CLAUDEL, Paul (1868-1955) ; poète, dramaturge, ambassadeur de France au Japon (1921-1927). - Membre de l'Académie française (élu en 1946) (d'après la notice FRBNF11896956 du catalogue de la BnF).
Traduit le Ct du latin de la V dans *Paul Claudel interroge le Cantique des cantiques*, Paris, Egloff, 1948.

56. (C) (H) [26] CODURC, Philippe (1580 ? – 1660 ?) ; d'après la page de titre, conseiller du Roy en ses conseils d'Estat & Privé. D'après la notice FRBNF12077817 du catalogue de la BnF, « Hébraïsant. - Pasteur protestant converti au catholicisme (1645) ».
Traduit le Ct de l'hébreu (d'après paratextes), mais suit parfois la V, dans *Les livres de Job et de Salomon, les Proverbes, l'Ecclesiaste, et le Cantique des cantiques*. Paris, 1647.

57. (H) [135] COLOMB-BRUN, Félix (début XX^e^ siècle) ; lauréat de l'académie française.
Auteur de *La Belle Sulamite, ou Le Cantique des cantiques*. Poème allégorique paraphrasé de la Bible suivant la traduction Sacy-Jager, précédé d'une causerie-prélude. Paris, 1922.

58. (H) [115] CONSTANTIN, Emmanuel (fin XIX^e^ siècle) ; d'après le catalogue de la BnF, Emmanuel Constantin est auteur notamment de *Jeanne d'Arc à Poitiers*, drame en trois actes, de *L'homme de glace*, roman.
Auteur de *Le Cantique des cantiques de Salomon mis en vers français*, Poitiers, 1897.

59. (C) (H) [23] CORBIN, Jacques (1580-1653) ; avocat au Parlement de Paris, Maître des requêtes d'Anne d'Autriche, d'après la notice FRBNF12070454 du catalogue de la BnF.
Traduit le Ct du latin (V.) dans *La Saincte Bible, Nouvelle Traduction tres-elegante, tres-literale et tres-conforme à la Vulgaire du Pape Sixte V […]* Paris, 1643.

60. (C) (H) [5] CORTE, Pierre de (XVI^e siècle) ; d'après Chambers, supervise l'édition de la Bible de Louvain.
Révise *La Saincte Bible Nouvellement translatée de Latin en François,* Louvain, 1550.

61. (EC) (H) [30] COTIN, Charles (1604 ? – 1682 ?) ; poète ; prédicateur et aumônier du roi ; membre de l'Académie française, élu en 1655, d'après la note FRBNF12166657 du catalogue de la BnF. Auteurs de discours, de rondeaux, d'*œuvres galantes en prose et en vers*, d'oraisons funèbres.
Auteur de *La Pastorale sacrée, ou périphrase du Cantique des cantiques selon la lettre. Avec plusieurs Discours et Observations*. Paris, 1662.

62. (H) [11] COURCELLLES, Pierre de (XVI^e siècle) ; d'après la page de titre, « Pierre de Courcelles de Candes en Touraine ». D'après le résumé de l'article de A. L. Gordon, « humaniste, hébraïsant, helléniste, il a traduit en français le Cantique des Cantiques et les Lamentations de Jérémie. Il se place entre catholiques et réformés, dans l'esprit de la politique de réconciliation nationale tentée par Catherine de Médicis. Il entretient de solides relations tant du côté catholique que du côté huguenot: Condé, Théodore de Bèze notamment » (voir « Pierre de Courcelles et sa rhétorique (1557) », dans *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*, Genève, 1981, vol. 43, n°3, pp. 471-485)
Traduit du Ct et met en vers le Ct dans *Le Cantique des cantiques de Salomon, mis en vers François selon la verité Hebraïque,* Paris, 1564.

63. (EC) (H) [123] CRAMPON, Augustin (1826-1894) ; prêtre français, du diocèse d'Amiens, puis chanoine. Premier traducteur catholique d'une Bible intégrale d'après « les originaux », i.e. l'hébreu et le grec. Auteur de cours d'arithmétique et de géographie, d'une histoire de France à l'usage de la jeunesse, de leçons de chose. Sa Bible, d'après les péritextes « est née, elle aussi, du désir de rendre les textes originaux de l'Ancien Testament et du Nouveau accessible au plus grand nombre à tous ceux qui, lisant assez péniblement le grec, n'ont pas eu les loisirs ou le goût d'apprendre l'hébreu et le chaldéen ».
Traduit le Ct de l'hébreu dans *La Sainte Bible*, Paris, Rome, Tournai, 1904.

64. (P) (H) [101] DARBY, John Nelson (1800-1882) ; traducteur anglais, traduit du grec en anglais, allemand et français ; théologien, à l'origine de la doctrine du dispensationalisme, ou darbysme. Auteur de traductions de la Bible et d'études religieuses (traduction anglaise 1859).
Traduit le Ct de l'hébreu dans *La Sainte Bible*, traduction de l'hébreu et du grec par John Nelson Darby, Paris 1885.

65. (H) [66] DARGAUD, Jean-Marie (1800-1866) ; auteur d'essais historiques dont *Histoire de la liberté religieuse en France et de ses fondateurs*, d'après la notice FRBNF13013376 du catalogue de la BnF ; traducteur de Job et des Psaumes.
Traduit le Ct d'après l'hébreu, dans *Le Cantique des cantiques en vers français d'après l'hébreu, avec le texte de la Vulgate annoté, et l'interprétation conforme aux monumens de l'orthodoxie,* Paris, 1839.

66. (LJ) (H) [246] DARMON, Julien (début XXI^e siècle) ; docteur de l'EHESS, chargé de Séminaire à l'EHESS. Auteur de plusieurs articles sur la pensée juive ; les *Cantiques de l'âme* sont sa première traduction.
Traduit de l'hébreu, annote et présente le Ct et son commentaire par Meïr Leibusch Malbim, rabbin (1809-1879), dans *Cantiques de l'âme. Chirei ha-néfech*, Lagrasse, 2009.

67. (H) [75] DARNAULT, Alphonse (XIX^e siècle) ; également auteur de *La Gaule héroïque, hommage d'un Breton à Vercingétorix, poème dédié à la ville d'Alise* (1866) ; d'où l'on apprend que Darnault est Breton.
Traduit le Ct de l'hébreu « rationnel » (non massorétique) dans *Le Cantique des cantiques de Salomon*, Nantes, 1849.

68. (LC) (H) [70] DEBAR, C. (XIX^e siècle) ; auteur français, d'après le catalogue de la BnF, de la traduction du Ct, et d'une traduction des Psaumes, en collaboration avec Cardonnel.
Traduit et adapte le Ct avec Cardonnel dans *Le Cantique des cantiques*, Paris, 1841.

69. (H) [162] DEBON, Eugène (XX^e siècle) ; auteur de cette seule œuvre, d'après le catalogue de la BnF.
Auteur de *La Fleur du champ. Tome 1 des modulations chantées sur le Cantique des cantiques*, 1959.

70. (H) [240] DEHEM Paul (fin XX^e siècle) ; traduit de l'allemand (Brecht, Heinrich Mann)
Traduit des passages du Ct dans *Le Cantique des cantiques : J'ai descendu dans mon jardin*, présenté dans son texte hébreu par Paul Dehem avec le concours de Malka Kenigsberg, Paris, 2004.

71. (H) [71] DELABORDE, J.-B. (XIX^e siècle) ; auteur également de *Deux solitaires sur les bords du Jourdain, légende du cinquième siècle. Poëme* (1843)
Traduit du latin le Ct dans *Le Cantique des cantiques*, Paris, 1842.

72. (PP) (H) [31] DESMARETS, Henri (entre 1628 et 1631-1725) ; ministre de l'Église française de Delft. Fils de Samuel Desmarets. À ne pas confondre avec le dramaturge Henri Desmarets (1661-1741)
Réviseur de la Bible d'Olivétan dans *La Sainte Bible qui contient le Vieux et le Nouveau Testament. Edition nouvelle, faite sur la Version de Genêve,* Amsterdam, 1669.

73. (PP) (H) [27] [31] DESMARETS, Samuel (1599-1673) ; né à Oisement en Picardie. Théologien protestant. Professeur de théologie et d'histoire ecclésiastique à l'Université de Groningen. Écrit aussi en français (d'après la notice FRBNF12064879 de la BnF).
Réviseur de la Bible d'Olivétan pour la Bible de Charenton (1652). Travaille depuis les textes originaux.

74. (LC) (H) [29] DESMARETS DE SAINT SORLIN, Jean (1595-1676) ; auteur français, poète, romancier, auteur dramatique ; adversaire des jansénistes ; membre de l'Académie française, d'après la notice FRBNF12082496 du catalogue de la BnF. Auteur de poèmes d'inspiration religieuse et historique adressés entre autres à Richelieu et au Roi. Traduit du grec et du latin. Dévôt sur la fin de sa vie. Partisan acharné des Modernes contre les Anciens ; défenseur du génie chrétien.
Auteur de *Le Cantique des cantiques representant le Mystère des mystères,* Paris, 1656.

75. (F) [203] DEVOTO, Anna (XX^e siècle) ; a également traduit de l'italien la traduction et le commentaire de *L'Ecclésiaste* de Ceronetti.
Traduit de l'italien la traduction et le commentaire du Cantique par Guido Ceronetti : *Le Cantique des cantiques*, Milan, 1975. Paris, 1989 pour la traduction française.

76. (H) [148] [161] DHORME, Édouard (1881-1966) ; religieux puis philologue français, traducteur de l'akkadien et de l'hébreu, dominicain sous le nom de Paul Dhorme, membre puis directeur de l'école biblique de Jérusalem (1904-1931), rentré dans la vie laïque en 1931.
Traduit le Ct de l'hébreu dans *Le Cantique des cantiques*. Introduction et nouvelle traduction du texte hébreu par Edouard Dhorme, illustré de 15 compositions en couleur par Célestine Aboulker, Paris, 1946.
Directeur et principal traducteur de *La Bible*, Paris, Gallimard, collection Pléiade, 1959.

77. (PP) (H) [24] DIODATI, Jean (1576-1649) ; Suisse, pasteur et professeur de théologie à Genève. Traducteur de la Bible en français et en Italien, d'après la notice FRBNF11995300 du catalogue de la BnF.
Traduit le Ct de l'hébreu dans *La Sainte Bible,* Geneve, 1644.

78. (EC) (H) [122] DOREAU, Pierre (fin XIX^e siècle, début XX^e siècle) ; Abbé, auteur d'une *Epopée divine et universelle, ou Jésus Christ révélé par l'Apocalypse*, de *L'Évangile de l'anarchie et de Vénus selon Judas Iscariote, avec commentaires dreyfusards*, et d'une étude sur Saint François d'Assise.
Traduit le Ct depuis le latin de la V. dans *L'Épopée du cœur de l'Humanité : Le Cantique des Cantiques, traduction et commentaire*, Paris, 1904.

79. (C) (H) [39] [40] DU FOSSE, Pierre Thomas (1634-1698) ; solitaire de Port-Royal. Un des éditeurs et commentateurs de la traduction de la Bible par Isaac Lemaistre de Sacy. D'après Philippe Sellier, serait le traducteur du Ct dans la Bible de Port-Royal.
Traduit le Ct du latin de la V. dans *Cantique des cantiques traduit en françois, avec une explication tirée des saints Pères & des Auteurs Ecclésiastiques*. Paris, 1694.
La Sainte Bible contenant l'Ancien et le Nouveau Testament, En Latin & en François, Paris, 1700.

80. (EC janséniste) (H) [56] DUGUET, Jacques Joseph (1649-1733) ; oratorien jusqu'en 1685 ; exégète janséniste, d'après la notice FRBNF11990562 du catalogue de la BnF. Auteur d'ouvrages moraux, et notamment de C*onduite d'une dame chrétienne pour vivre saintement dans le monde*.
Auteur d'une paraphrase du Ct d'après la Vulgate avec d'Asfeld de l'*Explication du Cantique des cantiques, de la prophétie de Joel,* Paris, 1754.

81. (NC) (H) [131] DUSSAUD, René (1868-1958) ; conservateur des antiquités orientales au musée du Louvre et professeur à l'Ecole du Louvre d'après la notice FRBNF12471488 du catalogue de la BnF. Auteur d'ouvrages d'archéologie orientale.
Traduit le Ct de l'hébreu, se fonde sur le texte établi par Dalman dans l'édition hébraïque de l'Ancien Testament publiée par Kittel. Traduction publiée dans *Le Cantique des cantiques, essai de reconstitution des sources du poème attribué à Salomon*, Paris, 1919.

82. (H) [163] ESTIENNE, Charles (XX^e siècle)
Traduit le Ct dans *Cantique des cantiques*, Bruxelles, éditions du Carré, 1960.

83. (PP) (H) [216] FAESSLER, Marc. Marc Faessler (1940-) ; pasteur et théologien protestant, directeur du centre protestant d'études de Genève, d'après la notice FRBNF11902142 du catalogue de la BnF. Auteur d'essais sur *La Réforme et l'esprit de Genève*, sur l'échange entre judaïsme et christianisme.
Traduit le Ct dans *L'Alliance du désir. Le Cantique des cantiques révisité*, Genève, 1995. Faessler traduit le texte et est l'auteur de l'introduction et des notes.

84. (EC) (H) [248] FENELON (François de Salignac Fénelon) (fin XIX^e^ siècle et première décennie du XX^e^ siècle) ; préfacier des traductions et paraphrases bibliques de Leblanc d'Anbonne éditées à titre posthume (Job, Ecclésiaste).
A traduit de l'hébreu *Les Chœurs du Cantique des cantiques*, Toulouse, Imprimerie A. Loubens & A. Trinchant. Œuvre publiée sans date.

85. (EC) (H) [193] FOREST, André (1930-) ; religieux français, d'après la notice FRBNF13530431 du catalogue de la BnF, chanoine régulier de l'Abbaye de Sant'Antimo (province de Sienne ; communauté fondée en 1978/1979 par ce prêtre français, dans les bâtiments d'une ancienne abbaye).
Auteur de *Que Tu es beau, mon Bien-Aimé ! Paraphrase du « Cantique des Cantiques » et du « Cantique spirituel » de S. Jean de la Croix*, Lac Beauport, 1982.

86. (H) [121] FRAISSE, E.-A., (XIX^e^ siècle) ; « licencié en droit et en théologie » d'après la page de titre.
Auteur de *Essais de critique. La clé du Cantique des cantiques*, Paris, 1903.

87. (H) [77] FRETIN, Charles (XIX^e^ siècle)
Auteur de *Le Cantique des cantiques*, Nogent, 1855.

88. (C) (H) [176] FROSSARD, André, (1915-1995) ; journaliste et philosophe. Membre de l'Institut, Académie française (élu en 1987) « grand prix catholique de littérature 1969 ». Auteur entre autres des *36 preuves de l'existence du diable* (1978), et de l'*Art de croire* (1979).
D'après la notice de la BnF relative à cette publication, est traducteur avec Noël Bompois de *En ce temps-là la Bible,* Publication hebdomadaire éditée par S.A. Femmes d'Aujourd'hui, Bruxelles, n° 51, octobre 1970.

89. (H) [241] GAUVIN, Axel (1940-) ; d'après la notice du catalogue de la BnF, professeur agrégé de sciences naturelles. Poète. Formateur à lUFM de l'Université et enseignant en traduction à l'Université de La Réunion (en 2003). Traduit du créole en français.
Auteur avec Robert Gauvin de Le *Gran Kantik*, édition bilingue, texte français extrait de la Bible de Jérusalem. Traduction en créole réunionnais par Axel Gauvin et Robert Gauvin, Saint Denis (Réunion) Éditions Udir, 2005.

90. (H) [241] GAUVIN, Robert (XX^e^ siècle) ; traduit depuis le créole réunionnais. Sans doute parent d'Axel Gauvin.
Auteur avec Axel Gauvin de Le *Gran Kantik*, édition bilingue, texte français extrait de la Bible de Jérusalem. Traduction en créole réunionnais par Axel Gauvin et Robert Gauvin, Saint Denis (Réunion) Éditions Udir, 2005.

91. (F ?) [134] GAZANHE, Djenane (début XX^e^ siècle).

Traduit (de l'hébreu ?) le Ct dans *Le Cantique des Cantiques*, traduction nouvelle, suivie d'une traduction en vers du XVI[ème] siècle, Paris, 1921.

92. (H) [172] GENIN, Louis (XX[e] siècle) ; sans doute belge. D'après le catalogue de la BnF, Genin est auteur de poèmes, notamment sur la ville de Jette.
Traduit le Ct dans *Le Cantique des cantiques*, Jette, 1968.

93. (C) (H) [62] GENOUDE, Antoine-Eugène, dit Eugène Genoude (1792-1849) ; Abbé, d'après la page de titre, « chevalier de Saint Maurice et de Saint Lazare ». *Egalement auteur de Défense du christianisme par les Pères des premiers siècles de l'Église contre les philosophes, les païens et les Juifs (1842)*. Laïc au moment de la traduction du Cantique, est ordonné prêtre après son veuvage en 1834 (cf. Bogaert, p. 198)
Traduit de la V. *Les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, la Sagesse,* Paris, 1820.

94. (EC) (H) [58] GERARD, Armand (XVIII[e] siècle) ; Abbé
Auteur de *Le Cantique des cantiques, idylle prophétique, […]* A La Rochelle, 1767

95. (C) (H) [19] GEUFFRIN, Claude (première moitié du XVII[e] siècle) ; poète français. Auteur d'une traduction du Ct improprement attribuée à d'Urfé. Auteur de *La Franciade* (1623).
Auteurs des *Paraphrases sur le Cantique des cantiques de Salomon, et autres sur les Pseaumes de David,* Paris, 1618.

96. (H) [92] GIGUET, Pierre (1794-1883) ; notaire à Maubeuge, puis retiré à Sens, traduit. D'après le catalogue de la BnF, est traducteur de la Bible et de plusieurs auteurs grecs, notamment Homère et Hérodote.
Traduit le Ct du grec des LXX dans *La Sainte Bible*, traduction de l'Ancien Testament d'après les Septante, 1865-1872.

97. (H) [143] GILARDEAU, A. (début du XX[e] siècle)
Paraphrase le Ct d'après la V. dans *Cantique des cantiques*. *Poésies*, Lamalou-les bains, Éditions de la « Revue du Languedoc », 1934.

98. (F) [201] GILBERT, Monique, journaliste (1929-).
Traduit le Ct apparemment de l'hébreu. « Adapte » les textes bibliques dans *La Bible illustrée par le cinéma*, Paris, 1987.

99. (EC) (H) [65] [95] [117] GLAIRE, Jean-Baptiste (1798-1879) ; prêtre ; chanoine titulaire de Paris ; professeur d'hébreu à la Sorbonne (1831-1851), doyen de la Faculté de théologie de Paris, d'après la notice FRBNF12208647 du catalogue de la BnF ; d'après la page de titre, membre de la société asiatique, et professeur d'hébreu à la faculté de théologie de Paris.
Traduit le Ct de la V. dans *La Sainte Bible, en latin et en français, accompagnée de préfaces, de dissertations, de notes explicatives, et de réflexion morales tirées en partie de dom Calmet, l'abbé de Vence, Menochius, Carrières, de Sacy et autre auteurs,* Paris, 1835.
Traduction reprise dans la polyglotte de Vigouroux : *La Sainte Bible polyglotte, contenant le texte hébreu original, le texte grec des Septante, le texte latin de la Vulgate et la traduction française de M. l'abbé Glaire*., Paris, 1898-1909.

100. (PP) (H) [97] [107] GODET, Frédéric (1812-1900) ; pasteur au Val-de-Ruz (1844-1850), puis à Neuchâtel (1851-1868). Un des fondateurs de l'Église indépendante de Neuchâtel. Professeur de théologie. Auteur de commentaires sur le Nouveau Testament, et d'une série d'études bibliques.
Auteur de « Étude sur le Cantique des cantiques », dans *Études bibliques*, Paris, 1873.
Collaborateur, sinon traducteur, du Ct pour *La Bible annotée* par une société de théologiens et de pasteurs, Neuchâtel, 1889-98. Tome III : les Hagiographes, 1898.

101. (H) [179] GRAD, Adolphe, (1916-) ; d'après la notice FRBNF11905631 du catalogue de la BnF, Grad est professeur de philosophie, spécialiste de la tradition juive.
Traduit le Ct de l'hébreu dans *Le Véritable cantique de Salomon*, introduction traditionnelle et kabbalistique au « Cantique des cantiques » avec commentaire, verset par verset, précédés du texte hébreu et de sa traduction. Paris, 1970.

102. (LC) (H) [67] GUILLEMIN, Alexandre (XIX^e^ siècle) ; auteur entre autres d'ouvrages d'histoire religieuse, d'un essai sur Jeanne d'Arc, de traductions en vers des Psaumes, de Ruth.
Traduit le Ct dans *Le Cantique des cantiques en vers français d'après l'hébreu, avec le texte de la Vulgate annoté, et l'interprétation conforme aux monumens de l'orthodoxie,* Paris, 1839.

103. (LC) (H) [144] GUITTON, Jean (1901-1999) ; Guitton, élève de Pouget, rédige la traduction après la mort de son maître qui l'a inspirée. C'est là une de ses toutes premières publications ; Guitton en 1934 a publié quelques essais de philosophie, ainsi qu'un cours intitulé « La Charité au service de la vérité ».
Contribue à la traduction du Ct dans *Le Cantique des Cantiques*, Paris, Gabalda, 1934.

104. (LC) (F) [34] GUYON, Jeanne-Marie (1648-1717) ; auteur spirituel. Mariée (en 1664) à Jacques Guyon, sieur Du Chesnoy. Une fois veuve, voyage et écrit. Proche du quiétisme, a Fénelon pour disciple, Bossuet pour adversaire, embastillée de 1685 à 1703.
Auteur de *Le Cantique des cantiques de Salomon, interpreté selon le sens mistique & la vraie representation des Etats interieurs,* Lyon, 1688.

105. (LJ) (H) [120] HALEVY, Joseph (1827-1917) ; traduit de l'hébreu et du guèze. le premier Juif occidental à avoir rencontré les juifs Falashas d'Ethiopie. Il est professeur de langues éthiopiennes à l'EPHE et l'éditeur scientifique de la *Revue Sémitique*.
Traduit le Ct de l'hébreu dans « Recherches bibliques. Les chants nuptiaux des Cantiques », dans *Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne*, Paris, 1901.

106. (C) [43] HAMON, Jean (1618-1687) ; d'après la notice FRBNF11997046 du catalogue de la BnF, est médecin et janséniste. Auteur de divers ouvrages de piété d'inspiration janséniste.
Traduit le Ct dans *Explication du Cantique des cantiques. Ouvrage singulier, où l'on trouvera les plus importantes instructions de la Religion pour les divers états du Christianisme,* Paris, 1708.

107. (R) (H) [146] HAZAN, Albert. Si l'auteur de [146] est bien le même que les ouvrages qui lui sont attribués par le catalogue de la BnF, il a 16 ans lorsqu'il traduit et commente le Ct ; il est né à Oran en 1919 et mort en 2003, et n'est pas encore rabbin quand il traduit le Ct.

Traduit le Ct de l'hébreu dans *Le Cantique des cantiques enfin expliqué, suivi de La belle et le pâtre, version française pour la scène*, Paris, 1936.

108. (EC) (H) [22] HERSENT, Charles (XVII^e siècle) ; d'après la page de titre « Predicateur, & Chancelier de l'Eglise Cathedrale de Metz ».
Auteur de *La Pastorale Saincte, ou Paraphrase du Cantique des cantiques de Salomon Roy d'Istraël, selon la lettre & selon les sens allégorique & Mystique. […]* Paris, 1635.

109. (C) (H) [20] HOPIL, Claude (1580-1633) ; poète chrétien et mystique.
Traduit le Ct du latin (V.) dans *Les Douces extases de l'ame spirituelle […],* Paris, 1627.

110. (EC) (H) [212] [223] HURAULT, Bernard (1924-) ; prêtre du diocèse de Versailles, d'après la présentation de la Bible.
Co-traducteur avec son frère Louis de *La Bible des communautés chrétiennes*, Montréal, 1994.
Traduction revue dans *La Bible des peuples*, Paris, Fayard, 1999.

111. (EC) (H) [212] [223] HURAULT, Louis (1926-) ; prêtre du diocèse de Versailles, d'après la présentation de la Bible.
Co-traducteur avec son frère Bernard de *La Bible des communautés chrétiennes*, Montréal, 1994.
Traduction revue dans *La Bible des peuples*, Paris, Fayard, 1999.

112. (EC) (H) [90] JANVIER, Pierre-Désiré (1817-1888) ; Abbé, chanoine de l'Eglise métropolitaine de Tours. Auteur d'ouvrages de piété et d'hagiographie.
Traduit le Ct avec J.-J. Bourassé dans *La Sainte Bible*, Tours, 1865.

113. (EC) (H) [91] JOLY, Léon (XIX^e siècle) ; Abbé. Traducteur des Psaumes.
Traduit le Ct d'après le catalogue de la BnF (la publication est anonyme) dans *Le Cantique des cantiques*, Paris, 1865

114. (EC) (H) [60] JOUBERT, Abbé (XVIII^e siècle) ; d'après la page de titre, « Prédicateur du Roi, Chanoine honoraire d'Avignon, de l'Académie des Arcades de Rome ».
Traduit le Ct du latin (V.) *Éloges historiques et moraux de Saint Denis, de Sainte Geneviève et de Saint Louis, patrons de France. Dédiés aux habitans de Paris. Ces éloges sont suivis d'une explication des Lamentations de Jérémie, et du Cantique des cantiques*. Paris, 1786.

115. (EC) (H) [127] JOÜON, Paul, (P.) (1871-1940) ; jésuite, élève du rabbin Mayer Lambert. Joüon est l'auteur d'une grammaire de l'hébreu biblique qui fait encore autorité, de *Notes de lexicographie hébraïque* (1908). La traduction du Ct est une de ses premières publications.
Auteur de *Le Cantique des Cantiques, commentaire philologique et exégétique*, Paris, 1909.

116. (LJ) (H) [141] JUNES, Émile (début du XX^e siècle) ; vit à Sfax et publie à Tunis, médecin, auteur d'études médicales sur la polyarthrite aigüe tuberculeuse et sur la circoncision. Traducteur de l'hébreu d'un roman d'Abraham Mapou : *Sion la bien-aimée*.
Traduit le Ct de l'hébreu dans *Le Cantique des Cantiques de Salomon*, Tunis, 1932.

117. (C) (H) [208] KEUSTERMANS, Lode (1931-) ; aquarelliste et poète belge d'après le « portrait » fait de lui dans la publication par Marie-Clotilde Rooser, « poète et étudiante en

philosophie » est un homme né dans la campagne d'Anvers, conversion religieuse en 1982, auteur d'aquarelles et de poésie. Anime des « ateliers méditatifs d'aquarelle ».
Adapte le Ct à partir de la traduction de Chouraqui dans *Le Cantique des cantiques*, La Hulpe, 1991.

118. (P) (H) [195] [209] KUEN, Alfred (1921-) ; de nationalité suisse. D'après la notice FRBNF11910162 du catalogue de la BnF, Alfred Kuen est traducteur de l'hébreu et du grec, professeur à l'Institut biblique et missionnaire Emmaüs (à Saint-Légier-sur-Vevey, Suisse), protestant d'orientation évangélique. - Cheville ouvrière de la traduction de la Bible intitulée «Bible du Semeur» ou «Version nouvelle pour notre temps». Auteur d'ouvrages religieux, notamment d'une « encyclopédie des difficultés bibliques ».
Traduit le Ct de l'hébreu dans *Sagesse et poésie pour notre temps. L'Ecclésiaste, Job, Cantique des Cantiques et les Proverbes*, transcrits et présentés par Alfred Kuen, Braine-L'alleud, 1982.
La notice du catalogue de la BnF indique que Kuen est également principal traducteur de *La Bible du Semeur*, Méry sur Oise, 1992

119. (C) (F) [219] LAFORCADE, Isabelle de (fin XX^e siècle)
Traduit de l'allemand l'ouvrage d'Adrienne von Speyr. *Le Cantique des cantiques*, Bruxelles, Éditions Culture et Vérité, 1995.

120. (H) [169] LAS VERGNAS, Georges (1911-) ; d'après la notice FRBNF12168908 du catalogue de la BnF, ancien prêtre, « après avoir quitté l'Eglise catholique, écrivit plusieurs ouvrages hostiles à celle-ci ». Auteur notamment de *Jésus-Christ a-t-il existé ?* (Paris, La Ruche ouvrière, 1958), où il défend la thèse mythiste selon laquelle le Christ n'a pas eu d'existence historique. L'ensemble de ses ouvrages paraît à la Ruche ouvrière.
Traduit le Ct dans *Le Cantique des cantiques et l'Ecclésiaste*, Paris, La ruche ouvrière, 1964.

121. (EC) (H) [136] LEBEAU, E.-M., jésuite (début du XX^e siècle).
Auteur d'après la traduction de Joüon de *Le Cantique de l'union à Dieu. Le Cantique des cantiques et l'âme fidèle*, Bruges, Lille, Paris, 1925.

122. (LC) (H) [88] LE BLANC D'AMBONNE, Th.-Prosper (XIX^e siècle) ; auteur français d'explications allégoriques de l'Ecclésiaste, de Job, du livre de la Sagesse, et d'essais sur le langage symbolique. Ses traductions expliquées sont à plusieurs reprises préfacées par François de Salignac Fénelon, auteur d'une traduction du Ct.
Traduit et explique le Ct à partir du latin de la V. dans *Les sens du Cantique des Cantiques (La Vierge, l'Eglise, l'âme). Essai d'exégèse symbolique. Réfutation du système d'interprétation rationaliste de ce livre*, Beaune, 1863.

123. (PP) (H) [52] LE CENE, Charles (1647 ?- 1703) ; pasteur français à Charenton, Londres, aux Pays-Bas, d'après la notice FRBNF12112358 du catalogue de la BnF. Auteur de *Projet d'une nouvelle Version Françoise de la Bible. Dans lequel on justifie par raisons & autoritez, que les Versions precedentes ne representent pas bien en plusieurs passages le sens de l'Original, & qu'il est fort nécessaire de donner une meilleure Version, comme on se propose de faire.*
Traduit le Ct de l'hébreu dans *La Sainte Bible, contenant les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament : nouvelle version françoise,* Amsterdam, 1741.

124. (NC) (H) [105] LEDRAIN, Eugène (1844-1910) ; d'après la notice FRBNF12791525 du catalogue de la BnF, « Archéologue et orientaliste. Prêtre de l'Oratoire puis conservateur adjoint du département des Antiquités au Louvre », philologue, spécialiste d'épigraphie égyptienne et sémitique.
Traduit le Ct de l'hébreu dans *La Bible*, Paris, 1886-1899.

125. (EC) (H) [3] LEFEVRE D'ETAPLES, Jacques (1450?-1536) ; premier traducteur de la Bible intégrale en français moderne. Vicaire général de Guillaume Briçonnet (1470-1534), évêque de Meaux.
Traduit le Ct du latin de la V. dans *La Saincte Bible. en françoys […]*, Anvers, 1530.

126. (C janséniste) (H) [51] LE GROS, Nicolas (1675-1751) ; théologien et polémiste janséniste, réfugié en Hollande à partir de 1726 d'après la notice FRBNF11999066 du catalogue de la BnF. Auteur d'un calendrier ecclésiastique.
Traduit le Ct de l'hébreu avec les différences de la V. dans *La Sainte Bible, traduite sur tes Textes originaux, avec les differences de la Vulgate*, Cologne, 1739.

127. (EC) (H) [109] LE HIR, Arthur-Marie, (1811-1868) ; Abbé, né en Bretagne, professeur d'hébreu et d'Ecriture Sainte au séminaire de Saint Sulpice ; a eu comme élèves Ernest Renan et Augustin Crampon. Auteur d'études bibliques, de traductions de Job, des Psaumes, des grands prophètes, publiées pour l'essentiel à titre posthume.
Traduit le Ct de l'hébreu dans *Le Cantique des cantiques, avec traduction spéciale sur l'hébreu et commentaire*, Paris, 1890, publié à titre posthume.

128. (O) (H) [200] LELOUP, Jean-Yves (1950-) ; d'après la notice FRBNF11912314 du catalogue de la BnF, d'abord dominicain, est devenu prêtre orthodoxe. Il traduit de l'hébreu et du grec en français. Est traducteur des évangiles apocryphes, d'ouvrages sur les pères grecs. A écrit un ouvrage sous le pseudonyme de Jean Khâlil Sarov. Est en 2010 l'auteur du *Dictionnaire amoureux de Jérusalem*.
Traducteur du Ct de l'hébreu dans *Le Cantique des Cantiques,* Marseille, les éditions de l'OUVERT, 1987.

129. (LC) (H) [21] LE MAISTRE, Rodolphe (début XVII^e^ siècle) ; d'après la notice FRBNF11991306 du catalogue de la BnF, Le Maistre est médecin, auteur de traités de médecine en latin. Il a traduit les Psaumes, et Tacite. D'après la page de titre, « Conseiller du Roy, & premier Medecin de Monseigneur Frer unique de sa Majesté ».
Traduit le Ct dans *Cantique des cantiques de Salomon. François, & Latin suyvant l'Hebreu,* Paris, 1628.

130. (EC) (H) [39] [40] LEMAISTRE DE SACY, Isaac (1613-1684) ; prêtre catholique (ordonné en 1650). Maître d'œuvre d'une traduction de la Vulgate (élaborée de 1657 à 1700). Aumônier de l'abbaye de Port-Royal-des-Champs, d'après la notice FRBNF11912343 du catalogue de la BnF. Embastillé de 1666 à 1668 ; profite de ces années pour traduire l'Ancien Testament. D'après Philippe Sellier, ce n'est cependant pas lui, mais Thomas du Fossé qui traduit le Ct. (Cf édition de la Bible de Port-Royal, Paris, Robert Laffont, 1990, p. 798.)
Cantique des cantiques traduit en françois, avec une explication tirée des saints Pères & des Auteurs Ecclésiastiques. Paris, 1694
La Sainte Bible contenant l'Ancien et le Nouveau Testament, En Latin & en François, Paris, 1700.

131. (EC) (H) [38] LE MASSON, Innocent (1628-1703) ; prieur de Chartreuse d'après l'avertissement.
Traduit le Ct de la V. dans *Sujets de Meditations sur le Cantique des cantiques de Salomon,* Lyon, 1692.

132. (LC) (H) [210] LE PICHON, Yann (1934-) ; d'après la notice du catalogue de la BnF, historien et critique d'art, professeur d'histoire de l'art à l'université américaine Wesleyan en 1994. Auteur de nombreux ouvrages d'histoire de l'art.
Auteur de *Le Cantique des cantiques, Dit du Roi Salomon*, Paris, , 1993.

133. (C) (H) [5] LEUZE, Nicolas de (XVI^e^ siècle) ; d'après Chambers, traducteur de *La Saincte Bible Nouvellement translatée de Latin en François, […]* Louvain, 1550. Y traduit le Ct du latin de la V.

134. (LJ) (H) [222] LEVY, André (1950-) ; d'après la p. 3 de la publication, « est un voyageur : né en 1950 à Casablanca, il grandit à Paris où il fait des études d'économie (il écrit sur l'illétrisme et l'analphabétisme). Puis, son amour des lettres et de langues orientales (sanscrit et araméen) le conduit, entre autres, en Inde, au Canada et au Moyen-Orient. Il se passionne pour l'origine et l'histoire des mots et des religions ». archéographe, poète, auteur dramatique, fondateur de revues.
Traduit le Ct de l'hébreu dans *Le Cantique des Cantiques, chant du roi Salomon*, Colleville, 1997.

135. (EC) (H) [167] LONGPRE, Anselme (1904-) ; canadien québécois, Abbé. Auteur d'un catéchisme et d'ouvrages de piété.
Auteur de *Le Cantique des cantiques, lecture et prières*, Montréal, 1963. Utilise la traduction de Pirot et Clamer, i.e. de Buzy.

136. (PP) (H) [173] [184] LYS, Daniel (1924-) ; d'après la notice du catalogue de la BnF, Lys, né en 1928, est traducteur de l'hébreu en français, pasteur de l'Église réformée de France, professeur à l'Institut protestant de théologie de la Faculté de Montpellier. Collaborateur à la TOB. Auteur d'essais sur la Bible.
Traduit le Ct de l'hébreu dans *Le Plus beau chant de la création. Commentaire du Cantique des cantiques*, Paris, 1968.
Serait le traducteur du Ct dans la TOB.

137. (F) [185] MAGDALITH (XX^e^ siècle) ; nom d'une chanteuse spécialiste de chant grégorien et juifs, qui a enregistré plusieurs disques dans les années 1970. Il ne s'agit vraisemblablement pas d'un patronyme, mais d'un prénom voire d'un pseudonyme.
Traduit le Ct de l'hébreu dans *Le Cantique des cantiques,* Paris, 1976.

138. (H) [76] MALLET DE CHILLY, M. (XIX^e^ siècle) ; auteur de traductions des Lamentations, des Prophètes, des Psaumes ; auteur d'essais sur la politique fiscale, la plantation de bois, et la théorie du travail (d'après le catalogue de la BnF).
Traduit le Ct du latin de la V. dans *Le Cantique des cantiques de Salomon, et les Lamentations de Jérémie*, Orléans, 1854.

139. (LC) (H) [69] MARCELLUS, Marie-Louis-Auguste Demartin du Tyrac, Comte de Marcellus (1776-1841) ; député de la Gironde, d'après la notice FRBNF12242529 du catalogue de la BnF ; auteur d'odes sacrées, légitimiste. Est également l'auteur de *Odes*

sacrées, tirées des psaumes I, LXXIII, LXXVIII et LXXIX, en forme de paraphrases, appliquées aux malheurs de la Révolution (Paris, 1820).
Auteur d'une paraphrase : *Le Cantique des cantiques de Salomon*, Lyon, 1840.

140. (NC) (H) [139] MARDRUS, Joseph-Charles (1868-1949) ; d'après la notice FRBNF11914482 du catalogue de la BnF, médecin, orientaliste ; traducteur des Mille et une nuits ; est également l'auteur d'une traduction de la Genèse.
Traduit le Ct des « textes originaux » (hébreu) dans *Pages capitales. La Genèse, Ruth et Booz, Le Livre des Rois, Le livre d'Esther, Le Cantique des cantiques, La Djanna*, Paris, 1931.

141. (PP des Assemblées de Dieu de la Réunion) (H) [220] MARGRETH, Jean-Marie (XX^e siècle) ; « pasteur des Assemblées de Dieu de la Réunion » (mouvement pentecôtiste).
Auteur de *Le Cantique des Cantiques, série d'études*. Revin, 1996.

142. (EC) (F) [243] MARIE ANCILLA, o.p. (XX^e siècle) ; moniale dominicaine à Lourdes. D'après la notice FRBNF12308073 du catalogue de la BnF, Marie-Ancilla est le nom en religion de Madeleine Durliat, née en 1945. Auteur de plusieurs ouvrages sur les ordres monastiques.
Traduit le Ct de l'hébreu dans *Le Royaume de Dieu est en vous ! Une lecture symbolique du Cantique des Cantiques*, Paris, 2008.

143. (EC) (F) [33] MARIE DE L'INCARNATION (XVII^e siècle) ; religieuse Ursuline. D'après la notice FRBNF11914548 du catalogue de la BnF, première française missionnaire au Canada où elle fonda une communauté. Béatifiée en 1980. Née Marie Guyart et veuve de Claude Martin. La plupart de ses écrits sont publiés à titre posthume.
Auteur de *Retraites de la Venerable Mere Marie de l'Incarnation, Religieuse Ursuline,* Paris, 1683.

144. (H) [186] MARIEL, Pierre (1900-1980) ; d'après la notice FRBNF11914567 du catalogue de la BnF, Pierre Mariel est journaliste, auteur de feuilletons et de romans pour enfants, spécialiste des sociétés secrètes et du symbolisme ; il a traduit de l'hébreu ancien et moderne.
Traduit le Ct de l'hébreu dans *Le Cantique des cantiques*, dans une traduction inédite due à Pierre Mariel, illustré de lithographies originales par Chapelain-Midy. Paris, 1977.

145. (EC) (H) [32] MAROLLES, Michel de (1600-1681) ; prêtre, abbé de Villeloin, auteur de nombreuses traductions en vers des classiques latins, notamment d'Ovide, Virgile, Juvénal, Lucrèce, Plaute, etc ; traduit le Nouveau Testament.
Traduit du latin le Ct dans *Le Cantique des cantiques de Salomon. Traduction en vers selon le sens,* Paris, 1672.

146. (PP) (H) [42] MARTIN, David (1639-1721) ; Pasteur de l'Eglise wallone d'Utrecht, né dans le Languedoc. Auteur d'essais critiques sur la religion catholique.
Traduit le Ct depuis l'hébreu dans *La Sainte Bible, qui contient le Vieux et le Nouveau Testament,* Amsterdam, 1707

147. (LJ) (H) [177] MESCHONNIC, Henri (1932-2009) ; linguiste (a enseigné à l'université Paris VIII), poète, théoricien de la traduction, traducteur de l'hébreu. *Les Cinq rouleaux* sont la première traduction biblique de Meschonnic, qui a ensuite traduit entre autres la Genèse sous le titre *Au commencement* et les Psaumes sous le titre *Gloires*. En préface aux *Cinq*

Rouleaux figure le premier texte théorique sur la traduction de Meschonnic : « Pour une poétique de la traduction ». Est par ailleurs auteurs de nombreux essais consacrés à des questions de poétique et de théorie de la langue.
Traduit le Ct depuis l'hébreu dans *Les Cinq rouleaux*, Paris, NRF Gallimard, 1970.

148. (EC) (H) [237] MICHAUX, José-Willibald (XX^e^ et XXI^e^ siècle) ; moine à l'Abbaye de Maredsous, professeur de théologie biblique et d'hébreu au studium de Maredsous.
Traduit le Ct depuis l'hébreu dans *Résonances du Cantique des cantiques*, Amay, L'arbre à paroles, 2004.

149. (EC) (H) [175] MONLEON, Jean de, O.S.B. (1937-) ; dominicain français, proche du mouvement charismatique. Auteur d'une histoire sainte et de diverses œuvres sur des points du dogme catholique.
Traduit le Ct du latin de la V. dans *Le Cantique des cantiques*, Paris, 1969.

150. (NC) (H) [138] MONTET, Edouard (1856-1934) ; professeur de langues orientales à Genève, auteur d'une traduction du Coran et d'une *Histoire du peuple d'Israël*.
Traducteur du Ct de l'hébreu dans *Le Cantique des Cantiques, traduction nouvelle précédée d'une introduction et suivie d'un choix de poésie orientales du même genre*, Paris, et Genève, 1930.

151. (H) [119] MONTVAILLANT, Alfred de (XIX^e^ siècle) ; auteur de poésies d'inspiration religieuse et traducteur en vers français de nombreux livres bibliques, dont les Psaumes.
Traduit le Ct dans *Poètes Bibliques. Salomon : les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des Cantiques mis en vers français*, Paris, 1899.

152. (EC) (H) [49] MOREL, Robert (1653-1731) ; d'après la page de titre « religieux Benedictin de la Congregation de Saint Maur ». Traduit l'Imitation de Jésus-Christ, auteur d'ouvrages de piété.
D'après la notice du catalogue de la BnF, auteur de *Entretiens spirituels sur le Cantique des cantiques,* Paris, 1730.

153. (F) [211] MUZY, Laurence (XX^e^ siècle).
Co-auteur avec Peter Pringle de *Le Cantique des Cantiques, une interprétation selon la Qabalah*, Montréal, 1993.

154. (H) [96] NEGRE, Barthélémy (XIX^e^ siècle) ; d'après la notice de la BnF (la publication dit « par le Docteur B*** N*** ».
Traduit le Ct du latin de la V, dans *Cantique des cantiques, énigme restée incomprise depuis près de 3000 ans*, Paris, 1873.

155. (F) [171] NICOLAŸ, Miriam (XX^e^ siècle).
Auteur avec Raymond Tournay de la version abrégée du commentaire d'André Robert : *Le Cantique des Cantiques : commentaire abrégé,* Paris, Éditions du Cerf, 1967

156. (LJ) (H) [206] NOUSS, Alexis (XX^e^ et XX^e^ siècle) ; d'après la notice FRBNF12012833 du catalogue de la BnF, Nouss est linguiste, professeur à Montréal, traduit de l'anglais, auteurs d'essais sur la modernité et le métissage. C'était le cas à l'époque de sa traduction du Ct ; il est en 2010 professeur à Cardiff.

Traduit une traduction en anglais de la traduction allégorique selon le commentaire de Rachi : *שִׁיר הַשִּׁירִים ; Chir Hachirim ; Le Cantique des cantiques*. Edition originale : compilation des commentaires par le rabbin Meir Zlotowitz ; traduction allégorique selon le commentaire de Rachi et introduction par le rabbin Nosson Scherman ; avant propos par le rabbin Mordekhaï Gifter ; édition en langue française et traduction par Alexis Nouss. Paris, 1989

157. (PP) (H) [4] OLIVETAN, Pierre Robert (150.-1538) ; pasteur réformé, parent de Calvin, né à Noyon.
Traduit le Ct de l'hébreu dans *La Bible, qui est toute la Saince Escripture. […]*. Neuchâtel, 1535.

158. (PP) (H) [54] OSTERVALD, Jean-Frédéric (1663-1747) ; pasteur Suisse de l'Eglise de Neûchatel. Auteur d'histoires saintes, d'un catéchisme très diffusé et édité à l'usage des écoles suisses.
Traduit le Ct de l'hébreu dans *La Sainte Bible, qui contient le Vieux et le Nouveau Testament,* Neufchatel, 1744.

159. (EC) (H) [180] OSTY, Emile (1887-1981) ; sulpicien.
Traduit le Ct de l'hébreu dans *La Bible*, traduction française sur les originaux par Emile Osty avec la collaboration de Joseph Trinquet, Paris, Seuil, 1973.

160. (H) [250] PAILLOT, Fortuné (actif entre 1906 et 1921) ; auteur de romans érotiques (d'après leurs titres).
Adapte le Ct dans *Dans les jardins du roi, poème dramatique adapté du Cantique des cantiques, qui est de Salomon*. Saint Raphaël.

161. (PP) (H) [242] PARMENTIER, Roger (1918-) ; pasteur en retraite. Partisan d'une réécriture actualisante de la Bible.
Traduit et adapte le Ct dans *Les Prophètes JONAS et le CANTIQUE des Cantiques ACTUALISES*, avec une préface de Jean Cardonnel, Paris, 2005.

162. (EC) (F) [238] PATIER, Claire (XX^e^ et XXI^e^ siècle) ; selon le quatrième de couverture : de l'ordre des vierges consacrées. Anciennement professeur de lettres classiques. Claire Patier est l'auteur en 2000 de *Le Chant du bien-aimé : un chemin de vie spirituelle. Lecture commentée du cantique des cantiques* ; cet ouvrage ne contient pas de traduction. Auteur d'ouvrages spirituels, de commentaires d'épisodes de l'Ancien Testament.
Auteur de *Le Cantique des cantiques, La voix de l'amour*, Nouan-le-Fuzelier, 2004.

163. (PP) (H) [89] PAUL, Théodore (XIX^e^ siècle) ; pasteur à Genève.
Traduit de l'hébreu le Ct dans *Étude sur le Cantique des cantiques*, Genève, 1863.

164. (PP) (H) [73] PERRET-GENTIL, H.-A. (XXI^e^ siècle) ; ministre du Saint Evangile, Professeur en théologie, secrétaire et bibliothécaire de la compagnie des Pasteurs de Neuchâtel d'après la page de titre.
Traduit le Ct de l'hébreu dans *La Seconde partie de l'Ancien Testament, comprenant les hagiographes et les prophètes*, Neuchâtel, 1847.

165. (H) [88] PETASSE, Joseph (1804-1883) ; né à Beaune. Poète.

Traduit le Ct du latin de la V. dans *Fleurs des bois, poésies. De la Poésie et de son mode de manifestation. Le Cantique des cantiques traduit en vers français. Lettre de Victor Hugo*, Beaune, 1863.

166. (H) [221] PIERRE, Jacques (1934-) ; auteur d'ouvrages sur les artistes angevins. Président-fondateur de la Taverne des poètes, qui édite *Le Cantique*.
Adapte ou traduit le Ct de l'hébreu dans *Le Cantique des Cantiques*, peintures de Caillaud d'Angers, textes adaptés par Jacques Pierre, Angers, 1996.

167. (C ?) (H) [128] PINÇON, E. (actif entre 1907 et 1910) ; auteur d'une traduction du livre de Job et de *La Passion*, drame en quatre actes en vers.
Traduit et adapte le Ct dans *Le Cantique des cantiques, Resurrectio et vita*. Paris, 1910.

168. (EC) (H) [142] PLANCHES, Désiré des, O. M. C. (début du XX^e^ siècle) ; auteur d'après la publication d'ouvrages sur sainte Véronique.
Traduit des extraits du Ct du latin dans *L'Union au Christ. D'après le Cantique des cantiques. (Conférences séraphiques)*, Paris, 1933.

169. (EC) (H) [144] POUGET, Guillaume (1847-1933) ; lazariste. Guitton publie également un livre de « dialogues » avec Pouget.
Collaborateur, à titre posthume, de Guitton pour *Le Cantique des Cantiques*, 1934 ; Jean Guitton, auteur du commentaire, a exploité les notes et les entretiens menés avec son maître Pouget ; la publication sort sous leurs deux noms.

170. (H) [211] PRINGLE, Peter (1945-).
Co-auteur avec Laurence Muzy de *Le Cantique des Cantiques, une interprétation selon la Qabalah*, Montréal, Louise Courteau Editrice, 1993.

171. (H) [154] RECH, Ernest (Actif dans les années 1950) ; publie aux éditions O.G.C.
Traduit – adapte en vers le Ct dans *Le Cantique des cantiques (Poème)*, Rome, O.G.C., 1950.

172. (NC) (H) [80] RENAN, Ernest (1823-1892) ; philologue, philosophe, écrivain et historien, professeur d'hébreu et administrateur au Collège de France, membre de l'Académie des Inscriptions (élu en 1856) et de l'Académie française (élu en 1879). Traduit également Job, et l'Ecclésiaste. Auteur d'une vie de Jésus. Auteur d'ouvrages de grammaire comparée des langues sémitiques.
Traduit le Ct de l'hébreu dans *Le Cantique des Cantiques*, traduit de l'hébreu avec une étude sur le plan, l'âge et le caractère du poème, Paris, 1860.

173. (H) [226] RENOUX, Henri (1928 ?-2004) ; d'après la notice FRBNF13201345 du catalogue de la BnF, est calligraphe. La notice bibliographique incluse dans l'ouvrage dit qu'il est agrégé de lettres classiques. Calligraphie un recueil de Salah Stétié, qui préface sa traduction du Ct.
Traduit le Ct de l'hébreu dans *Variation sur le chant des chants*, Paris, 2000.

174. (H) [113] REVEILLAUD, Eugène (1851-1935) ; d'après la notice FRBNF10483948 du catalogue de la BnF, journaliste et essayiste ; député puis sénateur de la Charente-Inférieure. Auteur d'essais sur la question religieuse.
Traduit-adapte le Ct dans *Le Sublime Cantique*, Paris, 1895.

175. (PP) (H) [81] REVILLE, Albert (1826-1906) ; docteur en théologie, pasteur de l'Eglise wallonne de Rotterdam. D'après la notice FRBNF12062256 du catalogue de la BnF, professeur d'histoire des religions au Collège de France, spécialiste d'exégèse biblique, d'histoire et de philosophie religieuses
Traduit le Ct de l'hébreu dans « Le Cantique des cantiques », dans *Essais de critique religieuse*, Paris, 1860.

176. (PP) (H) [98] REUSS, Edouard (1804-1891) ; professeur à la faculté de théologie de Strasbourg. Reuss a étudié la théologie à Strasbourg puis Göttingen et les langues orientales à Halle. Auteur d'une œuvre considérable rédigée pour l'essentiel en allemand. Tenant de la critique historique des textes bibliques.
Traduit le Ct de l'hébreu dans *La Bible, traduction nouvelle avec introductions et commentaires*, Paris, 1874.

177. (H) [72] RICHELET, Charles-Joseph (actif entre 1826 et 1853) ; auteur d'ouvrages historiques, essentiellement sur la région du Mans au Moyen-Âge.
Le catalogue de la BnF attribue la traduction de *Le Cantique des Cantiques,* Le Mans, 1843 à Charles-Joseph Richelet, mais l'ouvrage ne précise pas l'identité du traducteur

178. (EC) (H) [156] [160] [168] ROBERT, André (1883-1955) ; suplicien, professeur d'hébreu à l'Institut Catholique. Traducteur du Ct pour la Bible de Jérusalem. Auteur d'un dictionnaire de la Bible, d'introductions à la Bible.
Traduit le Ct de l'hébreu dans *Le Cantique des cantiques*, Paris, les éditions du Cerf, 1951.
Traducteur du Ct dans *La Bible de Jérusalem*, Paris, 1956.
Traduction et commentaire de Robert édités par Tournay : *Le Cantique des Cantiques, traduction et commentaire*, Paris, 1963.

179. (EC) (H) [28] SAINCTE MARIE, Pierre Thomas de (XVII^e^ siècle) d'après la page de titre, « Provincial des Carmes Deschaussez »
Traduit et paraphrase le Ct du latin de la V. dans *Les Delices de l'homme interieur,* Rouen, 1653.

180. (H) [93] SAINT-MAUR, Hector de (1808-1979) ; traducteur du Psautier et de Job, auteur de *Du socialisme, épître au peuple*.
Traduit le Ct dans *Le Cantique des cantiques*, in l'Artiste, revue du XIXème siècle, premier mars 1870. Paris, 1870.

181. (EC) (H) [25] SALES, François de (saint) (1567-1622) ; auteur de nombreux ouvrages spirituels.
Auteur de *Traité de L'Amour de Dieu,* Paris, 1647, publié post-mortem. Contient des extraits du Ct traduits du latin de la V.

182. (H) [83] SALVADOR, Joseph (1796-1873) ; docteur en médecine, historien des religions, auteur d'ouvrages d'histoire religieuse, d'après la notice FRBNF10535771 du catalogue de la BnF. D'après Maurice-Ruben Hayoun (*Les Lumières de Cordoue à Berlin*, p. xxxix), a inspiré la réflexion de Renan sur l'origine du christianisme.
Traduit le Ct dans *Le Cantique des cantiques ou le double épithalame*, Paris, 1860.

183. (H) [84] SAVARY, André-Daniel (XIX^e siècle) ; traduit le Ct et les « œuvres du prophètes Jérémie ». Auteur de traités militaires. La page de titre précise : « A. Savary, ancien officier du génie, officier de la légion d'honneur »
Adapte le Ct dans *Le Cantique des cantiques*, La Rochelle, 1860.

184. (H) [158] SCHEINERT, David (1916-) ; d'après la notice FRBNF 11923938, David Scheinert, de nationalité Belge, traduit de l'anglais, est poète et auteur de nouvelles et de pièces de théâtre.
Traduit le Ct de l'hébreu dans *Le Cantique des Cantiques*, Paris, 1952.

185. (EC) (H) [174] SCHWEITZER, René, S.M. (XX^e siècle) ; d'après le catalogue de la BnF, Schweitzer est auteur d'œuvres sur plusieurs livres bibliques (Lévitique, Job, Jérémie notamment).
Auteur du commentaire de *Le Cantique des cantiques*, collection « La Bible et la vie », Paris, Ligel, 1968 ; la traduction est une révision de la traduction de Crampon.

186. (PP) (H) [100] SEGOND, Louis (1810-1885) ; pasteur réformé à partir de 1840 ; professeur à la faculté de théologie de Genève à partir de 1862, d'après la notice FRBNF11924310 du catalogue de la BnF. Traduit de l'hébreu, du grec, de l'allemand (Schleiermacher) et de l'anglais en français. Auteur d'une géographie biblique. Auteur d'une traduction de l'Ecclésiaste dès 1835.
Traduit le Ct de l'hébreu dans *La Bible*, Paris, agence de la société biblique protestante, 1877.

187. (EC) (H) [239] SIMOENS, Yves (1942-) ; jésuite belge né au Congo, professeur d'exégèse biblique à la Faculté de théologie de l'Institut d'études théologiques de Bruxelles, d'après la notice FRBNF12025095 du catalogue de la BnF. Auteur d'ouvrages de spiritualité et d'une étude stylistique du discours de la Cène dans l'évangile de Jean.
Traduit le Ct de l'hébreu dans *Le Cantique des Cantiques, Livre de la plénitude*, Paris, Bruxelles, 2004.

188. (EC) (H) [217] SIX, Jean-François, (1929-) ; d'après le quatrième de couverture, « prêtre, écrivain, philosophe et historien, engagé dans le combat des Droits de l'Homme ». Auteur de plusieurs ouvrages sur Charles de Foucauld.
Traduit le Ct dans *Le Chant de l'amour. Eros dans la Bible,* Paris, 1995. Traduction reprise dans *Le Cantique des Cantiques ou Le chant de l'amour*, traduction suivie d'une actualisation du texte, Paris, 1997.

189. (EC) (F) [191] [197] SOLMS, Elisabeth de, o.s.b. (XX^e siècle) ; d'après la notice FRBNF11925114 du catalogue de la BnF, traduit du latin, de l'italien, de l'allemand, de l'anglais et du grec en français. Moniale de l'Abbaye bénédictine Sainte-Cécile de Solesmes.
Auteur de *Bible chrétienne*, traduction française sur les textes originaux et choix de commentaires de la Tradition par Elisabeth de Solms o.s.b., Lac Beauport, Québec, 1982.
Traduit de l'italien l'ouvrage de Barsotti *Le Cantique des Cantiques*, Paris, 1983. L'ouvrage comprend une traduction française du Ct. Il est difficile de déterminer s'il s'agit d'une nouvelle traduction depuis l'hébreu ou d'un traduction depuis l'italien de Barsotti.

190. (EC) (H) [157] SOUBIGOU, Louis, Chanoine (actif entre 1933 et 1953) ; auteur d'ouvrages de piété.

Traduit le Ct dans *Le Chant de l'âme avec Dieu en marge du Cantique des cantiques*, Angers, 1950 et *Le chant de Marie et le chant de l'église (en marge du Cantique des Cantiques)*, Angers, 1951.

191. (EC) (H) [230] SPICK, Louis-Marie, o.s.b. (1933-) ; bénédictin français, auteur d'ouvrages religieux. Ne traduit pas véritablement, travaille à partir de « Vulgate, Crampon, Maredsous, Jérusalem, TOB, les Pères Hurault, Winandi osb, Le Pichon, de Monléon osb, Arminjon sj, Delvaux, les articles précieux du Père André à Fleury, le Père Emmanuel et, bien sûr, le Chanoine Osty, ainsi que les pères Robert, Tournay et Feuillet »
Auteur de *Le Cantique des Cantiques*, en vers blanc, éclairé par la tradition patristique et monastique, avec une préface du Père Paul-Laurent Carle, Saint Benoît du Sault, 2000.

192. (EC) (H) [165] STEINMANN, Jean, Abbé (1911-1963) ; prêtre du diocèse de Paris, auteur de nombreuses traductions de livres bibliques, et d'ouvrages notamment sur Pascal et sur Saint Jérôme, d'après la notice FRBNF12017961 du catalogue de la BnF.
Traduit le Ct de l'hébreu dans *Poésie biblique. Isaïe, Jérémie, Job, Cantique des cantiques*. Traduction et présentation de Jean Steinmann, Paris, 1961.

193. (H) [147] SUARES, André (Pseudonyme de Isaac Félix Suarès) (1866-1948) ; né à Marseille. Ecrivain, poète, fondateur de la NRF. Publie de nombreuses études consacrées à des écrivains (Tolstoï, Mallarmé, Goethe, etc.). Essayiste. Correspond entre autres avec Claudel.
Traduit le Ct dans *Le Cantique des Cantiques*, traduction d'André Suarès, illustrations de Louis Jou, Paris, Les Médecins bibliophiles, 1938.

194. (LJ) (H) [221] SUARES, Carlo, (XX^e^ siècle) ; d'après la notice FRBNF12640851 du catalogue de la BnF, Carlo Suarès (1892-1976), né à Alexandrie, vécut en France, kabbaliste, traduit de l'anglais et de l'hébreu. Traducteur de Krishnamurti.
Traduit le Ct de l'hébreu dans *Le Cantique des cantiques selon la cabale*, Boucherville (Québec), 1995.

195. (EC) (H) [132] TAOUSSI, Athanase, O.C.D. (début du XX^e^ siècle).
Traduit le Ct du latin de la V. dans *Le Cantique des cantiques de Salomon*. Texte et traduction de la Vulgate. Traduction d'après l'hébreu confrontée avec plusieurs autres manuscrits et versions antiques, suivie d'un commentaire poétique imité du parallélisme hébreu. Abbeville, 1919.

196. (EC) (H) [152] TAMISIER, Robert, p.s.s. (XX^e^ siècle) ; prêtre sulpicien. Traducteur de l'hébreu et du grec ancien. Dans la mesure où Amiot est traducteur du grec, c'est sans doute lui l'auteur de la traduction du Ct. Auteur d'une *Histoire sainte pour garçons et filles*.
Traduit le Ct de l'hébreu dans *La Bible*, pour le Club du livre, Marseille, 1950.

197. (C) [H] TERRASSE, M. de la (début du XVII^e^ siècle).
Traduit et paraphrase le Ct d'après le latin de la V. dans *Les Saintes pensées du sieur de la Terrasse sur le Sacré Cantique des cantiques de Salomon,* Lyon, 1617, [18].

198. (C) (H) [47] THOMAS, Jean, conseiller au Châtelet (début du XVIII^e^ siècle)
Traduit le Ct du latin de la V. d'après la notice FRBNF31460749 du catalogue de la BnF, par « Jean Thomas, conseiller au Châtelet, d'après une note manuscrite au titre, Quérard et Barbier », dans *Explication en vers du Cantique des cantiques de Salomon, à l'honneur de la*

très-sainte Vierge Marie Mère de Dieu, l'Epouse de ce sacré Cantique. Avec des Notes, & des Passages tirez des Saints Peres, Paris, 1717

199. (H) [82] THURET, Robert-Etienne (XIX^e siècle). Thuret (d'après le catalogue de la BnF) n'a traduit que le Cantique ; il est par ailleurs auteur de poèmes et d'hymnes religieux et élégiaques.
Traduit « de Salomon » (de l'hébreu ?) le Ct dans *Le Cantique des cantiques*, chant oriental traduit de Salomon, Metz, 1860.

200. (EC) (H) [168] [171] [194] TOURNAY, Raymond (1912-1999) ; dominicain, traducteur des Psaumes en collaboration avec Raymond Schwab pour la BJ, assyriologue, directeur de l'École Biblique de Jérusalem. Consacre un cours à l'EBJ au Ct.
Editeur du manuscrit du commentaire de Robert : *Le Cantique des Cantiques, traduction et commentaire*, Paris, Gabalda, 1963.
Auteur avec Miriam Nicolaÿ de la version abrégée de ce commentaire : *Le Cantique des Cantiques : commentaire abrégé,* Paris, Éditions du Cerf, 1967.
Traduit le Ct de l'hébreu dans *Quand Dieu parle aux hommes le langage de l'amour. Etudes sur le Cantique des cantiques*. Avec une traduction nouvelle. Paris, 1982

201. (H) [133] TOUSSAINT, Franz (1879-1955) ; traducteur de l'arabe, du persan et du sanskrit d'après la notice FRBNF11926956 du catalogue de la BnF.
Traduit le Ct de l'hébreu dans *Le Cantique des cantiques*, Paris, 1919.

202. (LJ) (H) [243] TRIGANO, Pierre (XX^e et XXI^e siècle) ; traduit le Cantique dans un ouvrage auquel sa compagne Agnès Vincent apporte un texte, « fille des lettres hébraïques ». Analyste de rêves.
Traduit le Ct de l'hébreu dans *Le Cantique des Cantiques ou la psychologie mystique des amants (toute la sagesse de l'amour dans la lettre hébraïque du cantique)*, Lyon, 2007.

203. (F) [203] VAN DE VELDE, Danielle (XX^e siècle) ; traductrice de l'anglais et de l'italien en français, linguiste.
Traduit de l'italien avec Anna Devoto la traduction et le commentaire du Ct par Ceronetti : *Le Cantique des cantiques*, Milan, 1975. Paris, Samuel Tastet Editeur, 1989 pour la traduction française

204. (R) (H) [59] VENTURE, Mardochée, auteur de nombreuses traductions de textes et prières juifs, publiées pour une bonne partie à Bordeaux, chez Lazard-Lévy.
Traduit le Ct de l'hébreu dans *Cantique des cantiques, avec la paraphrase chaldaïque, et traité d'Aboth […]*, Nice, 1774.

205. (LC) (H) [63] VERDURE, Louis (XIX^e siècle) ; d'après la page de titre, « ancien principal du Collège, au Blanc, Indre ». Verdure est l'auteur de vers latin d'après la Vulgate, qu'il traduit en français.
Traduit le Ct du latin de la V. dans *Le Cantique des cantiques de Salomon, traduit en vers latin, avec le français en regard*, Châteauroux, 1823.

206. (NC) (H) [126] VEZE, Raoul (1864-193.) ; d'après la notice FRBNF11928110 du catalogue de la BnF, Bagneux de Villeneuve est le pseudonyme de Raoul Vèze, auteur d'œuvres érotiques.

Publie sous le pseudonyme de Bagneux de Villeneuve *Le Baiser. Babylone & Sodome*, Paris, 1906.

207. (H) [85] VIAN, Victor (XIX^e siècle) ; d'après les paratextes de *La Daube, poème marseillais* (1859), est aussi traducteur d'Horace.
Traduit et adapte le Ct dans *Le Cantique des cantiques*, Marseille, 1861

208. (LC) (H) [68] VILLEGOUGE, Louis, J.-B., (XIX^e siècle) ; « ancien élève au collège royal de Bordeaux ». D'après la notice FRBNF31518893 du catalogue de la BnF, pseudonyme de Joseph-Benjamin de Valbrune. Publie à Périgueux.
Traduit le Ct du latin de la V dans *Le Cantique des cantiques de Salomon*, Périgueux, 1840.

209. (EC) (H) [112] VIVIER, M. F.-P. (fin du XIX^e siècle) chapelain de Saint-Ferdinand, à Neuilly sur Seine.
Traduit le Ct du latin de la V. dans *La Bible, Ancien et Nouveau Testament*, texte de la Vulgate avec traduction et commentaire, Paris, 1892.

210. (H) [57] VOLTAIRE, François-Marie Arouet, dit Voltaire (1694-1778) ; auteur des ouvrages qu'on connaît. Traduit Shakespeare ; traduit l'Ecclésiaste et le Ct.
Auteur du *Précis de l'Ecclésiaste et du Cantique des cantiques en vers,* Paris, 1759.

211. (LC) (H) [140] VULLIAUD, Paul (1875-1950) ; auteur entre autres d'après le catalogue de la BnF d'essais sur la pensée ésotérique et sur la kabbale.
Traduit le Ct de l'hébreu dans *Le Cantique des cantiques*, illustré par François Kupka, Paris, 1931.

212. (EC) (H) [164] WINANDY, Jacques, o.s.b. (1907- ?) ; traduit du latin et de l'anglais, d'après la notice FRBNF11929279 du catalogue de la BnF. Winandy a participé à l'adaptation des paratextes de la Bible de Chouraqui lors de sa parution en un volume unique chez Desclée en 1985.
Traduit le Ct de l'hébreu massorétique dans *Le Cantique des Cantiques, Poème d'amour mué en écrit de sagesse*, Paris, Tournai, 1960.

213. (R) (H) [79] [118] WOGUE, Lazare (1817-1898) ; grand rabbin.
Traduit le Ct de l'hébreu dans *Le Pentateuque ou les cinq livres de Moïse, suivi des Haphtaroth et des Meguilloth*, Paris, 1860-1869.
Traduction reprise dans la Bible du rabbinat : *La Bible, traduite du texte original par les membres du rabbinat français*, Paris, 1899-1906.

214. (F) [214] WYLER, Manuela (fin du XX^e siècle)
Traduit le Ct de l'hébreu dans *Le Cantique des cantiques de Salomon*, gravures originales de Maryse Grousson, mise en texte de la version française et commentaire de Manuela Wyler, Paris, 1994.

215. (H) [166] ZALTA, Claude (1921-2010) ; éditeur, directeur éditorial du Club français du livre. Publie sous le pseudonyme de Claude Grégory. Contribue à l'*Encyclopaedia Universalis*.
Traduit le Ct de la V. dans *Cantique des cantiques*, avec quinze illustrations de Henri Matisse, Paris, 1962.

Auteurs auxquels est attribuée une traduction du Cantique

BUDE : auteur de la traduction des Psaumes publiée dans *Les Proverbes de Salomon. L'Ecclesiate. Le Cantique des cantiques. Le livre de la Sapience. L'Ecclesiastique*. De l'imprimerie de Robert Estienne. 1552 [6]. La traduction du Ct est une révision d'Olivétan [4].

NAVARRE, Marguerite de : auteur du *Triomphe de l'Agneau* contenu dans *Annonce de l'Esprit et de l'Ame fidele* [17] ; Marie de Brabant est l'auteur de la traduction du Ct en vers français contenue dans l'ouvrage.

D'URFE, Honoré (1565-1627) : lui sont attribuées les *Paraphrases sur le Cantique des cantiques de Salomon, et autres sur les Pseaumes de David,* Paris, Claude Collet, 1618 [19]. Le traducteur est Claude Geuffrin.

Pseudonymes utilisés par les traducteurs

BAGNEUX DE VILLENEUVE : pseudonyme de Raoul Vèze, 1864-193., auteur d'œuvres érotiques.

FORNELLES, Albert : d'après la notice FRBNF12443196 du catalogue de la BnF, Albert Fornelles est le pseudonyme d'Amélie Bauche, épouse Fournier, née en 1844.

GREGORY, Claude : pseudonyme de Claude Zalta. d'après une notice nécrologique publiée dans Le Monde du 11 mai 2010, Claude Grégory est le pseudonyme, qui était le nom d'emprunt de Zalta lors de sa participation à la Résistance.

LAHOR, Jean : D'après la notice FRBNF11895660 du catalogue de la BnF, Jean Lahor est le pseudonyme de Henri de Cazalis (1840-1909), médecin et homme de lettres. Publie des études médicales sous son nom propre et des poèmes sous le pseudonyme de Jean Lahor.

VILLEGOUGE, Louis, J.-B. D'après la notice FRBNF31518893 du catalogue de la BnF, pseudonyme de Joseph-Benjamin de Valbrune.

4- Bibliographie générale

Note sur la présentation de la bibliographie

Le statut auctorial des traducteurs est problématique. Ils ne sont pas l'auteur du texte qu'ils traduisent – lequel n'est pas une personne physique identifiable au même titre que Shakespeare ou Goethe. Ils sont en revanche souvent les auteurs des péritextes, lesquels sont fréquemment la raison d'être première des publications contenant une traduction du Cantique. Pour ces deux raisons, et afin de permettre une identification plus immédiate des traducteurs, nous faisons figurer les noms des traducteurs du Cantique à la place habituellement dévolue, dans les notices d'une bibliographie, à l'auteur de la publication, sauf quand une personne physique a le statut d'auteur, d'éditeur ou de directeur de la publication, auquel cas nous rétablissons la mention du nom du traducteur à sa place usuelle.

Nous mentionnons le lieu d'édition et le nom de l'éditeur tel que nous le rencontrons sur la page de titre : nous ne mettons donc pas Bâle, aux frais de Jean Oporin, mais conservons à la Bible de Castellion la mention latine du lieu et de l'éditeur : « Basileae, sumptibus Joannis Oporini ». Nous écrivons cependant les nombres en chiffres arabes et non romains.

La bibliographie primaire est organisée par type de publication ; les notices ne sont pas ordonnées alphabétiquement, mais dans l'ordre chronologique, afin de mieux saisir la succession temporelle des publications des traductions et de leurs sources.

Bibliographie primaire

I- Sources

1- Éditions de la Bible hébraïque

Biblia Hebraica ad optimorum tam impressorum, speciatim Clodii, Leusdenii, Jablonski, Opitii, quam manuscriptorum aliquot codicum fidem collata. Direxit opus, novas capitum inscriptiones praefationemque adposuit D. Joh. Henr. Majus... Collationem vero sedulam instituit, annotationem ac interpretationem vocum... addidit M. Georgius Christianus Bürcklin, illustris Paedagogii Gissensis Praeceptor, Francofurti ad Moenum, Impensis Ioannis Philippi Adreae, anno 1716.

KENNICOTT, Benjamin (éd.) : *Vetus Testamentum Hebraicum, cum variis lectionibus*, Oxonii, e typographeo Clarendoniano, 1758.

Biblia Hebraica secundum editiones Ios. Athiae, Ioannis Leusden, Io. Simonis Aliorumque, imprimis Everardi van der Hoogt, recensuit Augustus Hahn, Editio Stereotypia quartum recognita et emendata, Lipsiae, sumptibus et typis caroli Tauchnitii, 1863.

KITTEL, Rudolf (éd.) : *Biblia Hebraica*, adjuvantibus professoribus G. Beer, F. Buhl, G. Dalman, S.R. Driver, M. Löhr, W. Nowack, I.W. Rothstein, V. Ryssel, edidit Rud. Kittel, Lipsiae, J.S. Hinrichs, 1905.

KAHLE, P. (éd.) : *Biblia hebraica* adjuvantibus W. Baumgartner, G. Beer, J. A. Bewer, J. Begrich, F. Buhl, J. Hempel, F. Horst, M. Noth, O. Procksch, G. Quell, Th. H. Robinson, W. Rudolph, H. H. Schaeder. Edidit Rud. Kittel. Textum masoreticum curavit P. Kahle. Editionem tertiam denuo elaboratam ad finem perduxerunt A. Alt et O. Eissfeldt, Stuttgartiae, Priv. Württ. Bibelanstalt, 1929-1937.

ELLIGER, K. et RUDOLF, W. (éd.) : *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

2- Édition de la Bible des Septante

GARBINI, Giovanni : *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Alfred Rahlfs (éd), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

3- Textes sources latins

a- Bibles intégrales en latin

- Éditions intégrales de la Vulgate

CASTELLANO, Alberto (éd.) : *Biblia cum concordantiis veteris et novi testamenti et sacrorum canonum: nec non et additione in marginibus varietatis diversorum textuum: ac etiam canonibus antiquis quatuor evangeliorum insertis: et accentu omnium vocabulorum difficilium signato: summa cum diligentia revisa correcta et emendata*, Venetiis, per nobilem virum dominum Lucamantonium de Giunta florentinum diligenter Venetiis impressa, 1511.

ESTIENNE, Robert (éd.) : *Biblia Hebraea, Chalaea, Graeca & Latina nomina virorum, mulierum, populorum, idolorum, urbium, fluviorum, montium, caeterorumque locorum quae in Bibliis leguntur, restituta, cum Latina interpretatatione. Locorum descriptio e cosmographis. Index praeterea rerum & sententiarum quae in iisdem Bibliis continentur. His accesserunt schemata Tabernaculi Mosaici, & Templi Salomonis, quae praecunte Francisco Vatablo Hebraicorum literarum Regio professore doctissimo, summa arte & fide expressa sunt*. Parisiis ex officina Roberti Stephani typographi regii, 1540.

BENOIT, René (éd.) : *Biblia sacra veteris et novi Testamenti iuxta Vulgata, quam dicunt, editionem*, Lutetiae, Apud Ioannem Macæum, 1564.

VULGATE SIXTO-CLEMENTINE : *Biblia Sacra vulgatae editionis*, Ex typographia apostolica Vaticana, Roma 1592.

FILLION, Louis-Claude (éd.) : *Biblia sacra, juxta vulgatae exemplaria et correctoria romana, denuo edidit, divisionibus logicis analysique continua sensum illustrantibus*, Parisiis, sumptibus Letouzey et Ané, 1887.

VULGATE CLEMENTINE : *Biblia sacra juxta Vulgatam Clementinam, divisionibus, summaris et concordantiss ornata*, Denuo ediderunt complures Scripturae Sacrae Professores Facultatis theologiae Parisiensis et Seminarii Sancti Sulpitii, Typis societatis S. Joannis Evang., Desclée et socii, edit. pont., Romae, Tournaci, Parisiis, 1956.

WEBER, Robert (éd.) : *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*, Robertus Weber (éd.), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

- Autres traductions latines

PAGNINI, Sante : *Biblia Habes in hoc libro prudens lector utriusque instrumenti novam translationem aeditam à reverendo sacre theologiae doctore Sancte Pagnino... necnon & librum de interpretamentis Hebraicorum, Aramaeorum, Graecorumque nominum, sacris in literis contentorum..., duas Joannis Francisci Pici Mirandulae... epistolas ad eundem*, Lugduni, Francisci Turchi, & Dominici Berticinium, & Jacobi de Giuntis, 1527-1528.

JUD, Leo : *Biblia quid in hac editione praestitum sit, vide in ea quam operi praeposuimus, ad lectorem epistola*, Lutetiae, ex officina Roberti Stephani, 1545.

CASTELLION, Sébastien : *Biblia, interprete Sebastiano Castalione. Unà cum ejusdem annotationibus*, Basileae, per Jacobum Parcum, sumptibus Joannis Oporini, 1551.

TREMELLIUS, Immanuel : *Testamentis veteris Biblia Sacra, sive Libri canonici priscae judaeorum ecclesiae a deo traditi, latini recens ex hebraeo facti, brevibusque Scholiis illustrati ab Immanuele Tremellio & Francisco Junio. Accesserunt libri qui vulgo dicuntur Apocryphi, Latine redditi & notis quibusdam aucti a Francisco Junio*, Francofurti ad Moenum, Ex officina Typographica And. Wecheli, 1579.

SCHULZ-FLÜGEL, Eva (éd.) : *Vetus Latina. 10. 3, Canticum Canticorum. die Reste der altlateinischen Bibel,* nach Petrus Sabatier, neu gesammelt und in Verbindung mit der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von Erzabtei Beuron ; hrsg. von Eva Schulz-Flügel, Freiburg, Herder, 1992.

b- Éditions latines de compilations de livres bibliques

BOSSUET : *Libri Salomonis. Proverbia, Ecclesiastes, Canticum canticorum, Sapientia, Ecclesiasticus, cum Notis Jacobi Benigni Bossuet, Episcopi Meldensis. Accesserunt ejusdem supplenda in Psalmos*, Parisiis, Apud Joannem Anisson Typographiae Regia Directorem, 1693.

c- Éditions latines du Cantique des cantiques

GENEBRARD, Gilbert : *Canticum canticorum Salomonis versibus et commentariis illustratum, Gilb. Genebrardo Theologo Parisiensi, Professore Regio Auctore. Aduersus Trochaïcam Theodori Bezæ Paraphrasim. Subiuncti sunt trium Rabbinorum Salomonis Iarhij, Abrahami Abben Ezræ, & innominati cuiusdam commentarij, eodem Interprete*, Parisiis, Apud Ægidium Gorbinum, 1585.

Cantici canticorum Vetus Latina translatio a S. Hieronymo ad Graecum textum hexaplarem emendata, detexit, edidit, apparatu critico instruxit Albertus Vaccari S.J., Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1959.

4- Éditions polyglottes ne comprenant pas de traduction française

MÜNSTER, Sebastian : *Hebraica Biblia Latina planeque nova Sebast. Munsteri tralatione, post omneis omnium hactenus ubiuis gentium aeditiones euulgata, & quoad fieri potuit, hebraicae veritati conformata : adjectis insuper e Rabinorum commentariis annotationibus haud poenitendis, pulchre & voces ambiguas, & obscuriora quaeque elucidantibus*, Basileae, 1534.

MÜNSTER, Sebastian (éd.) : *שִׁיר הַשִּׁירִים : Canticum canticorum Salomonis, Latine iuxta Hebraicum contextum per Sebastianum Munsterum translatum, atque annotationibus aliquot nonnihil illustratum*. Basileæ apud Joan. Frob. 1525.

ARIAS MONTANO (éd.) ; PAGNINI, Sante (trad.) : *ספר תהלים משלי קהלת ושיר מהשירי, Psalmi Davidis, Proverbia Salomonis, Ecclesiastes et Canticum canticorum Hebraice, cum Interlineari versione Santis Pagnini. Benedicti Arie Montano & aliorum collato studio, ad Hebraicam dictionem diligentissime expensa*, Genève, Pierre de La Rovière, ca. 1616.

HOUBIGANT, Charles-François : *Biblia Hebraica cum notis criticis et versione latina ad notas criticas facta accedunt Libri Graeci, qui Deutero-canonici vocantur, in tres classes distributi. Autore Carolo-Francisco Houbigant, Oratorii Jesu Sacerdote*, Lutetiae-parisiorum, apud Antonium Briasson, & Laurentium Durand, 1753.

II- Éditions intégrales de la Bible

1- Bibles intégrales en français

LEFEVRE D'ETAPLES : *La Saincte Bible en francoys/ translatee selon la pure et entiere traduction de sainct Hierome/ conferee et entierement reuisitee/ selon les plus anciens et plus correctz exemplaires. Du sus ung chacun: Chapitre est mis brief argument avec plusieurs figures et histoires: aussy mes Concordances en marge au desus des estoilles/ diligemment verifiees. Avec ce sont deux Tables: Lune pour les matieres des deux Testaments: Lautre pour trouuer toutes les Epistres/ tant de Lancien comme du Nouveau Testament & les Euangiles/ qui sont leutes en Leglise par toute Lannee: tant es Dimanches come es iours feriaulx et feste*, Anvers, Martin Lempereur, 1530.

OLIVETAN, Pierre-Robert : *La Bible, qui est toute la Saince Escripture. En laquelle sont contenus le Vieil Testament & le Nouveau translatez en François. Le Vieil de l'ebrieu, & le Nouveau du grec. Aussi deux amples tables l'une pour l'interpretation des propres noms, l'autre en forme d'indice pour trouver plusieurs sentences & matieres,* Neufchastel, par Pierre de Wingle, 1535.

LEUZE, Nicolas de : *La Saincte Bible Nouuellement translatée de Latin en Francois, selon l'edition Latine, dernierement imprimée à Louuain : reueuë, corrigée & approuuée par gens sçauants, à de députez. A chascun chapitre sont adiouxtez les Sommaires, contenants la matière du dict. chapitre, les Concordances, & aucunes apostilles aux marges*. A Louuain, par Bartholomy de Graue : Anthoine Marie Bergagne : & Iehan de Vvaen. 1555. Au mois de Septembre. Avec Grace & Priuilege de la M. Impériale.

ESTIENNE, Robert (éd.) : *La Bible qui est toute la Saincte Escripture contenant le Vieil & Nouveau Testament, ou Alliance*, Genève, L'Olivier de Robert Estienne. 1553.

CASTELLION, Sébastien : *La Bible nouvellement translatée, avec la suite de l'histoire depuis le tems d'Esdras iusqu'aux Maccabées : depuis les Maccabées iusqu'a Christ. Item avec les annotacions sur les passages difficiles*, Bâle, Iehan Heruage, 1555,
GIBERT, Pierre (éd.) : *La Bible, nouvellement translatée par Sébastien Castellion*, Paris, Bayard, 2005.

BENOIST, René : *La Sainte Bible contenant le Vieil & Nouveau Testament, traduitte en François, selon la version commune: Avec annotations necessaires pour l'intelligence des lieux les plus difficiles: & expositions contenantes briefves & familieres Resolutions des lieux qui ont esté depravés & corrompus par les heretiques de nostre temps: Aussi les figures & argumens sur chacun livre, declarans sommairement tout ce que y est contenu*, Paris, chez Gabriel Buon, 1566.

BIBLE DE LOUVAIN : *La Saincte Bible, contenant le Vieil et Nouveau Testament ; traduicte de Latin en François. Avec les Argumens sur chacun livre, declarans sommairement tout ce que y est contenu*, Anvers, de l'Imprimerie de Christophle Plantin, 1578.

BIBLE DES PASTEURS DE GENEVE : *La Bible, qui est toute la Saincte Ecriture du Vieil & du Nouveau Testament : Autrement l'Anciene & la Nouvelle Alliance. Le tout reveu & conferé sur les textes Hebrieux & Grecs par les Pasteurs & Professeurs de l'Eglise de Geneve*. A Geneve, Jeremie Des Planches, 1588.

CORBIN, Jacques : *La Saincte Bible, Nouvelle Traduction tres-elegante, tres-literale et tres-conforme à la Vulgaire du Pape Sixte V. Selon l'impression de Rome. Revue & corrigée par le tres-expres commandement du Roy. Et approuvée par les Docteurs en la Faculté de Théologie de l'Université de Poitiers*, Paris, chez Jean Guignard le pere, 1641-1643.

DIODATI, Jean : *La Sainte Bible*, Geneve, chez Pierre Aubert, 1644.

BIBLE DE CHARENTON-PARIS : *La Bible, qui est toute la sainte Ecriture du Vieil et du Nouveau Testament. Autrement l'Ancienne et la Nouvelle Alliance. Le tout reveu & conferé sur les Textes Hebreux & Grecs*, Charenton, par Anthoine Cellier, 1652.

DESMARETS, Samuel : *La Sainte Bible qui contient le Vieux et le Nouveau Testament. Edition nouvelle, faite sur la Version de Genêve, revue, & corrigée ; enrichie, outre les anciennes notes, de toutes celles de la Bible Flamande, de la plus-part de celles de M. Diodati, & de beaucoup d'autres ; de plusieurs Cartes curieuses, & de Tables fort amples, pour le soulagement de ceux qui lisent l'Ecriture Sainte. Le tout disposé en cet ordre, par les soins de Samuel des Marets, Docteur & Premier Professeur en Theologie, en l'Université Provinciale*

de Groningue & d'Ommelande, & de Henry des Marets son fils, Ministre du S. Evangile, en l'Eglise Françoise de Delft, Amsterdam, chez Louis & Daniel Elzevier, 1669.

BIBLE DE PORT-ROYAL : *La Sainte Bible contenant l'Ancien et le Nouveau Testament, En Latin & en François : Avec des notes courtes pour l'intelligence des endroits les plus difficiles de l'Ecriture Sainte, De la Traduction de Monsieur Le Maistre de Sacy*, Paris, chez Guillaume Desprez Impr. & Libr. ord. du Roy, 1700.
SELLIER, Philippe (éd.) : *La Bible, traduction de Louis-Isaac Lemaître de Sacy*, Paris, Robert Laffont, 1990.

MARTIN, David : *La Sainte Bible, qui contient le Vieux et le Nouveau Testament, expliquez par des Notes de Théologie & de Critique sur la Version ordinaire des Eglises Réformées, revues sur les Originaux, & retouchée dans le langage : Avec des Préfaces particulieres sur chacun des Livres de l'Ecriture sainte, & deux Préfaces générales sur l'Ancien & sur le Nouveau Testament*, Amsterdam, chez Henry Desbordes, Pierre Mortier, Pierre Brunel, 1707.

CALMET, Augustin : *Commentaire litteral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, Paris, chez Pierre Emery, 1707-1716.
Commentaire litteral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, Paris, par Pierre Emery, Pierre Martin, 1715 et 1734.

LE GROS, Nicolas : *La Sainte Bible, traduite sur tes Textes originaux, avec les differences de la Vulgate*, Cologne, au dépens de la Compagnie, 1739.

LE CENE, Charles : *La Sainte Bible, contenant les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament : nouvelle version françoise*, Amsterdam, chez Michel Charles Le Cène, 1741.

CARRIERES, Louis de : *Commentaire littéral sur la Sainte Bible, contenant l'ancien et le nouveau Testament, inséré dans la traduction françoise*, Paris, chez Jean-François Moreau, 1741.

OSTERVALD, Jean-Frédéric : *La Sainte Bible, qui contient le Vieux et le Nouveau Testament, Revuë & corrigée sur le Texte Hébreu & Grec par les Pasteurs & les Professeurs de l'Eglise de Genève, avec les Argumens et les Reflexions sur les Chapitres de l'Ecriture Sainte et des Notes*, Neufchatel, de l'imprimerie d'Abraham Boyve et compagnie. 1744.

BEAUVILLIER DE SAINT AIGNAN, Antoine : *Nouvelle traduction de la Bible suivant la Vulgate*, à Bruxelles, chez Eugène-Henry Frick, 1745.

GENOUDE, Antoine-Eugène : *Les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, la Sagesse*, Paris, à la librairie grecque-latine-allemande, 1820.
GENOUDE, Antoine-Eugène : *La Sainte Bible*, Paris, Méquignon fils, 1821-1824.

CAHEN, Samuel : *La Bible, traduction nouvelle, avec l'hébreu en regard, accompagné des points-voyelle et des accents toniques (נגינות) avec des notes philologiques, géographiques et littéraires, et les principales variantes de la version des Septante et du texte samaritain*, Paris, chez l'auteur, rue Pavée, Th. Barrois, libraire, Treuttel et Würtz, libraires, 1831-1851.
CAHEN, Samuel : *Les Hagiographes, tome quatrième : les cinq meguiloth*, Paris, Treuttel et Würtz, libraires, 1848.

BIBLE DE VENCE : *Sainte Bible en latin et en français, avec des notes littérales, critiques et historiques, des préfaces et des dissertations, tirées du commentaire de Dom Augustin Calmet, abbé de Senones, de l'abbé de Vence, et des auteurs les plus célèbres, pour faciliter l'intelligence de l'Ecriture Sainte*, Paris, Méquignon fils, 1827-1833.

BOURASSE, J.-J., et JANVIER, P. : *La Sainte Bible, traduction nouvelle selon la Vulgate Dessins de Gustave Doré. Ornementation du texte par H. Giacomelli*, Tours, Alfred Mame et fils, éditeurs, 1865.

BIBLE DE LAUSANNE : *La Sainte Bible. Ancien Testament. Nouvelle version du texte hébreu,* Lausanne, Georges Bridel Éditeur, 1861.
BIBLE DE LAUSANNE : *Les Hagiographes. Job, Psaumes, Proverbes, Ecclésiaste, Cantique des cantiques*. Lausanne, Georges Bridel Éditeur, 1868.

GIGUET, Pierre : *La Sainte Bible, traduction de l'Ancien Testament d'après les Septante, et du Nouveau Testament d'après le texte grec par P. Giguet, revue et annotée par le révérend père J.-A. Duley*, Paris, Librairie Ve Poussielgue et fils, 1865-1872.

GLAIRE, J.-B., Abbé : *La Sainte Bible selon la Vulgate, traduite en français avec des notes*, Paris, A. Jouby et Roger, 1871-1873.

REUSS, Edouard-Guillaume : *La Bible traduction nouvelle avec introductions et commentaires*, Paris, Sandoz et Fischbacher ; Strasbourg, imprimerie de J.-H.-E. Heitz, 1874-1879.

ARNAUD, Antoine : *La Sainte Bible,* Toulon, imprimerie de Mihière, 1874.

ARNAUD, Antoine : *La Sainte Bible, traduction française, commentaires au bas de la page, en tête de chaque livre : préface et arguments ; à la fin du volume : notes, dissertations, éclaircissements, tableaux chronologiques*, Paris, P. Lethielleux, libraire-éditeur, 1881.

ARNAUD, Antoine : *La Bible des familles. Traduction française, commentaires au bas de la page. En tête de chaque livre : préface et arguments. à la fin du volume : notes, dissertations, éclaircissements, tableaux chronologiques*, Paris, P. Lethielleux, libraire-éditeur, 1896.

SEGOND, Louis : *La Sainte Bible Ancien Testament, version de Louis Segond, Nouveau Testament, version de H. Oltramare*, Paris, agence de la société biblique protestante, 1877.

DARBY, John Nelson : *La Sainte Bible, traduction de l'hébreu et du grec*, La Haye, C. Blommendaal, 1885.

LEDRAIN, Eugène : *La Bible, traduction nouvelle d'après les textes Hébreu et Grec*, Paris, Alphonse Lemerre, éditeur, 1886-1899.

FILLION, Louis-Claude : *La Sainte Bible (texte latin et traduction française) commentée d'après la Vulgate et les textes originaux à l'usage des séminaires et du clergé*, Paris, Letouzey et Ané, 1888-1904.

BIBLE DE NEUCHATEL : *La Bible annotée par une société de théologiens et de pasteurs*, Neuchâtel, Attinger frères éditeurs, 1889-1900.

VIVIER, F.-P. : *La Bible, Ancien et Nouveau Testament*, texte de la Vulgate avec traduction et commentaire, Paris, Féchoz et Cie, Libraires-éditeurs, 1892-1893.

KAHN, Zadoc (dir.) : *La Bible, traduite du texte original par les membres du rabbinat français*, Paris, A. Durlacher, 1899-1906.
KAHN, Zadoc (dir.) : *La Bible*, Texte hébraïque d'après la version massorétique, traduction française sous la direction du Grand Rabbin Zadoc Kahn, tome III : les Hagiographes, Paris, librairie Colbo, 1967.

VIGOUROUX, Fulcran (éd.) : *La Sainte Bible polyglotte, contenant le texte hébreu original, le texte grec des Septante, le texte latin de la Vulgate et la traduction française de M. l'abbé Glaire*. Avec les différences de l'hébreu, des Septante et de la Vulgate ; des introductions, des notes, des cartes et des illustrations, Paris, A. Roger et F. Chernoviz, 1898-1909.

CRAMPON, A. : *La Sainte Bible*, traduction d'après les originaux par l'abbé A. Crampon, Chanoine d'Amiens, Paris, Rome, Tournai, Société de Saint Jean Evangéliste, Desclée, Lefebvre et Cie, 1894-1904.

BIBLE DU CENTENAIRE : *La Sainte Bible,* dite Bible du Centenaire, traduction nouvelle d'après les meilleurs textes avec introductions et notes, Paris, Société biblique de Paris, 1913-1943.

PIROT, Louis, et CLAMER, Albert : *La Sainte Bible*, texte latin et traduction française d'après les textes originaux avec un commentaire exégétique et théologique, commencée sous la direction de Louis Pirot, professeur d'exégèse à l'université catholique de Lille, continuée sous la direction de Albert Clamer, professeur d'écriture sainte au grand séminaire de Nancy, avec le concours de professeurs d'université et de grands séminaires. Douze tomes. Paris, Letouzey et Ané, éditeurs, 1935-1956.

BIBLE DE MAREDSOUS : *La Sainte Bible*, version nouvelle d'après les textes originaux par les moines de Maredsous. Namur, Editions de Maredsous, 1949.

TAMISIER, Robert, AMIOT, François : *La Bible*, illustrée par Edy Legrand, traduite par Robert Tamisier et François Amiot, édité par Maurice Robert pour le Club du livre, Marseille, 1950.

LIENART (dir.) : *La Sainte Bible*, Nouvelle Edition publiée sous le patronage de la ligue catholique de l'Evangile et la direction de S. Em. le cardinal Lienart, Paris, 1951.

BIBLE DE JERUSALEM : *La Bible de Jérusalem*, traduite en français sous la direction de l'école biblique de Jérusalem, Paris, les Editions du Cerf, 1956.

DHORME, Edouard (dir.) : *La Bible*, Paris, Gallimard, collection Pléiade, 1959.

EN CE TEMPS-LA, LA BIBLE : *En ce temps-là la Bible,* 1969-1971, Publication hebdomadaire éditée par S.A. Femmes d'Aujourd'hui, Bruxelles, Cantique publié dans n° 51, octobre 1970.

OSTY, Émile : *La Bible*, traduction française sur les originaux par Emile Osty avec la collaboration de Joseph Trinquet, Paris, Seuil, 1973.

BIBLE DES TEMOINS DE JEHOVAH : *Les Saintes Ecritures, Traduction du monde nouveau*, traduites d'après le texte révisé de l'édition anglaise de 1971, mais en tenant régulièrement compte de l'hébreu, de l'araméen et du grec, New York, Watchtower Bible and Tract Society, 1974.

BIBLE DES TEMOINS DE JEHOVAH : *Les Saintes Ecritures, Traduction du monde nouveau*, New York, Watchtower Bible and Tract Society, 1995.

TRADUCTION OECUMENIQUE DE LA BIBLE : *Traduction œcuménique de la Bible* - Ancien Testament, Paris, les Editions du Cerf, 1976.

TRADUCTION OECUMENIQUE DE LA BIBLE : *Traduction œcuménique de la Bible*, Paris, Le Livre de Poche, 1979.

BIBLE « A LA COLOMBE » : *La Sainte Bible*, traduite d'après les textes originaux hébreu et grec. Nouvelle version Segond révisée avec notes, références et glossaire, Paris, Alliance biblique universelle, 1978.

BEAUMONT, Pierre de : *La Bible*, présentée par Pierre de Beaumont, Lac Beauport, Québec, Editions Anne Sigier, 1981.

SOLMS, Elisabeth de : *Bible chrétienne*, traduction française sur les textes originaux et choix de commentaires de la Tradition par Elisabeth de Solms o.s.b., Lac Beauport, Québec, Editions Anne Sigier, 1982.

BIBLE EN FRANÇAIS COURANT : *Traduction de la Bible en français courant,* Paris, Alliance Biblique Universelle, 1982.

CHOURAQUI, André : *La Bible*, Paris, Desclée de Brouwer, 1974-1979.

CHOURAQUI, André : *La Bible*, traduite et présentée par André Chouraqui, Desclée de Brouwer, 1985.

BIBLE DU SEMEUR : *La Bible du Semeur*, traduction collective de l'hébreu et du grec, Société Biblique internationale, 1992.

HURAULT, Bernard et HURAULT, Louis : *La Bible des communautés chrétiennes*, Montréal, Médiapaul, 1994.

HURAULT, Bernard et HURAULT, Louis : *La Bible des peuples*, Paris, Fayard, 1999.

LA BIBLE, PAROLE DE VIE : *La Bible, parole de vie*, Paris, Alliance Biblique universelle, 2000.

BIBLE « DES ECRIVAINS » : *La Bible*, Paris, Bayard/ Montréal, Médiapaul, 2001.

La Nouvelle Bible Segond, édition d'étude, Alliance biblique universelle, 2002.

LA BIBLE EXPLIQUEE : *La Bible Expliquée*, Ancien et Nouveau Testament, traduite de l'hébreu et du grec en français courant, Villiers-le-Bel, Alliance Biblique Universelle, 2004.

2- Traductions de la Bible en langues modernes

LUTHER, Martin : *D. Martin Luthers Werke, kritische Gesamtaufgabe*[2074]. Zehnter Band, zweite Hälfte : Die Übersetzung des Dritten Teils des Alten Testaments (Sprüche Salomonis bis Hohelied Salomonis), Weimar, Hermann Höhlaus Nachforlger, 1957.

III- Compilation de textes

1- Editions séparées des cinq rouleaux

BIBLE DE LAUSANNE : *La Sainte Bible. Ancien Testament. Nouvelle version du texte hébreu. III Les Hagiographes. Job, Psaumes, Proverbes, Ecclésiaste, Cantique des cantiques*. Lausanne, Georges Bridel Éditeur, 1868.

MESCHONNIC, Henri : *Les Cinq rouleaux*, Paris, NRF Gallimard, 1970.

CHOURAQUI, André : *Les Cinq volumes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1975.

2- Compilations de textes bibliques comprenant une traduction du Cantique des cantiques

OLIVETAN, Pierre-Robert : *Les Proverbes de Salomon, l'Ecclesiate, le Cantique des cantiques, Le liure de la Sapience, L'Ecclesiastique*, Genève, de l'imprimerie de Robert Estienne, 1552.

ANONYME : *Pseaumes de David, Proverbes de Salomon, Le Ecclesiaste, Cantique des Cantiques, Liure de Sapience, Ecclesiastique,* mis en françois & réduit par versets, Lyon, par Guillaume Rouille, 1558.

COURCELLES, Pierre de : *Le Cantique des cantiques de Salomon, mis en vers François selon la verité Hebraïque, par Pierre de Courcelles de Candes en Touraine. Ensemble Les Lamentations de Ieremie le Prophete, avec l'espistre d'iceluy*, Paris, chez Robert Estienne, 1564.

VOLTAIRE : *Précis de l'Ecclésiaste et du Cantique des cantiques en vers,* par M. de Voltaire, avec le texte en François & des remarques de l'Auteur, Liège, chez J. F. Bassompierre, libraire, 1759.

JOUBERT, Abbé : *Éloges historiques et moraux de Saint Denis, de Sainte Geneviève et de Saint Louis, patrons de France. Dédiés aux habitans de Paris. Ces éloges sont suivis d'une explication des Lamentations de Jérémie, et du Cantique des cantiques*, Paris, chez l'Auteur, et Onfroy, 1786.

GENOUDE, Eugène : *Les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, la Sagesse,* Paris, à la librairie grecque-latine-allemande, 1820.

[2074] En vis-à-vis, contient la version de 1524 et la version de 1545.

PERRET-GENTIL, H.-A. : *La Seconde partie de l'Ancien Testament, comprenant les hagiographes et les prophètes*, traduction nouvelle d'après l'hébreu, Neuchâtel, Imprimerie de Henri Wolfrath, 1847.

MALLET DE CHILLY, M. : *Le Cantique des cantiques de Salomon, et les Lamentations de Jérémie*, Orléans, imprimerie d'Alex. Jacob, 1854.

WOGUE, Lazare : *Le Pentateuque ou les cinq livres de Moïse, suivi des Haphtaroth et des Meguilloth*, Paris, librairie Durlacher, 1860-1869.

BURNOUF, Emile : *Le Cantique des cantiques et l'Apocalypse, précédés des éléments musicaux du plain-chant*, Paris, Librairie de l'Art indépendant, 1898.

MONTVAILLANT, Alfred de : *Poètes Bibliques. Salomon : les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des Cantiques mis en vers français*, Paris, Fischbacher, 1899.

BESSE, Jules (traducteur) : *Les Trois livres attribués au roi Salomon*, bibliothèque orientale elzévirienne, Paris, Ernest Leroux 1906.

MARDRUS, J.-C. : *Pages capitales. La Genèse, Ruth et Booz, Le Livre des Rois, Le livre d'Esther, Le Cantique des cantiques, La Djanna*, Paris, Fasquelle éditeurs, 1931.

WEBER, Jean-Julien : *Le Livre des proverbes, le livre de la Sagesse, le Cantique des cantiques. Texte et commentaire*, Paris, Tournai, Rome, Société de Saint Jean l'Évangéliste, Desclée et Cie, 1949.

STEINMANN, Jean : *Poésie biblique. Isaïe, Jérémie, Job, Cantique des cantiques*, traduction et présentation de Jean Steinmann, Paris, Librairie Armand Colin, 1961.

ANONYME : *Tobie et Sarra. Le Cantique des cantiques. Roman d'amour et chants de mariage*. L'histoire du peuple de Dieu, n° 20, Aix en Provence, les Éditions du Bosquet, 1981.

KUEN, Alfred : *Sagesse et poésie pour notre temps. L'Ecclésiaste, Job, Cantique des Cantiques et les Proverbes*, transcrits et présentés par Alfred Kuen, Braine-L'alleud Editeurs de Littérature Biblique, 1983.

GILBERT, Monique : *La Bible illustrée par le cinéma*, textes adaptés par Monique Gilbert, Editions n°1, 1987.

MANCARELLA, P. Giovan Battista : *Versioni bibliche in antico francese*, Lecce, Edizioni del Grifo, 1995.

PARMENTIER, Roger : *Les Prophètes JONAS et le CANTIQUE des Cantiques ACTUALISES*, avec une préface de Jean Cardonnel, Paris, L'Harmattan, 2005.

3- Compilations rassemblant le Cantique des cantiques et d'autres textes profanes

VERDURE, L. : *Le Cantique des cantiques de Salomon, traduit en vers latin, avec le français en regard*, Châteauroux, imprimerie de Migné, 1823.

DARNAULT, Alphonse : *Le Cantique des cantiques de Salomon, traduit littéralement de l'hébreu, et précédé de Considérations sur la poésie biblique*, Nantes, imprimerie L. Guéraud, 1849.

PETASSE, Joseph : *Fleurs des bois, poésies. De la Poésie et de son mode de manifestation. Le Cantique des cantiques traduit en vers français. Lettre de Victor Hugo*, Beaune, E. Batault-Morot, 1863.

4- Autres compilations

BELLEAU, Remy : *Les Amours et nouveaux eschanges des pierres precieuses: vertus & proprietez d'icelles. Discours de la vanité, pris de l'Ecclesiaste. Eclogues sacrees, prises du cantique des Cantiques*, Paris, par Mamert Patisson, 1576.

BRABANT, Marie de, et MARGUERITE DE NAVARRE : *Annonce de l'Esprit et de l'Ame fidele, contenant le Cantique des Cantiques de Salomon en ryme Françoise, avec le Triomphe de l'agneau*, S. Gervais, par les hoirs d'Eustace Vignon, 1602.

IV- Monographies consacrées au Cantique des cantiques

1- Monographies contenant une traduction française du Cantique des cantiques, classées par ordre chronologique

ANONYME : [Sans titre] Lyon, Martin Huss, *Ca* 1481. Contient les Proverbes, la Sagesse, le Cantique et l'Ecclésiaste.

ANONYME : *Les Cantiques Salomon translatez de latin en françoys*, Paris, 1512.

CARLE, Lancelot de : *Le Cantique des cantiques de Salomon, Paraphrasé en vers François*, Paris, de l'Imprimerie de M. de Vascosan, 1562.

CHANVALLON, M. de : *Paraphrase sur le Cantique des cantiques de Salomon*, Paris, chez Laurent Sonnius, 1601.

LA TERRASSE, M. de : *Les Saintes pensées du sieur de la Terrasse sur le Sacré Cantique des cantiques de Salomon*, Lyon, chez Nicolas Jullieron, 1617.

GEUFFRIN, Claude : *Paraphrases sur le Cantique des cantiques de Salomon, et autres sur les Pseaumes de David*, Paris, chez Claude Collet, 1618.

HOPIL, Claude : *Les Douces extases de l'ame spirituelle. Rauie en la considération des perfections de son diuin Espoux. Ou exposition mystique & morale du Cantique des Cantiques de Salomon. Utile à toutes personnes pour la pratique de la vie Chrestienne, & qui donne plusieurs belles & diuerses pensées aux Predicateurs pour toutes sortes de sujets*, Paris, chez Sebastien Huré, 1627.

LE MAISTRE, Rodolphe : *Cantique des cantiques de Salomon. François, & Latin suyvant l'Hebreu*, Paris, chez Claude Cramoysi, 1628.

LE MAISTRE, Rodolphe : *Le Divin Pseautier de David suyvant l'Hebreu. Ensemble le Cantique des cantiques de Salomon*, Paris, chez Jacques Dugast, 1633.

HERSENT, Charles : *La Pastorale Saincte, ou Paraphrase du Cantique des cantiques de Salomon Roy d'Istraël, selon la lettre & selon les sens allégorique & Mystique. Avec une ample introduction*, Paris, chez Pierre Blaise, 1635.

SALES, François de : *Sermons du bienheureux François de Sales, Evesque et Prince de Geneve, Instituteur des religieuses de la visitation. Nouvellement reveus, corrigez & augmentez de quelques Sermons, avec une explication Mystique sur le Cantique des cantiques*, Paris, chez Sébastien Huré, 1645.

SALES, François de : *Traité de L'Amour de Dieu, du bienheureux François de Sales, Evéque & Prince de Geneve. Instituteur de l'Ordre de la visitation de Sainte Marie. Corrigé en cette derniere Edition. Et augmenté de la Déclaration Mystique sur la Cantique des Cantiques par le mesme Autheur*, Paris, chez Sébastien Huré, Pere & Fils, 1647.

CODURC, Philippe : *Les Livres de Iob et de Salomon, les Proverbes, l'Ecclesiaste, et le Cantique des cantiques. Traduits fidelement d'Hebreu en François. Avec une Preface sur chaque Livre, & des observations sur quelques lieux des plus difficiles*, Paris, par Jean Bessin, au College de Reims, et Charles Chenault, 1647.

SAINCTE MARIE, Pierre Thomas de : *Les Delices de l'homme interieur, ou le Cantique des cantiques exposé mystiquement en la faveur des personnes spirituelles, ou se descouvrent les plus rares effects de la grace de Jesus-Christ*, Rouen, chez Louis du Mesnil, 1653.

DESMARETS DE SAINT SORLIN, Jean : *Le Cantique des cantiques representant le Mystère des mystères. Dialogue amoureux de Jesus-Christ avec la Volonté son Epouse, qui s'unit à luy en la reception du S. Sacrement*, Paris, chez Henry Le Gras, et Jean Roger, 1656.

COTIN, Charles : *La Pastorale sacrée, ou périphrase du Cantique des cantiques selon la lettre. Avec plusieurs Discours et Observations*, Paris, chez Pierre Le Petit, 1662.

MAROLLES, Michel de, Abbé : *Le Cantique des cantiques de Salomon. Traduction en vers selon le sens Litteral, qui se doit expliquer par un sens mystique, tirée de la Version en Prose, employée dans le Breviaire Latin & François, pour les jours de la Feste & de toute l'Octave de l'Assomption de la Vierge*, Paris, de l'imprimerie de Jacques Langlois, 1672.

MERE MARIE DE L'INCARNATION : *Retraites de la Venerable Mere Marie de l'Incarnation, Religieuse Ursuline. Avec une exposition succinte du Cantique des cantiques*, Paris, chez la veuve Louis Billaine, 1683.

GUYON, Jeanne : *Le Cantique des cantiques de Salomon, interpreté selon le sens mistique & la vraie representation des Etats interieurs*, Lyon, chez Antoine Briasson, 1688.
GUYON, Jeanne : Version de Jeanne Guyon rééditée sous le titre *Les Torrents et Commentaire au Cantique des Cantiques de Salomon*, texte établi et précédé de « Jeanne Guyon ou la pensée nue », par Claude Morali, Grenoble, Jérôme Millon, 1992.

BOURDAILLE, Michel (attribué à) : *Explication du Cantique des cantiques, tirée des Saints Péres & des Autheurs Ecclésiastiques, par D. M B. S.*, Paris, chez Guillaume Desprez, 1689.

AURAT, François (attribué à) : *Le Cantique des cantiques traduit en François : Avec une explication du sens litteral et spirituel. Tiré des Saints Peres, & des Auteurs Ecclesiastiques. Divisé en deux parties*, Lyon, Chez Benoist Bailly, 1689.

ANONYME : *Le Cantique des cantiques de Salomon, traduit en françois, avec une Paraphrase selon le sens littéral, faite sur les Versions du Texte Hébreu, du Grec des Septante, & du Latin de la Vulgate ; et une autre selon le sens historique de Jesus-Christ & de l'Eglise. A quoi on a joint une explication selon le sens Literal & Historique, et une autre selon le sens spirituel*, Paris, chez Hilaire Foucault, 1690.

LE MASSON, Innocent : *Sujets de Meditations sur le Cantique des cantiques de Salomon, expliqué selon le Sentiment des Saints Peres de l'Eglise*, Lyon, chez François Comba, 1692.

DU FOSSE, Pierre Thomas, et LEMAISTRE DE SACY, Isaac : *Le Cantique des cantiques traduit en françois, avec une explication tirée des saints Pères & des Auteurs Ecclésiastiques*, Paris, chez Guillaume Desprez, 1694.

BELLEGARDE, Abbé de : *Livres moraux de l'Ancien Testament, contenant les Proverbes de Salomon, l'Ecclesiaste, le Cantique des cantiques, la Sagesse et l'Ecclesiastique. Où sont renfermés les Maximes de la Sagesse divine, avec les Devoirs de la vie civile*, Paris, chez Jean & Michel Guignard, 1702.

HAMON, Jean : *Explication du Cantique des cantiques. Ouvrage singulier, où l'on trouvera les plus importantes instructions de la Religion pour les divers états du Christianisme*, Paris, chez Jacques Estienne, 1708.

BONNODIERE, M. de : *Le Cantique des cantiques, pastorale sainte*, Caen, chez Guillaume Richard Poisson, 1708.

ANONYME : *Retraite religieuse sur l'amour de Dieu, Tirée des paroles du Cantique des cantiques*, Paris, chez Jean-Baptiste Delespine, 1708.

AVRILLON, le R. P. : *L'Année affective, ou Sentiments sur l'amour de Dieu, tirez du Cantique des cantiques. Pour chaque jour de l'année*, Nancy, et se trouve à Paris, chez Pierre-Augustin le Mercier, 1714.

THOMAS, Jean (attribué à) : *Explication en vers du Cantique des cantiques de Salomon, à l'honneur de la très-sainte Vierge Marie Mère de Dieu, l'Epouse de ce sacré Cantique. Avec des Notes, & des Passages tirez des Saints Peres*, Paris, chez la Veuve de Raymond Mazieres, 1717.

ANONYME : *Entretiens spirituels sur le Cantique des cantiques*, Paris, chez Jacques Vincent, 1730.

ANONYME : *Considérations sur le Cantique des cantiques. Par rapport à NS Jesus-Christ au Très-Daint Sacrement de l'Autel, & à l'Ame Chrétienne*, Paris, 1733.

DUGUET, Abbé, et D'ASFELD : *Explication du Cantique des cantiques, de la prophétie de Joel, &c, où selon la méthode des Saints Peres, l'on s'attache à découvrir les Mystères de Jesus-Christ, & les Régles des Moeurs renfermées dans la Lettre même de l'Ecriture*, Paris, chez Babuty Pere, 1754.

VOLTAIRE : *Le Cantique des cantiques, en vers, avec le texte*, Paris, 1759.

GERARD, Abbé Armand de : *Le Cantique des cantiques, idylle prophétique, le Pseaume XLIV, et la célèbre Prophétie d'Emmanuel, fils de la Vierge, aux chapitres VII, VIII et IX d'Isaïe, Interprétés sur l'Hébreu, dans le sens littéral*, La Rochelle, chez P. Mesnier, 1767.

VENTURE, Mardochée : *Cantique des cantiques, avec la paraphrase chaldaïque, et traité d'Aboth, ou des Pères de la doctrine, qui contient plusieurs Sentences Rabbiniques. Traduit de l'Hébreu, di Chaldaïque & du Rabbinique. Auxquels on a ajouté des notes élémentaires, pour en faciliter l'intelligence*, Nice, et se trouve à Paris, Chez M. Lambert, 1774.

DAVID, François Anne : *Cantique des cantiques*, attribué à Salomon, roi d'Israël, an du monde 3020, orné de quatre peintures orientales et du portrait de Salomon, Paris, chez l'auteur David, 1819.

DARGAUD, Jean-Marie : *Le Cantique des cantiques*, Paris, librairie d'éducation catholique, 1839.

GUILLEMIN, Alexandre : *Le Cantique des cantiques en vers français d'après l'hébreu, avec le texte de la Vulgate annoté, et l'interprétation conforme aux monumens de l'orthodoxie,* Paris, Gaume frères, libraires, 1839.

VILLEGOUGE, J.-B. de : *Le Cantique des cantiques de Salomon*, traduit en vers français, Périgueux, imprimerie Dupont, 1840.

MARCELLUS, Marie-Louis-Auguste, Comte de : *Le Cantique des cantiques de Salomon*, traduit et paraphrasé en forme de cantates sacrées. Lyon, Librairie catholique de Perisse frères, 1840.

CARDONNEL et DEBAR, C. : *Le Cantique des cantiques*, traduit littéralement sur la Vulgate, en vers français ; Toulouse, Bon et Privat, Paris, Gaume frères, 1841.

DELABORDE, J.-B. : *Le Cantique des cantiques*, traduit du latin de la Vulgate par J.-B. Delaborde, Paris, Debécourt, 1842.

ANONYME : *Le Cantique des Cantiques*, Le Mans, imprimerie de C. Richelet, 1843.

BRIAND, Joseph, Abbé : *L'Hymne de la dilection ou considérations sur le cantique des cantiques, adaptées à la sainte eucharistie, par l'abbé Briand, chanoine honoraire de la Rochelle, de Luçon et dEvreux, auteur de l'histoire de l'église santone, etc*., La Rochelle, chez Frédéric Boutet, 1848.

FRETIN, Charles : *Le Cantique des cantiques*, traduction libre en vers, avec le latin en regard. Nogent, Raveau, 1855.

RENAN, Ernest : *Le Cantique des Cantiques*, traduit de l'hébreu avec une étude sur le plan, l'âge et le caractère du poème, Paris, Michel Lévy, 1860.
RENAN, Ernest : *Le Cantique des Cantiques*, traduit de l'hébreu avec une étude sur le plan, l'âge et le caractère du poème, réédition, Paris, Arléa, 1990.

REVILLE, Albert : « Le Cantique des cantiques », dans *Essais de critique religieuse*, Paris, Joël Cherbuliez, 1860.

THURET, Robert-Etienne : *Le Cantique des cantiques*, chant oriental traduit de Salomon, Metz, Typographie de Jules Verronais, 1860.

SALVADOR, Joseph : *Le Cantique des cantiques ou le double épithalame*, Paris, Michel Lévy frères, 1860.

SAVARY, A. : *Le Cantique des cantiques*, La Rochelle, typographie de A. Siret, 1860.

VIAN, Victor : *Le Cantique des cantiques*, Marseille, Camoin frères, 1861.

ANONYME : *Réflexions édifiantes sur le Cantique des cantiques de Salomon*, Toulouse, Société des Livres Religieux, 1862.

BOSSUET : *Le Cantique des cantiques de Salomon*, dans *Œuvres inédites de Bossuet*, publiées d'après les manuscrits originaux par F. Lachat, Paris, Librairie de Louis Vivès, éditeur, 1862.

LE BLANC D'AMBONNE, Théophile.-Prosper : *Les Sens du Cantique des Cantiques (La Vierge, l'Eglise, l'âme). Essai d'exégèse symbolique. Réfutation du système d'interprétation rationaliste de ce livre*, Beaune, Ed. Batault-Morot, 1863.

PAUL, Théodore : *Étude sur le Cantique des cantiques*, Genève, Librairie Beroud, 1863.

ANONYME : *Le Cantique des cantiques*, par l'Abbé ****, Paris, E. Repos, 1865.

JOLY (Abbé) : *Le Cantique des cantiques*, Paris, E. Repos, 1865.

SAINT-MAUR, Hector de : *Le Cantique des cantiques*, dans *L'Artiste*, revue du XIX^e^ siècle, premier mars 1870, Paris, imprimerie de Alcan-Lévy, 1870.

BES, Numa : *Le Cantique des cantiques*, traduction en vers, Paris, librairie des bibliophiles, 1872.

PIEROTTI, Ermete : *Le Cantique des cantiques, illustré et commenté sur le sol même de la Palestine*, Paris, librairie J. Cherruliez, 1871.

NEGRE, Barthélémy (attribué à) : *Cantique des cantiques, énigme restée incomprise depuis près de 3000 ans*, expliquée par le Docteur B*** N***, qui le premier l'a devinée et qui en montre aujourd'hui la signification avec une évidence incontestable, Paris, Association Générale Typographique, 1873.

AICARD, Jean : *L'Eternel Cantique*, Paris, Librairie Fischbacher, 1885.

FORNELLES, Albert : *Le Cantique des cantiques*, Paris, A. Lahure, 1885.

LAHOR, Jean : *Le Cantique des Cantiques*, traduction en vers d'après la version de M. Reuss, Paris, Alphonse Lemerre, 1885.

BREVET, P., Abbé : *Le Cantique des cantiques, ou l'amour réciproque de Jésus-Christ et de l'église*, Paris, P. Lethielleux, 1890.

LE HIR, Arthur-Marie, Abbé : *Le Cantique des cantiques, avec traduction spéciale sur l'hébreu et commentaire*, Paris, P. Lethielleux, 1890.

BOILEAU, M. J., Abbé : *Le Cantique des cantiques, chant inspiré de Salomon sur l'hyménée du verbe éternel avec la nature humaine dans l'incarnation*, Paris, Victor Retaux et fils, 1891.

BRUSTON, Charles : *La Sulammite*, mélodrame en 5 actes et en vers, traduit de l'hébreu avec des notes explicatives et une introduction sur le sens et la date du Cantique des Cantiques, Paris, Fischbacher, 1891.

ROINARD, Paul-Napoléon : *Le Cantique des cantiques de Salomon*, dans *Théâtre d'Art. Programme de la première représentation de la saison 1891-1892*, Paris, le Livre d'Art, 1892.

REVEILLAUD, Eugène : *Le Sublime Cantique*, Paris, Grassart, 1895.

CONSTANTIN, Emmanuel : *Le Cantique des cantiques de Salomon mis en vers français*, Poitiers, L. Clerté, 1897.

FRAISSE, E.-A. : *Essais de critique. La clé du Cantique des cantiques*, Paris, Librairie Fischbacher, 1903.

DOREAU, Pierre : *L'Épopée du cœur de l'Humanité : Le Cantique des Cantiques, traduction et commentaire*, Paris, Librairie catholique Périsse Frères, 1904.

BONNEFON, Jean de : Le *Cantique des cantiques*, traduit littéralement et remis à la scène, illustrations de F. Kupka, Paris, Librairie universelle, 1905.

JOÜON, P. *Le Cantique des Cantiques, commentaire philologique et exégétique*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1909.

PINÇON, E. : *Le Cantique des cantiques, Resurrectio et vita*. Paris, Alphonse Lemerre, éditeur, 1910.

BARBIER, George : *Le Cantique des cantiques*. Dix-sept dessins de George Barbier avec une traduction de 1316, Paris, La belle édition, 1914.

TOUSSAINT, Franz : *Le Cantique des cantiques* Paris, Editions de la Sirène, 1910.

DUSSAUD, René : *Le Cantique des cantiques, essai de reconstitution des sources du poème attribué à Salomon*, Paris, éditions Ernest Leroux, 1919.

TAOUSSI, Athanase, Père : *Le Cantique des cantiques de Salomon*. Texte et traduction de la Vulgate. Traduction d'après l'hébreu confrontée avec plusieurs autres manuscrits et versions antiques, suivie d'un commentaire poétique imité du parallélisme hébreu, Abbeville, imprimerie F. Paillart, 1919.

TOUSSAINT, Franz (trad.) et ZWORYKINE, B. (miniatures) : *Le Cantique des cantiques*, L'édition d'art H. Piazza, Paris, 1919

GAZANHE, Djenane : *Le Cantique des Cantiques*, traduction nouvelle, suivie d'une traduction en vers du XVI^e^ siècle , Paris, Albin Michel, 1921.

COLOMB-BRUN, Félix : *La Belle Sulamite, ou Le Cantique des cantiques*. Poème allégorique paraphrasé de la Bible suivant la traduction Sacy-Jager, précédé d'une causerie-prélude, Paris, Librairie Alphonse Lemerre, 1922.

LEBEAU, E. M., S. J. : *Le Cantique de l'union à Dieu. Le Cantique des cantiques et l'âme fidèle*, Desclée de Brouwer et Cie, Bruges, Lille, Paris, 1925.

VULLIAUD, Paul : *Le Cantique des cantiques d'après la tradition juive*, Paris, Les Presses universitaires de France

MONTET, Edouard : *Le Cantique des Cantiques, traduction nouvelle précédée d'une introduction et suivie d'un choix de poésie orientales du même genre*, Paris, Fischbacher, et Genève, Librairie Georg & Co, 1930.

KUPKA, François et VULLIAUD, Paul : *Le Cantique des cantiques*, illustré par François Kupka, traduction de Paul Vulliaud. Paris, L'édition d'art H. Piazza, 1931.

JUNES, Émile : *Le Cantique des Cantiques de Salomon*, Tunis, Éditions « Orient et Occident », 1932.

DES PLANCHES, Désiré, O. M. C. : *L'Union au Christ. D'après le Cantique des cantiques. (Conférences séraphiques)*, Paris, Société et Librairie S. François d'Assise ; Librairie J. Duculot, Gembloux (Belgique), 1933.

GILARDEAU, A. : *Cantique des cantiques. Poésies*, Lamalou-les bains, Editions de la « Revue du Languedoc », 1934.

POUGET, Guillaume, et GUITTON, Jean : *Le Cantique des Cantiques*, Paris, Gabalda, 1934.

HAZAN, Albert : *Le Cantique des cantiques enfin expliqué, suivi de La belle et le pâtre, version française pour la scène*, Paris, librairie Lipschutz, 1936.

SUARES, André : *Le Cantique des Cantiques*, traduction d'André Suarès, illustrations de Louis Jou, Paris, Les Médecins bibliophiles, 1938.

BUTTE, A. : *Le Cantique des Cantiques*, Paris, Pierre Seghers éditeur, 1947.

CLAUDEL, Paul : *Paul Claudel interroge le Cantique des cantiques*, Paris, Egloff, 1948.

CLAUDEL, Paul : « Paul Claudel interroge le Cantique des cantiques », dans *Le Poëte et la Bible II 1945-1955*, Paris, NRF Gallimard, 2004.

DHORME, Edouard : *Le Cantique des cantiques*, Introduction et nouvelle traduction du texte hébreu, Paris, Editions du Sceau, 1948.

BUZY, D. : *Le Cantique des Cantiques*, traduit et commenté par D. Buzy, Paris, Editions Letouezy et Ané, 1950.

RECH, Ernest : *Le Cantique des cantiques (Poème)*, Rome, O.G.C., 1950.

ROBERT, A., P.S.S. : *Le Cantique des cantiques*, Paris, Les Editions du Cerf, 1951.

SCHEINERT, David : *Le Cantique des Cantiques*, traduit par David Scheinert, Burins de Abram Krol, Paris, chez Krol, 1952.

CHOURAQUI, André : *Le Cantique des cantiques*, Desclée de Brouwer, Paris, 1953.

ESTIENNE, Charles (trad.) et JANNIN, Dany (photographies) : *Cantique des cantiques*, Bruxelles, éditions du Carré, 1960.

WINANDY, Jacques, Dom : *Le Cantique des Cantiques, Poème d'amour mué en écrit de sagesse*, Paris, Casterman, Editions de Maredsous, 1960.

GREGORY, Claude : *Cantique des cantiques*, avec quinze illustrations de Henri Matisse, Paris, le club français du livre, 1962.

LONGPRE, Anselme : *Le Cantique des cantiques, lecture et prières*, Les éditions de l'Atelier, 1963.

ROBERT, A. et TOURNAY, Raymond : *Le Cantique des Cantiques, traduction et commentaire*, Paris, Gabalda, 1963.

LAS VERGNAS, Georges : *Le Cantique des cantiques et l'Ecclésiaste*, Paris, La ruche ouvrière, 1964

MARDRUS, J.-C. : *Le Cantique des cantiques*, traduction des textes sémitiques par le Dr J.C. Mardrus, illustrations de Mariette Lydis, Paris, Les Peintres du Livre, 1965.

ANONYME : *Le Cantique des cantiques, suivi des Psaumes de David*, Paris, Tchou, éditeur, 1966.

ROBERT, A., TOURNAY, Raymond o.p. (éd.) et NICOLAY, Miriam (éd.) : *Le Cantique des Cantiques : commentaire abrégé,* Paris, Editions du Cerf, 1967.

GENIN, Louis : *Le Cantique des cantiques*, Jette, Librairie J. de Smet-Beyens, 1968.

LYS, Daniel : *Le Plus beau chant de la création. Commentaire du Cantique des cantiques*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1968.

SCHWEITZER, René, S. M. : *Le Cantique des cantiques*, collection « La Bible et la vie », Paris, Ligel, 1968.

MONLEON, Dom J. de : *Le Cantique des cantiques*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1969.

CHOURAQUI, André : *Le Cantique des cantiques suivi des Psaumes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970.

GRAD, A.-D. : *Le Véritable cantique de Salomon,* שיר השירים, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1970.

BLUA, Bernard : *La Santo Biblo. Lou Cantico di cantico*, Toulon, L'Astrado, 1975.

MAGDALITH : *Le Cantique des cantiques,* Paris, 1976.

MARIEL, Pierre : *Le Cantique des cantiques*, illustré de lithographies originales par Chapelain-Midy, Typographie de l'Imprimerie Nationale, 1977.

D'ANDRE, Violette : *Sur les sommets de l'expérience amoureuse avec le Cantique des cantiques*, Houilles, Éditions Roc, 1981.

FOREST, André : *Que Tu es beau, mon Bien-Aimé ! Paraphrase du « Cantique des Cantiques » et du « Cantique spirituel » de S. Jean de la Croix*, LacEditions Anne Sigier, 1982

TOURNAY, Raymond o.p. : *Quand Dieu parle aux hommes le langage de l'amour. Etudes sur le Cantique des cantiques*. Avec une traduction nouvelle. Paris, J. Gabalda, 1982.

ARMINJON, Blaise : *La Cantate de l'Amour. Lecture suivie du Cantique des Cantiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1983.

BARSOTTI, Divo : *Le Cantique des Cantiques*, traduit de l'italien par E. de Solms, o.s.b., Paris, Téqui, 1983.

ANDRE, Philippe : *Le Cantique des Cantiques. Brûlant d'amour et fidèle jusqu'au bout*, Sion, Lillebonne, Editions Foi et Victoire, 1986.

LELOUP, Jean-Yves : *Le Cantique des Cantiques*, Marseille, les éditions de l'OUVERT, 1987.

BENN : *Cantique des Cantiques*. Écritures et peintures par le peintre Benn, Paris, Editions Médialogues, 1989.

CERONETTI, Guido : *Le Cantique des cantiques*, Milan, 1975. Traduit de l'italien par Anna Devoto et Danielle Van de Velde, Paris, Samuel Tastet Editeur, 1989 pour la traduction française.

CHERPILLOD, André : *Le Chant des Chants (cantique des cantiques)*, Paris, édition de l'auteur, 1989.

STAVRAKAS, Panayotis E. : *Le Cantique des cantiques. Versets choisis et adaptés en haïs-kaïs*. Traduit et adapté du grec par Gaston-Henry Aufrère, Athènes, imprimerie A. Mavridis, 1989.

ZLOTOWOTZ, Meir ; SCHERMAN, Nosson ; GIFTER, Mordekhaï : *שִׁיר הַשִּׁירִים ; Chir Hachirim ; Le Cantique des cantiques*, traduction et commentaires fondées sur les sources talmudiques, midrachiques et rabbiniques ; édition en langue française et traduction par Alexis Nouss, Paris, les éditions Colbo, 1989.

ALLAN, Robert : *Tentative de restitution en vers libres français du Cantique des cantiques de Salomon Roi d'Israël (-970/-931)*, d'après la traduction littérale du texte hébreu de Madame A. Butte, chez l'auteur, Vedène, 1990.

KEUSTERMANS, Lode : *Le Cantique des cantiques*, texte français de Lode Keustermans, texte néerlandais de Antoon von Wilderode, texte allemand de Carmen et Bernhard Rami, texte allemand de Susan Gabus, La Hulpe, La Transparence, 1991.

LE PICHON, Yann : *Le Cantique des cantiques, Dit du Roi Salomon*, traduction-adaptation et méditation, avec une préface de Jean Guitton, Paris, Droguet et Ardant/ Mercure de France, 1993.

PRINGLE, Peter et MUZY, Laurence : *Le Cantique des Cantiques, une interprétation selon la Qabalah*, Montréal, Louise Courteau Editrice, 1993

BOT, Jean-Marc : *Le Plus beau poème d'amour. Une lecture spirituelle du Cantique des Cantiques,* Paris, éditions de l'Emmanuel, 1994.

LELOUP, Jean-Yves : *Le Cantique des Cantiques de Salomon*, Thionville, Le Fennec éditeur, 1994.

WYLER, Manuela : *Le Cantique des cantiques de Salomon*, gravures originales de Maryse Grousson, mise en texte de la version française et commentaire de Manuela Wyler, Paris, Jacques André Editeur, 1994.

FAESSLER, Marc (trad.) et CARILLO, Francine : *L'Alliance du désir. Le Cantique des cantiques revisité*, Genève, Labor et fides, 1995.

SIX, Jean-François : *Le Chant de l'amour. Eros dans la Bible,* Préface de Françoise Verny, Paris, Desclée de Brouwer/ Flammarion, 1995.

SPEYR, Adrienne von : *Le Cantique des cantiques*, traduit par Isabelle de Laforcade, Bruxelles, Editions Culture et Vérité, 1995.

SUARES, Carlo : *Le Cantique des cantiques selon la cabale*, Editions de Mortagne, Boucherville (Québec), 1995.

MARGRETH, Jean-Marie : *Le Cantique des Cantiques, série d'études*, Revin, MDG Editions, 1996.

CHAUVIN, Jacques : *Un Amour émerveillé : le Cantique des cantiques n'a pas fini de nous émerveiller*. Aubonne, Les éditions du moulin, 1995.

PIERRE, Jacques : *Le Cantique des Cantiques*, peintures de Caillaud d'Angers, textes adaptés par Jacques Pierre, Angers, la Taverne aux poètes, 1996.

LEVY, André : *Le Cantique des Cantiques, chant du roi Salomon*, éditions Thalie, Colleville, 1997.

SIX, Jean-François : *Le Cantique des Cantiques ou Le chant de l'amour*, traduction suivie d'une actualisation du texte, Paris, Desclée de Brouwer, 1997.

BONCOMPAIN, Pierre : *Le Cantique des cantiques du roi Salomon*, peintures de Boncompain et traductions anonymes en français, anglais et espagnol, Paris, 1999. [texte en français, anglais, espagnol]

LALOU, Franck et CALAME, Patrick (dir.) : *Le Grand livre du Cantique des cantiques* : le texte hébreu, les traductions historiques et les commentaires selon les traditions juive et chrétienne, Paris, Albin Michel, 1999.

RENOUX, Henri : *Variation sur le chant des chants*, Paris, Editions Alternatives, 2000.

BLANCHARD, Robert : *Le Cantique des cantiques ou l'Aventure amoureuse type*, sur la traduction de Guido Ceronetti, Toulon, Presses du Midi, 2000.

CALAME, Patrick : *Le Cantique des cantiques,* calligraphies de Franck Lalou, avec une traduction de Patrick Calame, Paris, Albin Michel, 2000.

ANONYME : *Le Cantique des Cantiques*, avec une introduction de Stan Rougier, Paris, Médiapaul, 2000.

SPICK, Louis-Marie : *Le Cantique des Cantiques*, en vers blanc, éclairé par la tradition patristique et monastique, avec une préface du Père Paul-Laurent Carle, Saint Benoît du Sault, Editions Bénédictines, 2000.

CADIOT, Olivier, et BERDER, Michel : *Le Poème, traduction du Cantique des cantiques*, Paris, Bayard ; Médiaspaul, Montréal, 2002.

CHOLODENKO, Marc, et BERDER, Michel : *Le Chant, traduction du Cantique des cantiques*, Paris, Bayard, 2003.

MICHAUX, José-Willibald : *Résonances du Cantique des cantiques*, Amay, L'arbre à paroles, 2004.

PATIER, Claire : *Le Cantique des cantiques, La voix de l'amour*, Nouan-le-Fuzelier, Editions des Béatitudes, 2004.

SIMOENS, Yves : *Le Cantique des Cantiques, Livre de la plénitude*, Paris, Bruxelles, Lumen vitae, 2004.

VENET, Pierre-Claude : *Le Poème des Poèmes*, Saint-Julien, J.-P. Huguet, 2004.

BACHS, Patrick : *Cantique des Cantiques*, citations du Cantique des Cantiques d'après une traduction d'Ernest Renan, Lyon, Galerie Bachs-Scherrer, 2005.

DEHEM, Paul : *Le Cantique des cantiques : J'ai descendu dans mon jardin*, présenté dans son texte hébreu par Paul Dehem avec le concours de Malka Kenigsberg, Paris, L'Harmattan, 2004.

GAUVIN, Axel, et GAUVIN, Robert : *Le Gran Kantik*, édition bilingue, texte français extrait de la Bible de Jérusalem. Traduction en créole réunionnais par Axel Gauvin et Robert Gauvin, Editions Udir, 2005.

TRIGANO, Pierre et VINCENT, Agnès : *Le Cantique des Cantiques ou la psychologie mystique des amants (toute la sagesse de l'amour dans la lettre hébraïque du cantique)*, Lyon, Réel Editions, 2007.

MARIE-ANCILLA, Sœur, o.p. : *Le Royaume de Dieu est en vous ! Une lecture symbolique du Cantique des Cantiques*, éditions Parole et Silence, 2008.

BOT, Jean-Marc : *Le Cantique des cantiques, traduction-adaptation, méditation*, Paris, Salvator, 2008.

CAZEAUX, Jacques : *Le Cantique des cantiques. Des pourpres de Salomon à l'anémone des champs*, Paris, les éditions du Cerf, 2008.

MALBIM, Meïr Leibusch : *Cantiques de l'âme. Chirei ha-néfech*, double commentaire sur le Cantique des cantiques, traduit de l'hébreu, annoté et présenté par Julien Darmon, Lagrasse, Verdier, 2009.

Traduction non datées :

SALIGNAC FENELON, François, Vicomte de : *Les Chœurs du Cantique des cantiques*, Toulouse, Imprimerie A. Loubens & A. Trinchant.

PAILLOT, Fortuné : *Dans les jardins du roi*, éditions des tablettes, Saint Raphaël.

BENEZRA, Nissim M. : *Les Amours de la Sulamith, ou Cantique des cantiques. Pastorale biblique en V actes et X tableaux*, 75143 Rishon-Le-Sion.

2- Traductions allemandes

STARKE, Johann Georg : *Hausbibel mit kurzgefassten Erklärungen und Anwendungen. Das ist: Die ganze Heilge Schrift Altes und Neues Testaments, in welcher die zwischen den Biblischen Textworten Gesetzte Erklärung oder Paraphrasis, Nebst den Randglossen Lutheri und dem Inhalt eines jeden Capitels, Das Wort Gottes recht verstehen zu lernen; Wie auch Die Kurzanwendung zur Lehre, Vermahnung, Warnung, Wiederlegung und Trost, Nebst einem Schlussgebet am Ende eines jeden Capitels, Alles zu seiner Erbauung wohl anzuwenden, anzutreffen ist. Vierter Theil, welcher enhält Die Psalmen Davids und die drey*

Bücher Salomonis, die Sprüche, den Prediger und das Hohelied, Leipzig, bei Bernhard Christoph Breitkopf, 1750.

JACOBI, Johann Friedrich : *Das durch eine leichte und ungekünstelte Erklärung von seinem Vorwürfen gerettete Hohe Lied*, Celle, 1771.

HEZEL, Wilhelm Friedrich : *Wilhelm Friedrich Hezels neue Uebersetzung und Erklärung des Hohen Liedes Salomons. Nebst zween Briefen an einen Staatsmann an einem herzogli. Sächsis. Hofe, über einige interessante Gegenstände der Bibel*, Leipzig und Breslau, 1777.

DÖDERLEIN, Johann Christoph : *Salomons Prediger und Hohel Lied Neu übersetzt mit kurzen erläuternden Anmerkungen von D. Johann Christoph Döderlein*, Iena, verlegens Christ. Heinr. Cuno's Erben, 1784.

VELTHUSEN, Johann Caspar : *Das Hohelied begleitet mit einem vollständigen Commentar und historisch kritischen Untersuchungen*, Braunschweig, im Verlag der Fürsterlichen Waisenhausbuchhandlung, 1786.

MICHAELIS, Johann David : *Einleitung in die göttlichen Schriften des Alten Bundes*, Hamburg, Bohn, 1787.

ROSENMÜLLER, Ernst Friedrich Karl : *Handbuch für die Literatur des biblischen Kritik und Exegese*, Göttingen, Van den Hoek und Ruprecht, 1797-1800.

EICHHORN, Johann Gottfried : *Einleitung in das Alte Testament*, dritte Ausgabe, Leipzig, Weidmann, 1803.

UMBREIT, Friedrich Wilhelm Carl : *Lied der Liebe, das älteste und schönste aus dem Morgenlande. Neu übersezt und ästhetisch erklärt*, Göttingen, bei Bandenhöck und Ruprecht, 1820.

HAHN, Johann Michael : *Betrachtungen auf alle Tage des Jahres über einzelne biblische Texte aus dem alten und neuen Testament und über das Hohelied Salomos*, Herausgegeben von einer Gesellschaft Wahrheitsliebender Freunde, Tübingen, Ludwig Friedrich Fues, 1825.

EWALD, Georg Heinrich August : *Das Hohelied Salomo's übersetzt, mit Einleitung, Anmerkungen und einem Anhang über den Prediger*, Göttingen, P. Deuerlich, 1826.

DE WETTE, Wilhelm Martin Leberecht : *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel Alten und Neuen Testamentes*, Berlin, G. Reimer, 1833-1834.

MÜHLMANN, Richard : *Das Hohelied. In Liedern von Gustav Jahn. Zweite Gesammtausgabe*, Halle, Verlag von Richard Mühlmann, 1848.

HENGSTENBERG, E.W. : *Das Hohelied Salomonis*, Berlin, Verlag von Ludwig Dehmiske, 1853.

VAIHINGER, J. G. : *Der Prediger und das Hohelied, der Urschrift gemäss, rhythmisch übersetzt und erklärt*, Stuttgart, Druck und Verlag der Chr. Belser'schen Buchhandlung, 1858.

MANDELSTAMM, L. F. : *Die Bibel Neu übersetzt und erklärt*, Berlin, Druck von U. Paul & Co., 5624/1864.

DIEDRICH, D. : *Die Salomonischen Schriften (Sprüche, Prediger und Hohelied) kurz ausgelegt für heilsbegierige aufmerksame Bibelleser*, Neu-Nuppin, Verlag von Alfred Dehmigke, 1865.

ZÖCKLER, Otto : *Theologisch-homiletisches Biblewerk. Die heilige Schrift Alten und Neuen Testaments mit Rücksicht auf das theologisch-homiletische Bedürfnis des pastoralen Amtes in Verbindung mit namhaften evangelischen Theologen. Dreizehnter Theil: Das Hohelied und der Prediger, Theologisch-homiletisch bearbeitet*, Bielefeld und Leipzig, Verlag von Belhagen und Klasing, 1868.

ROLLE, Friedrich : *Das Hohelied der hebräischen Königszeit in Weisen der deutschen Volkslyrik, übertragen und mit einem erläuternden Anhang begleitet*, Homburg vor der Höhe, in Commission bei Friedr. Fraunholz, 1869.

STADELMANN, Heinrich : *Das Hohelied, ein dramatisches Gedicht,* Neulich bearbeitet, Eichstätt & Stuttgart, Verlag der Krüll'schen Buchhandlung, 1870.

VEITH, Johann Emmanuel : *Koheleth und Hoheslied*, übersetzt und erklärt von Johann Emanuel Veith, aus dessen hinterlassenen Handschriften herausgegeben, Wien, Wilhelm Braumüller, 1878.

3- Traductions anglaises

BLOCH, Ariel et BLOCH, Chana: *The Song of Songs, A new translation with an Introduction and Commentary; Afterword by Robert Alter*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1992.

GORDIS, Robert: *The Song of Songs and Lamentations. A Study, Modern translation and Commentary*, New-York, Ktav Publishing House, 1954.

4- Traductions italiennes

BARSOTTI, Divo : *Meditazione sul Cantico dei Cantici*, Brescia, Queriniana, 1980.

CERONETTI, Guido : *Il Cantico dei cantici,* Milan, Adelphi Edizioni, 2009.

GARBINI, Giovanni : *Cantico dei Cantici*, Brescia, Paideia Editrice, 1992.

V- Traductions du Cantique des cantiques publiées dans des périodiques

HALEVY, J. : « Recherches bibliques. Les chants nuptiaux des Cantiques », dans *Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne*, Paris, 1901.

SOUBIGOU, Louis : *Le Chant de Marie et le chant de l'église (en marge du Cantique des Cantiques)*, Angers, Rayons, publication trimestrielle, éditions de « la Madone », 1951.

ANONYME : *En ce temps-là la Bible,* Publication hebdomadaire éditée par S.A. Femmes d'Aujourd'hui, Bruxelles, n° 51, octobre 1970.

VI- Adaptations, mises en musique et réécritures du Cantique des cantiques ; et autres ouvrages intitulés *Cantique des cantiques*, n'en contenant pas de traduction.

AVELINE, Guy d': *Le Cantique des cantiques, poésies 1898-1908*. Paris, éditeurs Vic et Massat.

BACRI, Roland : *J'ai descendu dans mon Jourdain… La Bible rechantée par le petit poète*, Paris, Editions la Découverte, 1999.

CANAL, Marguerite : *Trois chants extraits du Cantique des cantiques*. Musique de Marguerite Canal sur une traduction de J. C. Mardrus. Paris, Enoch et Cie, 1928.

DEBON, Eugène : *La Fleur du champ. Tome 1 des modulations chantées sur le Cantique des cantiques*, au dépens de l'auteur, 1959.

HAMP, Pierre : *La Peine des hommes. Le Cantique des cantiques*. Paris, librairie Gallimard, 1922.

HOUSSAYE, Arsène : *Poésies complètes d'Arsène Houssaye. Le Cantique des cantiques, les sentiers perdus, la poésie dans les bois, poèmes antiques*, Paris, Victor Lecou éditeur, 1852.

KOLTES, Bernard-Marie : *La Marche*, Paris, les éditions de Minuit, 2003, première édition 1970.

KRUMMACHER, Fréd.-Wilh. : *Salomon et la Sulamithe. Sermon sur quelques textes du Cantique des cantiques*. Traduit de l'allemand sur la troisième édition. Neuchâtel, chez J.-P. Michaud, Libraire, 1838.

LANGEAC, Robert de : *Virgo fidelis. Le Prix de la Vie cachée. Commentaire spirituel du Cantique des cantiques*, Paris, P. Lethielleux, Libraire-Editeur, 1929.

LARRIBEAU, Joseph : *Les Noces sacrées, d'après le Cantique des cantiques*.

LOQUIN, Anatole : *La Sulamite, ballet en un acte (tiré du Cantique des Cantiques)*, Bordeaux, Feret et fils, libraires-éditeurs, 1879.

MORENCY DUTIL, Daniel : *Le Cantique des cantiques*, Société des écrivains canadiens, Québec, 1989.

NERVAT, Jacques, et CAUSSE, Marie : *Cantiques du cantique*, Bibliothèque de « l'Effort », 1897.

ROSE, Alfred : *Le Cantique des cantiques*, Paris, éditions du magasin musical Pierre Schneider, 1928.

SIMMONS, Brian : *Le « Cantique des cantiques » de Salomon : le voyage de l'épouse*. Traduction de l'anglais par Hélène Epifanic de *Song of songs : the journey of the bride* (2002), Neauphle-le-Château, editions de la Source, 2006.

SMITH, Hamilton : *Un Parfum répandu : méditation sur le Cantique des cantiques*, adaptation de l'anglais, Valence, Bibles et publications chrétiennes, 1988.

SORMIOU, Marie de : *Cantique au* Cantique des cantiques, Éditions du Trident, 1935.

WATSON, Armand : *Du Cantique des cantiques au chemin de la croix*, Paris, Grasset, 1934.

ANONYME : *Le Cantique des Cantiques, Un chant d'amour*, Chalet/EBV, Editions Brunnen Verlag, Bâle, 1989.

VII- Publications rééditant une traduction antérieure du Cantique des cantiques

BIBLE DE JERUSALEM (trad.) : *Le Cantique des cantiques ; Das Hohe Lied Salomos, The Song of Song which is Solomon's,* illustration d'Adrian Frutiger, Druckerei Winterthur, 1966.

BIBLE DE JERUSALEM (trad.) : *« Le Cantique des cantiques » ou la croix glorieuse (texte de la Bible de Jérusalem)*, Illustrations par Raymond de Longueuil, Bayonne, André Cadier, 1983.

BIBLE DE JERUSALEM (trad.) : *Le Cantique des Cantiques et son interprétation*, lithographies d'Albert Carpentier, o. p. et texte de Benoît Lacroix ; Saint-Hippolyte, les éditions du Noroît, 1994.

FILONI, Charles : *Le Cantique des Cantiques, « comme la rose parmi les épines »*, avec la traduction du rabbinat, Paris, Biblieurope, 1998.

FOSSE, Pierre Thomas du (trad.) : *Le Cantique des Cantiques*, avec une traduction de Pierre Thomas du Fossé et une postface de Jacques Hassoun, Paris, éditions Mille et une nuits, 1994.

PREYZNER, Agata : *Illustrations profanes pour le Cantique des cantiques*, avec une traduction de Zaduc Kahn, Paris, Michel de l'Ormeraie, 1977.

RENAN, Ernest (trad.) : *Le Cantique des cantiques*, traduction d'Ernest Renan. Introduction par Jérôme et Jean Tharaud, gouaches et ornements de G.-L. Jaulmes, Paris, Les éditions universelles, 1945.

RENAN, Ernest (trad.) : *Le Cantique des Cantiques,* illustré par Barbe, préface de Jean-Jacques Pauvert, avec une traduction d'Ernest Renan, Paris, La Musardine, 2000.

SEGOND, Louis (trad.) : *Le Cantique des cantiques du roi Salomon*, frontispice de Jacques Boullaire, traduction de Louis Segond, Paris, La bonne compagnie, 1944.

SEGOND, Louis (trad.) : *Cantique des cantiques*, établi sur la version de Louis Segond, Paris, Guy Lévis Marano, 1946.

SEGOND, Louis (trad.) ; CHOCRON, Elie : *מגילת שיר השירים Meguilat Chir Hachirim, Le Livre Cantique des cantiques, en phonétique hébreu et traduit en français*, édité par l'auteur, 1999.

SEGOND, Louis (trad.) : *Le Cantique des Cantique,* traduction de Louis Segond, avec une introduction d'Odon Vallet, Paris, Le Mercure de France, 2000.

TOUSSAINT, Franz (trad.) : *Le Cantique des cantiques*, illustrations de Gabriel Lefebvre, traduction de Franz Toussaint, avec une préface d'Amin Maalouf, Bruxelles, Editions Complexe, 2006.

Bibliographie Secondaire

I- Sur le Cantique des cantiques

Le Cantique des cantiques par Kupka, catalogue de l'exposition « Kupka, le Cantique des cantiques » présentée au Musée d'Art et d'Histoire du Judaïsme du 28 septembre 2005 au 8 janvier 2006, Paris, Musée d'Art et d'Histoire du Judaïsme/ Editions Cercle d'Art, 2005.

ANONYME : *Sulammitidis Deliciæ Rurales, quas Cantici cap. VII comm. v. 11, 12, 13, & 14. Descriptas, et juxta proprium allegoricumque sensum explicatas*. Matthæo Hillero, SS. Theol. Græcæque & Oriental. Lingg. Professore Publ. Pro laurea secunda rite obtinenda horis locisque solitis publice disputantium examini submittet serenissimi Wirtembergiæ ducis stipendiarius, Geaorg-Friedericus Laitenberger, Kircho-Tecc. Tubigæ, Typis Joh. Conradi Reisl, 1713.

ANGENIEUX, J., S. J. : « Structure du Cantique des cantiques en chants encadrés par des refrains alternant », *Ephemerides Theologicae Lovanienses* XLI, Louvain, bibliothèque de l'université, 1965.

ASSIS, Elie : *Flashes of Fire. A Literary Analysis of the Song of Songs*, New-York – London, T&T Clark, 2009.

AUWERS, Jean-Marie : « Les Septante, lecteurs du *Cantique des cantiques* », dans *Graphè n°8 – Le Cantique des cantiques*, Lille, 1999.

BAILDAM, John D : *Paradisal Love : Johann Gottfried Herder and the Song of Songs, Journal for the study of the Old Testament, supplement series, 298*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999.

BRUSTON, Charles : « De la moralité du Cantique des cantiques », dans *Revue Chrétienne*, année 27, Paris, 1880.

CASALIS, Georges, GOLLWITZER, Helmut et PURY, de, Roland : *Un Chant d'amour insolite : le Cantique des cantiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1984.

CASTAING, Alphonse : *Le Cantique des cantiques ou l'amour dans l'antiquité sacrée*, Paris, Challamel Ainé, éditeur, 1860.

CHERCHEVSKY, Jacques : *Le Livre de Job. Chir Hachirim. Sur la traduction de l'œuvre de Rachi. Trois études de Jaacov Sioni*, Paris, édité à compte d'auteur, non daté.

CHOURAQUI, André : *Le Cantique des cantiques*, Conférences des « lundis de l'institut d'Herméneutique », 1973.

COATES, C. A. : *Une Esquisse du Cantique des Cantiques*, traduit de l'anglais, Valence, P. Cheyssière, 1984.

COHEN, Matty : « Métaphores et autres figures littéraires dans le *Cantique des Cantiques* », dans *Graphè n°8 – Le Cantique des cantiques*, Lille, 1999.

DELITZSCH, Franz (éd.) et KEIL, Karl Friedrich (éd.) : *Biblischer Commentar über das Alte Testament, herausgegeben. Vierter Theil : Poetische Bücher. Vierter Band : Hoheslied und Koheleth*, Leipzig, Dörffling und Franke, 1875.

ENA, de, Jean-Emmanuel : *Sens et interprétation du Cantique des cantiques*, Paris, les Éditions du Cerf, 2004.

ENA, de, Jean-Emmanuel : « Le Cantique des Cantiques au risque du sens littéral (ou textuel) », dans *Le Sens littéral des Écritures*, édité sous la direction de Olivier-Thomas Venard, Paris, les Éditions du Cerf, 2009, p.123-151.

ENGAMMARE, Max : *Qu'il me baise des baisiers de sa bouche. Le Cantique des cantiques à la Renaissance, étude et bibliographie*. Genève, Droz, 1993.

ENGAMMARE, Max : *Lire le Cantique des cantiques à la Renaissance*, suivi de « La violette et le rossignol » et de « Les colombes de tes yeux », Rumeur des âges, la Rochelle, 1994.

ENGAMMARE, Max : « Chantez en plaisans sons ce Cantique des cantiques » Cantiques réformés de Pierre de Courcelles (1564) dans *Psaume* 10-11. Bulletin de la recherche sur le psautier huguenot, Mars 1995.

ENGAMMARE, Max : « Dans le jardin du bien-aimé. Illustration et exégèse du Cantique des cantiques au XVIIe siècle », dans *Graphè* 8, 1999, p. 123-162.

ENGAMMARE, Max : « Licence poétique *versus* métrique sacrée. La polémique entre Bèze et Génébrard au sujet des Psaumes et du Cantique des cantiques (1579-1586) », dans *Théodore de Bèze (1519-1605)*. Actes du Colloque de Genève (septembre 2005) publiés par l'Institut d'Histoire de la Réformation sous la direction d'Irena Backus, Genève, Droz, 2007, p. 479-499.

ENGAMMARE, Max : « Cinquante ans de révision de la traduction biblique d'Olivétan : les Bibles réformées genevoises en français au XVI^e^ siècle », dans *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, tome 53, 1991.

FEUILLET, André : *Comment lire le Cantique des cantiques. Etude de théologie biblique et réflexion sur une méthode d'exégèse*, Paris, les Editions du Cerf, 1953.

FEUILLET, André : « Le Cantique des cantiques et la tradition biblique », Tournai, *Nouvelle Revue Théologique*, Numéro 7, tome 74, Juil.-août 1952.

FRANCK, Adolphe : « Le Cantique des cantiques », dans *Etudes orientales*, Paris, Michel Lévy frères, libraires-imprimeurs, 1861.

GARBINI, Giovanni : *Cantico dei Cantici*, Brescia, Paideia Editrice, 1992.

GERLEMAN, Gillis : *Ruth – Das Hohelied*, Biblischer Kommentar Altes Testament, Band XVIII, Neukirchen – Vluyn, Neukirchner Verlag der Erziehungsvereins, 1965

GODET, Frédéric : « Étude sur le Cantique des cantiques », dans *Études bibliques*, Paris, Sandoz et Fischbacher éditeurs, 1873.

HITZIG, Ferdinand et THENIUS, Otto : *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament. Sechzehnte Lieferung. Das Hohe Lied erklärt von D. Ferdinand Hitzig, Professor der Theologie in Zürich. Die Klagelieder erklärt von D. Otto Thenius, K. S. Consistorialrath und Pfarrer zu Neustadt-Dresden*, Leiptig, Verlag von S. Hirzel, 1855.

HUNT, Patrick : *Poetry in the Song of songs. A Literary Analysis*, New York, Peter Lang, 2008.

KEEL, Othmar : *Le Cantique des cantiques, introduction et commentaire*, traduction de Susanne Müller-Trufaut, Paris, Editions du Cerf, 1997.

KRISTEVA, Julia : « Le Cantique des cantiques », p. 65-78, in *La Bible et l'autre*, sous la direction de Shmuel Trigano, Paris, In Press éditions, 2002.

LANGEAC, de, Robert : *L'Amour est fort comme la mort. Un commentaire spirituel du* Cantique des cantiques. Toulouse, éditions du Carmel, 2002.

MERGUI, Maurice : *Le Midrash Rabba sur le Cantique des cantiques*, traduit et présenté par Maurice Mergui, Paris, OT, 2005.

MILLET-GERARD, Dominique : *Le Signe et le sceau. Variations littéraires sur le Cantique des cantiques*, Genève, Droz, 2010.

MÜLLER, Hans-Peter, KAISER, Otto et LOADER, Alfred : *Das Alte Testament Deutsch. Teilband 16/2 : Das Hohelied, Klagelieder, Das Buch Esther*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

MUNRO, Jill M. : *Spikenard and Saffron. The Imagery of the Song of Songs*, Sheffield, Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 203, Sheffield Academic Press, 1995.

NEUSCHOTZ DE JASSY, Oswald : *Le Cantique des cantiques et le Mythe d'Osiris-Hetep*, Paris, librairie C. Reinwald-Schleicher, 1914.

OHLY, Friedrich : *Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GHBH, 1958.

ORIGENE, *Homélies sur le Cantique des cantiques*, Sources Chrétiennes n°37, texte et traduction Dom Rousseau, 1954.

PELLETIER, Anne-Marie : *Lectures du Cantique des cantiques, de l'énigme du sens aux figures du lecteur*, Rome, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1989.

PLACIAL, Claire : « La question du genre littéraire du Cantique des cantiques. Approches comparatistes chez les philologues allemands et les orientalisants français (Réville, Renan, Reuss) », à paraître dans les actes du Congrès de la S.F.L.G.C. : « Littérature comparée et Esthétique(s) », Aix-en-Provence, 29, 30 et 31 octobre 2009.

PLACIAL, Claire : « Noms propres, végétation, bestiaire : les traducteurs du *Cantique des cantiques* à l'épreuve de l'altérité », dans *Traduire le même, l'autre ou le soi*, actes du colloque d'Aix-en-Provence, les 3, 4 et 5 décembre 2008, à paraître aux Publications de l'Université de Provence.

PLACIAL, Claire : « Qu'est-ce qu'une traduction confessionnelle ? Réflexions en marge d'une histoire des traductions du Cantique des cantiques. », dans *La traduction : philosophie et tradition*, Ch. Berner & T.Milliaressi éd., à paraître en septembre 2011 aux Presses Universitaires du Septentrion, Lille.

POPE, Marvin H. : *Song of songs. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, Doubleday & Company, Garden City, New York, 1977.

RUDOLPH, Wilhelm : *Kommentar zum Alten Testament, Band XVII 1-3. Das Buch Ruth. Das Hohe Lied. Die Klagelieder*, Güersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1962.

SIMON, Maurice : *Midrash Rabbah Song of songs*, translated by Maurice Simon, M.A., London, New-York, The Soncino Press, 1983.

SONNET, J.-P. : « Le Cantique, entre érotique et mystique : sanctuaire de la parole échangée », *Nouvelle Revue Théologique*, tome 119, n°4, 1997.

STADELMANN, Luis : *Love and politics. A New Commentary on the Song of Songs*, New York and Mahwah, Paulist Press, 1992.

THOMA, Rita : *Das Canticum canticorum als Drama. Studien zur Dramatisierung des Hoheliestoffes in Frankreich des 19. Jahrhunderts,* Bonn, Diss, 1981.

TRILLON DE LA BIGOTTIERE, Charles, Abbé : *L'Héroïne du Cantique des cantiques*. Extrait de la *Revue du Monde Catholique*, Paris, Victor Palmé, Libraire-éditeur, 1890.

VOLTAIRE, article "Salomon", dictionnaire philosophique, *The Complete Works of Voltaire*, tome 36, Oxford, Voltaire Foundation, 1994.

Les nouvelles voies de l'exégèse. En lisant le Cantique des cantiques. XIXe congrès de l'Association catholique pour l'étude de la Bible (Toulouse, septembre 2001), études réunies sous la direction de Jacques Nieuviarts et Pierre Debergé, Paris, les Editions du Cerf, 2002.

II- Auteurs étudiés[2075]

Castellion

Œuvres de Castellion

CASTELLION, Sébastien : *La Genèse,* éditée, introduite et annotée par Jacques Chaurand, Nicole Gueunier, Carine Skupien Dekens, avec la collaboration de Max Engammare, Genève, Droz, 2003.

CASTELLION, Sébastien : *Contre le libelle de Calvin après la port de Michel Servet*, traduit du latin, présenté et annoté par Etienne Barilier, Genève, Éditions Zoé, 1998.

Études

BADDELEY, Susan : « La Graphie de Castellion dans sa Bible française », *Journal de la Renaissance*, vol. III, 2005, pp. 51-58.

GUGGISBERG, Hans R. : *Sebastian Castellion 1515-1563 Humanist une Verteidiger der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.

SKUPIEN DEKENS, Carine : *Traduire pour le peuple de Dieu : la syntaxe française dans la traduction de la Bible par Sébastien Castellion, Bâle, 1555*, Genève, Droz, 2009.

ZWEIG, Stefan : *Castellio gegen Calvin oder ein Gewissen gegen die Gewalt*, Frankfurt, S. Fischer Verlag, 1987, traduit en français par Alzir Hella : *Conscience contre violence ou Castellion contre Calvin*, Le Castor Astral, 2004.

Voltaire

Œuvres de Voltaire

VOLTAIRE : « De la littérature des Hébreux », in *Gazette littéraire de l'Europe »*, 1764.

VOLTAIRE : *Dieu et les hommes*, 1769, *in Œuvres complètes de Voltaire,* Oxford, 1994, tome 69.

Études

[2075] Présentés dans l'ordre chronologique.

PLACIAL, Claire : « Voltaire lecteur du Cantique des cantiques : de la parodie à l'émergence de la critique biblique », dans *Traduire, trahir, travestir*, Arras, 26, 27 et 28 mars 2008, à paraître aux éditions Artois Presses Université, Arras.

POMEAU, René : *La religion de Voltaire*, Paris, Librairie A.-G. Nizet, 1994.

POMEAU, René : *Voltaire*, Paris, Seuil, 1955.

SCHWARZBACH, Bertram Eugene : *Voltaire's Old Testament Criticism*, Genève, librairie Droz, 1971

VERSAILLE, André : *Dictionnaire de la pensée de Voltaire par lui-même*, Éditions Complexe, 1994.

Renan

Œuvres de Renan

RENAN, Ernest : *De l'Origine du langage*, Paris, Joubert, 1848.

RENAN, Ernest : *Des Religions de l'antiquité et de leurs derniers historiens*, Paris, impr. de J. Claye, 1853.

RENAN, Ernest : *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*. Première partie, Histoire générale des langues sémitiques, Paris, Impr. impériale, 1858.

RENAN, Ernest : *Le Livre de Job : étude sur l'âge et le caractère du poème*, traduit de l'hébreu par Ernest Renan, Paris, Michel-Lévy frères, 1859.

RENAN, Ernest : *L'Ecclésiaste*, traduit de l'hébreu, avec une étude sur l'âge et le caractère du livre, Paris, Calmann Lévy, 1882

RENAN, Ernest : *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, Paris, Calmann Lévy, 1883.

Études

Catalogue de la bibliothèque de M. Ernest Renan, Paris, Calmann Lévy, éditeur, 1893.

CRELIER, Henry-Joseph : *Le Cantique des Cantiques vengé des interprétations fausses et impies de M. Ernest Renan*, Paris, Ch. Douniol, 1860

HAYOUN, Maurice-Ruben : *Renan, la Bible et les juifs*, Paris, Arléa, 2008.

LEDRAIN, Eugène : « M. Renan, sa vie et son œuvre », dans *L'Artiste*, Paris, novembre 1892.

LEDRAIN, Eugène : « M. Renan et l'Ecclésiaste », dans *La Philosophie positive*, septembre-octobre 1882.

MEIGNAN, Guillaume (Abbé) : *M. Renan et le Cantique des cantiques*, Paris, Charles Douniol, libraire-éditeur, 1860.

MOLLIER, Jean-Yves (éd.) : *Lettres inédites d'Ernest Renan à ses éditeurs Michel & Calmann Lévy*, Paris, Calmann Lévy, 1986.

Ledrain

LEDRAIN, Eugène : *Histoire d'Israël*, Paris, Alphonse Lemerre Editeur, 1879.

LEDRAIN, Eugène : *Dictionnaire des noms propres palmyréniens*, Paris, E. Leroux, 1886 ;

LEDRAIN, Eugène : *Dictionnaire de la langue de l'ancienne Chaldée*, Paris, E. Leroux, 1898.

LEDRAIN, Eugène : *Inscriptions cunéiformes archaïques du musée du Louvre*, Paris 1903.

Claudel

Œuvres de Claudel

CLAUDEL, Paul : *Psaumes*, traductions latines 1918-1953, texte établi et annoté par Renée Nantet et Jacques Petit ; avant-propos de Pierre Claudel ; préface de Guy Goffette, Paris, Gallimard, 2008.

CLAUDEL, Paul : *Paul Claudel répond les Psaumes*, Neuchâtel, Editions Ides et Calendes, 1948.

Études

ALEXANDRE, Pascale : *Traduction et création chez Paul Claudel. L'Orestie*, Paris, Honoré Champion, 1997.

BENOTEAU, Marie-Eve : « Traduire les Psaumes : Claudel et Chouraqui », dans *Bulletin de la Société Paul Claudel*, n°197.

HOURIEZ, Jacques : « La lecture claudélienne du *Cantique des cantiques* », dans *Graphè*, n°8, 1999, p. 163-183.

JULLIEN, Claudia : *Paul Claudel interroge le Cantique des cantiques*, Besançon, Faculté des lettres et sciences humaines, Paris : diff. les Belles lettres, 1994.

MALICET, Michel (éd.) : *Claudel et le Cantique des cantiques*, La Revue des Lettres Modernes, n°15, Paris, Minard, 1989.

Chouraqui

CHOURAQUI, André : *L'Amour fort comme la mort. Une autobiographie*, Paris, France Loisirs, 1990.

CHOURAQUI, André : *L'Introduction aux Devoirs des Cœurs*, traduit de l'arabe par André Chouraqui, Paris, Desclée de Brouwer, 1950.

CHOURAQUI, André : *Les Psaumes*, traduits et présentés par André Chouraqui, Paris, Presses universitaires de France, 1956.

Meschonnic

PLACIAL, Claire : « Henri Meschonnic traducteur du Cantique des cantiques, ou la fondation d'un nouveau discours traductologique », dans *Traduire : le tournant épistémologique*, F. Lautel et A. Lavieri, dir., actes du colloque organisé à l'Université de Paris Ouest-Nanterre-La Défense, à paraître en novembre 2011 dans la collection « Strumenti », aux éditions Mucchi, Modène.

Autres

CASALIS, Georges, et ROUSSEL, Bernard (dir.) : *Olivétan, traducteur de la Bible*, actes du colloque Olivétan, Boyon, 1985, Paris, les éditions du Cerf, 1987.

ENGAMMARE, MAX : « Olivétan et les commentaires rabbiniques. Historiographie et recherche d'une utilisation de la littérature rabbinique par un hébraïsant chrétien du premier tiers du XVIème siècle », dans *L'Hébreu au temps de la Renaissance*, Ilana Zinguer (éd.), Brill's Series in Jewish Studies 4, Leyde, 1992, p. 18-54

ENGAMMARE, MAX : « Les Bibles genevoises en français au XVIème siècle: la destinée de la traduction d'Olivétan », dans *La Bible en Suisse*. Origines et histoire, Urs Joerg et David Marc Hoffmann (éd.), Bâle, Schwabe, 1997, p.177-189.

MELLINGHOFF-BOURGERIE, Viviane : « Le *Cantique des cantiques,* « Poëme Dramatique » ou texte transgénérique ? Remarques sur la *Pastorale Sacrée* (1662) de l'Académicien Charles Cotin », dans *Entgrenzungen. Studien zur Geschichte kultureller Grenzüberschreitungen*, Rudolf Behrens et Udo L. Figge (Hrsg.), Würzburg, Königshausen & Neumann, 1992.

III- Sur la Bible

Bible et informatique : Traduction et transmission. Actes du Cinquième colloque international de l'Association Internationale Bible et Informatique, Paris, Honoré Champion Éditeur, 1998.

Bibles en français, Traduction et traditions. Actes du Colloque des 5-6 décembre 2003. Paris, Editions Parole et Silence, 2004.

La Bible en français courant : chef d'œuvre du diable. Une étude sur une nouvelle édition de la Bible, Perpignan, imprimé par la Mission Baptiste, 1985.

Les Problèmes d'expression dans la traduction biblique. Traduction, interprétation, lectures. Actes du colloque des 7-8 novembre 1986. Cahiers du centre de linguistique religieuse n° 1, Angers, Université catholique de l'Ouest, 1988.

Naissance de la méthode critique. Colloque du centenaire de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem. Paris, les Éditions du Cerf, 1992.

ARMOGATHE, Jean-Robert (dir.) : *Le Grand Siècle et la Bible*, collection Bible de tous les temps, Paris, Editions Beauchesne, 1989.

ALONSO SCHÖKEL, Luis : *A Manual of Hebrew Poetics*, Rome, Editrice Pontificio Instituto Biblico, 1998.

ALTER, Robert : *L'Art de la poésie biblique*, traduit de l'anglais par Christine Leroy et Jean-Pierre Sonnet, Bruxelles, éditions Lessius, 2003.

BARTHELEMY, Dominique : *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, Fribourg, Editions universitaires, 1978.

BERLIN, Adele : *The Dynamics of Biblical Parallelism*, Bloomington, Indiana University Press, 1985.

BABUT, Jean-Marc : *Les Expressions idiomatiques de l'hébreu biblique. Signification et Traduction. Un essai d'analyse componentielle*, Paris, J. Gabalda, 1995.

BABUT, Jean-Marc : *Lire la Bible en traduction*, Paris, Les Editions du Cerf, 1997.

BARNWELL, Katherine : *Manuel de traduction biblique. Cours d'introduction aux principes de la traduction*, adaptation en français de la troisième édition anglaise, Epinay-sur-Seine, Société Internationale de Linguistique, 1990.

BARONI, Victor : *La Contre-Réforme devant la Bible. La question biblique*, Genève, Slatkine Reprints, 1986. Réimpression de l'édition de Lausanne, 1943.

BEDOUELLE, Guy, et ROUSSEL, Bernard : *Le Temps des Réformes et la Bible*, collection Bible de tous les temps, Paris, Editions Beauchesne, 1989.

BELAVAL, Yvon et BOURET, Dominique : *Le Siècle des Lumières et la Bible*, collection Bible de tous les temps, Paris, Editions Beauchesne, 1986.

BLADH, Elisabeth : *La Bible traduite en français contemporain : forme, signification et sens*, thèse de doctorat, Stockholm University, Department of French, Italian and Classical Languages, 2003.

BLUM, Pascale et MANTERO, Anne (éd.) : *Poésie et Bible de la Renaissance à l'âge classique, 1550-1680*. Actes du colloque de Besançon des 25 et 26 mars 1997, Paris, Honoré Champion, 1999.

BOGAERT, Pierre-Maurice (dir.) : *Les Bibles en français : histoire illustrée du Moyen Âge à nos jours*, Turnhout, Brepols, 1991.

BOIS, Henri : *La Poésie gnomique chez les Hébreux et chez les Grecs, Salomon et Théognis,* Toulouse, imprimerie A. Chauvin et fils, 1886.

BOUDET, Emmanuel : « Qu'est-ce qu'une traduction catholique de la Bible ? », p. 139-155 dans *Bibles en français, Traduction et traditions*. Actes du Colloque des 5-6 décembre 2003. Paris, Editions Parole et Silence, 2004.

CADIOT, Émile : *Essai sur les conditions d'une traduction populaire de la Bible en langue française*, Strasbourg, Typographie de G. Silbermann, 1868.

CAPPEL, Louis : *Critica Sacra, sive de variis quae in sacris Veteris Testamenti libris occurrunt lectionibus Libri Sex*, Paris, 1650.

CAPPEL, Louis : *Commentarii et notae criticae in Vetus Testamentum*, Amsterdam, 1689.

CERTEAU, Michel de : « L'idée de traduction de la Bible au XVII^e^ siècle », dans *Recherches de Sciences Religieuses*, n°66, 1978.

CHEDOZEAU, Bernard : *La Bible et la liturgie en français. L'Eglise tridentine et les traductions bibliques et liturgiques*, Paris, Les éditions du Cerf, 1990.

CHEDOZEAU, Bernard : *Port-Royal et la Bible. Un siècle d'or de la Bible en France, 1650-1708*, Paris, Nolin, 2007.

CHRISTENSEN, Duane L. (éd.) : *A Song of Power and the Power of the Song : Essays on the Book od Deuteronomy*, Winona Lake, Einsenbrauns, 1993

CONTANT DE LA MOLETTE, Abbé du : *Traité sur la Poésie et la musique des Hébreux, pour servir d'introduction aux Pseaumes expliqués*, Paris, chez Moutard, 1781.

COURET DE VILLENEUVE : *Les Lyriques sacrés, ou chef-d'œuvres poétiques de ce genre, Précédés d'une dissertation sur la Poésie des Hébreux,* traduit de l'anglois du docteur Blair, Paris, chez Nyon Aîné, et Fils, 1789.

CRESSON, Benjamin : *Responses aux allegations de P. Cotton, Jesuite, où il est monstre que les Censures faites par luy publiquement en ses sermons à Grenoble, sur la Traduction de la Bible imprimée à Geneue, sont nulles*, Geneve, par Estienne Gamonet, 1599.

DAVID, Robert et JINBACHIAN, Manuel (ed.) : *Traduire la Bible hébraïque, de la Septante à la Nouvelle Bible Segond. Translating the Hebrew Bible, from the Septuagint to the Nouvelle Bible Segond*, Montréal, Médiapaul, 2005.

DE HAMEL, Christopher : *La Bible. Histoire du Livre*, traduit de l'anglais par Nordine Haddad, Paris, Phaidon, 2002.

DELFORGE, Frédéric : *La Bible en France et dans la francophonie : Histoire, traduction, diffusion*, s.l., Publisud/ Société Biblique de France, 1991.

DHORME, Edouard : *La Poésie biblique*, Paris, Grasset, 1931.

DOGNIEZ, Cécile et HARL, Marguerite (dir.) : *Le Pentateuque d'Alexandrie*, texte grec et traduction, Paris, les éditions du Cerf, 2001.

DUPUISGRENET DESROUISSILLES, François : *Dieu en son royaume, La Bible dans la France d'autrefois, xiii^e - xviii^e siècles*, Paris Bibliothèque Nationale/Editions du Cerf, 1991.

ENGAMMARE, Max : « Introduire une édition humaniste de la Bible. Les prologues des bibles de Robert Estienne (1528-1560) », dans *Entrer en matière. L'art du prologue*, Bernard Roussel et Jean-Daniel Dubois (dir.), Paris, Le Cerf, 1998, p. 393-425.

ENGAMMARE, Max : « Sante Pagnini, traducteur *ad litteram* et exégète *secundum allegoriam* de l'Ecriture (1520-1536) », dans *Philologie et subjectivité*, Dominique de Courcelles (dir.) Etudes et rencontres 10, Paris, 2002, p. 41-52.

ENGAMMARE, Max : « La paraphrase biblique entre belles fidèles et laides infidèles. Etude exégétique et théologique d'un genre en vogue au XVI^e siècle », Actes du colloque de Bordeaux des 22, 23 et 24 septembre 2004, *Les Paraphrases bibliques aux XVI^e et au XVII^e siècles*, textes réunis par Véronique Ferrer et Anne Mantero, Genève, Droz, 2006, p. 19-36.

EWALD, Georg Heinrich August : *Abhandlungen zur orientalischen und biblischen Literatur*, Göttingen, in der Dieterischen Buchhandlung, 1832.

EWALD, Heinrich : *Die poetischen Bücher des Alten Bundes. Erster Theil : Allgemeines über die hebräische Poesie und über das Psalmenbuch*, Göttingen, bei Vandenhoeck und Ruprecht, 1839.

FEYAERTS, Kurt (éd.) : *The Bible through Metaphor and Translation, a Cognitive Semantic Perspective*, Berne, Peter Lang, 2003.

FISCH, Harold : *Poetry with a Purpose. Biblical Poetics and Interpretation*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1988.

FLEURY, Abbé : « Neuvieme discours : Sur la Poésie des Hébreux », dans *Discours sur l'histoire ecclésiastique*, Nisles, chez Pierre Beaume, 1785.

FOKKELMAN, J.P. : *Reading Biblical Poetry. An Introductory Guide*, Translated by Ineke Smit, Westminster John Knox Press, Louisville, London, 2001.

FOLLIS, Elaine (éd.) : *Directions in Biblical Hebrew Poetry*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 40, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1987.

FREI, Hans A. : *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth ans Nineteenth Century Hermeneutics,* New Haven and London, Yale University Press, 1974.

GABEL, John B., WHEELER, Charles B., YORK, Anthony D. : *The Bible as Literature. An Introduction* ; New York, Oxford, Oxford University Press, 2000.

GOMEZ-GERAUD, Marie-Christine (dir.) : *Biblia. Les Bibles en latin au temps des Réformes*, Paris, PUPS, 2008.

GRANT, Robert M. : *L'Interprétation de la Bible des origines chrétiennes à nos jours*, traduit de l'anglais par Jeanne Henri Marrou, Paris, Editions du Seuil, 1967.

GUNKEL, Hermann : *Zur israelischen Literatur und Literaturgeschichte*, zusammengestellt, eingeleitet und herausgegeben von Rüdiger Liwak, Waltrop, Verlag Hartmut Spenner, 2004.

HENRY, Abbé : *Eloquence et Poésie des Livres Saints*, Paris, chez Jacques Lecoffre, 1849.

HERDER, Johann Gotfried : *Vom Geist der Ebräischen Poesie. Eine Einleitung für die Liebhaber derselben und der ältesten Geschichte des menschlichen Geistes*, Leipzig, bei Joh. Philipp Haugs Wittwe, 1787.

HULST, A. R. : *Old Testament Translation Problems*, Published for the United Bible Society by E. J. Brill, Leiden, 1960.

HUSSER, Cécile et REIBEL, Emmanuel (éd.) : *Figures bibliques, figures mythiques, ambiguïtés et réécritures*, Paris, Éditions rue d'Ulm, 2002.

JOURDAIN, A.M. *Analyse des leçons sur la poésie sacrée des Hébreux du docteur Lowth*, Paris, Imprimerie de J.B. Sajou, rue de la Harpe, 1812.

KNOBLOCH, Frederick W. (éd.) : *Biblical translation in context*, Bethesda, University Press of Maryland, 2002.

KUENEN, A. : *Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des alten Testaments,* Leipzig, Verlag von Otto Schulze, 1887.

LACOQUE, André et RICOEUR, Paul : *Penser la Bible*, texte d'André LaCoque traduit de l'anglais par Aline Patte et revu par l'auteur, Paris, Editions du Seuil, 1998.

LAPLANCHE, François : *La Bible en France entre mythe et critique, xvii^e^ et xviii^e^ siècles*, Paris, Albin Michel, 1994.

LAPLANCHE, François : *L'Écriture, le sacré et l'histoire. Érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVII^e^ siècle*, Amsterdam, Holland University Press, 1986.

LAUGEOIS, M. : *Traduction nouvelle des Pseaumes de David faite sur l'hébreu, Justifiée par des Remarques sur le génie de la Langue*, Paris, chez Le Mercier, Desaint & Saillant, Savoye, 1762.

LE CENE, Charles : *Projet d'une nouvelle Version Françoise de la Bible. Dans lequel on justifie par raisons & autoritez, que les Versions precedentes ne representent pas bien en plusieurs passages le sens de l'Original, & qu'il est fort nécessaire de donner une meilleure Version, comme on se propose de faire*, Rotterdam, chez Pierre van der Slaart, 1696.

LEBLANC, P. : *Les Paraphrases françaises des Psaumes à la fin de la période baroque*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960.

LEONAS, Alexis : *L'Aube des traducteurs. De l'hébreu au grec : traducteurs et lecteurs de la Bible des Septante*, Paris, les Éditions du Cerf, 2007.

LESETRE, Henri, abbé : *Le Livre des Psaumes. Etude sur la poésie hébraïque. Introduction critique. Double traduction française d'après l'hébreu et d'après la Vulgate, et commentaires*, Paris, P. Lethielleux, Libraire-éditeur, 1911.

LIENHARD, Joseph T. : *The Bible, the Church and Authority. The Canon of the Christian Bible in history and Theology*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1995.

LODS, Adolphe : *Histoire de la littérature hébraïque et juive depuis les origines jusqu'à la ruine de l'état juif (135 après J.-C.)*, Paris, Payot, 1950.

LOISY, A. : *Histoire critique du texte et des versions de la Bible*, par A. Loisy, Professeur à l'institut catholique de Paris, Amiens, Imprimerie générale Rousseau-Leroy, 1892.

LONG, Lynne, *Translating the Bible from the 7th to the 17th century*. Aldershot, Ashgate Publishing, 2001.

LORTSCH, Daniel : *Histoire de la Bible en France, suivie de fragments relatifs à l'histoire générale de la Bible et d'un aperçu sur le colportage biblique en France et en Indo-Chine au vingtième siècle*, Paris, Alliance de la société biblique britannique et étrangère, Genève, chez M. Jeheber, 1910.

LOWTH, Robert : *De Sacra poesi Hebraeorum*, Oxford, 1753. *Leçons sur la poésie sacrée des Hébreux*, Traduites pour la première fois du latin en français, Lyon, imprimerie de Ballanche, 1812.

LUBAC, Henri de : *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier, 1959. Réédition Paris, Les Éditions du Cerf, 1993.

LYS, Daniel : *La Bible en otage. Comment sortir des lectures hérétiques*, Poliez-le-Grand (Suisse), Editions du Moulin, 2000.

KUGEL, James L. : *The Idea of Biblical Poetry. Parallelism and its History*, New Haven and London, Yale University Press, 1981.

MARTUS, Steffen et POLASCHEGG, Andrea (éd.): *Das Buch der Bücher – gelesen. Lesearten der Bibel in den Wissenschaften und Künsten*, Peter Lang, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, New-York, Oxford, Wien, 2006.

MARGOT, Jean-Claude : *Traduire sans trahir. La théorie de la traduction et son application aux textes bibliques*, Lausanne, Editions L'Age d'Homme, 1979.

MESCHONNIC, Henri : *Jona et le signifiant errant*, Paris, Gallimard, 1981.

MESCHONNIC, Henri : *Gloires. Traduction des Psaumes*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001.

MESCHONNIC, Henri : *Au commencement. Traduction de la Genèse*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002.

MESCHONNIC, Henri : *Un coup de Bible dans la philosophie*, Paris, Bayard, 2004.

MEYNET, Roland : *L'Analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible. Textes fondateurs et exposé systématique*, Paris, les Éditions du Cerf, 1989.

NIDA, Eugene A. : *Bible Translating. An Analysis of Principles and Procedures, with Special Reference to Aboriginal Languages*, American Bible Society, New York, 1947.

NIDA, Eugene A. : *Toward a Science of Translating, with special reference to principles and procedures involved in Bible translations*, E. J. Brill, Leiden, 1964.

NIDA, Eugene A. et TABER, Charles R. : *The Theory and Practice of Translation*, Published for the United Bible Society by E. J. Brill, Leiden, 1969.

ORTON, David E. (ed): *Poetry in the Hebrew Bible. Selected Studies from* Vetus Testamentum, Leiden, Boston, Köln, Brill, 2000.

PAUL, André : *Le Judaïsme ancien et la Bible*, Paris, Desclée, 1987.

PAUL, André : *Et l'Homme créa la Bible, d'Hérodote à Flavius Josèphe*, Paris, Bayard, 2000.

PAUL, André : *La Bible et l'Occident. De la bibliothèque d'Alexandrie à la culture européenne*, Paris, Bayard, 2007.

PLANTIER, Henri : *Etudes littéraires sur les poètes bibliques*, Paris, Lyon, librairie catholique de Perisse frères, 1842.

PORTER, Stanley E., et HESS, Richard S. (éd.) : *Translating the Bible. Problems and Prospects*. Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series 173. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999.

POTIN, Jean : *La Bible rendue à l'histoire*, Paris, Bayard, 2000.

ROBERTS, Michael : *Biblical Epics and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*, Liverpool, Francis Cairns, 1985

SARRAZIN, Bernard : *La Bible parodiée*, Paris, Les Editions du Cerf, 1993.

SAVART, Claude et ALETTI, Jean-Noël : *Le Monde contemporain et la Bible*, Collection « Bible de tous les temps », Paris, Beauchesne, 1985.

SCHENKER, Adrian et HUGO, Philippe (dir.) : *L'Enfance de la Bible hébraïque. Histoire du texte de l'Ancien Testament*, Genève, Editions Labor et Fides, 2005.

SCHWARZBACH, Bertram Eugene (dir.) : *La Bible imprimée dans l'Europe moderne*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 1999.

SCHWARZBACH, Bertram Eugene : « La Critique biblique dans les Examens de la Bible et dans certains autres traités clandestins », dans *La Lettre Clandestine*, n° 4, 1995 [rééd. Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1999], p. 577-612.

SIMON, Richard : *Histoire critique du Vieux Testament* (1678), nouvelle édition annotée et introduite par Pierre Gibert, Montrouge, Bayard Editions, 2008.

SOLE, Jacques : *Le Débat entre protestants et catholiques français de 1598 à 1685*, Paris, aux Amateurs de livres, 1985.

STINE, Philip C. : *Let the Words be Written: The Lasting Influence of Eugene A. Nida*, Leiden/Boston, Brill, 2004.

STAUFFER, Richard : *Interprètes de la Bible. Etudes sur les Réformateurs du xvii^e siècle*, Paris, Editions Beauchesne, 1980.

THEOBALD, C. (dir) : *Le Canon des Ecritures. Etudes historiques, exégétiques et systématiques*, Paris, les Editions du Cerf, 1990.

VAN DER LUGT, Pieter : *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry, with Special Reference to the First Book of the Psalter*, Leiden/Boston, Brill, 2006.

WAARD, Jan de, et NIDA, Eugene A. : *D'une langue à l'autre. Traduire : l'équivalence fonctionnelle en traduction biblique*, traduit de l'anglais par Janine de Waard, Villiers-le-Bel, Alliance Biblique Universelle, 2003.

ZATELLI, Ida (éd.) : *La Bibbia a stampa da Gutemberg a Bodoni*, Firenze, Centro Di, 1991.

ZIGENAUS, Anton : *Kanon von der Väterzeit bis zur Gegenwart*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1990.

ZOGBO, Lynell and WENDLAND, Ernst R. : *Hebrew Poetry in the Bible. A Guide for Understanding and for Translating*, New York, United Bible Societies, 2000.

IV- Histoire et théorie de la traduction

Colloque sur la traduction poétique, actes du colloque organisé par le Centre Afrique-Asie-Europe de l'Institut de Littérature générale et comparée, Sorbonne Nouvelle Paris III, les 8-10 décembre 1972; Paris, Gallimard, 1978.

ALBRT, Sandor : « Traduire des langues ou traduire des cultures ? », p. 25-33 dans *Acclimater l'autre : La traduction littéraire et son contexte littéraire*, Karafiath, Judith et Tverdota, György, Budapest, Editions Balassi, 1997.

ANGYALOSI, Gergely : « Il ne faut pas traduire : la philosophie de la traduction d'après Jacques Derrida », pp. 33-41, dans *Acclimater l'autre : La traduction littéraire et son contexte littéraire*, Karafiath, Judith et Tverdota, György, Budapest, Editions Balassi, 1997.

BALLARD, Michel : *De Cicéron à Benjamin : traducteurs, tarductions, réflexions*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1992

BALLARD, Michel : *Le Nom propre en traduction*, Paris, Gap, Ophrys, 2001.

BALLARD, Michel, et D'HULST, Lieven (Ed) : *La Traduction en France à l'âge classique*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1996.

BALLARD, Michel, et EL KALADI, Ahmed : *Traductologie linguistique et traduction*, Arras, Artois Presses Universités, 2003.

BARNSTONE, Henry : *The Poetics of Translation. History, Theory, Practice*. New Haven and London, Yale University Press, 1993.

BASTIN, Georges L., et BANDIA, Paul F. (éd.) : *Charting the Future of Translation History*, Ottawa, University of Ottawa Press, 2006.

BENJAMIN, Walter : « La tâche du traducteur », dans *Œuvres I*, traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac, Paris, Folio Essais, 2000.

BENJAMIN, Walter : « Die Aufgabe des Übersetzers », dans Charles Baudelaire, Ausgewählte Gedichte, Deutsche Übertragung mit einem Vorwort über die Aufgabe des Übersetzers, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970. (première édition : 1923)

BERMAN, Antoine, *L'Epreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Paris, Gallimard, 1984.

BERMAN, Antoine, « La Traduction et la lettre ou l'auberge du lointain », dans *Les Tours de Babel*, Mavezin Trans-Europ-Repress 1985.

BERMAN, Antoine : *Pour une critique des traductions : John Donne*, Paris, Gallimard, 1995.

BERMAN, Antoine : *L'Âge de la traduction. « La tâche du traducteur » de Walter Benjamin, un commentaire*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 2008.

BRUCKER, Charles (éd.) : *Traduction et adaptation en France*, Actes du colloque organisé par l'Université de Nancy II 23-25 mars 1995, Paris, Honoré Champion, 1997.

CHEVREL, Yves et MASSON, Jean-Yves : « Pour une "histoire des traductions en langue française" », dans *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte*, 30. Jahrgang, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2006.

CICERON : *Du meilleur genre d'orateurs*, texte établi et traduit par Henri Bornecque, Paris, les Belles Lettres, 1921, p. 111

DELISLE, Jean et ALBERT, Lorraine : *Guide bibliographique du traducteur, rédacteur et terminologue*, Ottawa, Editions de l'Université d'Ottawa, 1979.

DELISLE, Jean : *La Traduction au Canada. Translation in Canada, 1534-1984*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1987.

DELISLE, Jean, et WOODWORTH, Judith (dir) : *Les Traducteurs dans l'histoire*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1995.

DELISLE, Jean : *La Traduction en citations*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2007.

D'HULST, Lieven : *Cent ans de théorie française de la traduction. De Batteux à Littré (1748-1847)*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1990.

DOLET, Etienne : *La Maniere de bien traduire d'une langue en aultre. D'aduantage. De la punctuation de la langue Françoyse. Plus. Des accens d'ycelle*, 1540 ; Genève, Slatkine Reprints, 1972.

EOYANG, Eugene Chen : *The Transparent Eye. Reflexion on Translation, Chinese Literature, and Comparative Poetics*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1993.

ETKIND, Efim : *Un Art en crise : Essai de poétique de la traduction poétique*, Lausanne, L'Age d'homme, 1980.

EVEN-ZOHAR, Itamar : *Polysystem Studies*, Durham, Duke University Press, 1978.

FOZ, Clara : *Le Traducteur, l'Eglise et le Roi,* Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1998.

HEWSON, Lance : « A propos de la critique de la traduction », p. 291-303, dans *Traductologie linguistique et traduction*, dirigé par Michel Ballard et Ahmed El Kaladi, Arras, Artois Presses Universités, 2003.

HORGUELIN, Paul A. : *Anthologie de la manière de traduire. Domaine français*, Montréal, Linguatech, 1981.

HURTADO ALBIR, Amparo : *La Notion de fidélité en traduction*, Paris, Didier Erudition, 1990.

ISRAËL, Fortunato, et LEDERER, Marianne (éd) : *La Théorie Interprétative de la Traduction*, Paris, Caen, Lettres modernes Minard, 2005.

JEROME DE STRIDON, *Lettres*, T. III, Paris, Les Belles Lettres, 1953, texte établi et traduit par Jérôme Labourt, « Lettre LVII à Pammachieus ».

KARAFIATH, Judith, et TVERDOTA, György (dir) : *Acclimater l'autre : La traduction littéraire et son contexte littéraire*, Budapest, Editions Balassi, 1997.

KARATSON, André : « Esquisse d'une Etude comparée de seize versions françaises du « Vieux Tzigane » de Mihaly Vörösmarty », pp. 43-79, dans *Les Tours de Babel, essais sur la traduction*, Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 1985.

LADMIRAL, Jean-René : *Traduire : théorèmes pour la traduction*, Paris, Gallimard, 1994.

LEDERER, Marianne (éd.) : *Le Sens en traduction*, Actes du colloque des 2 et 3 juin 2005 à l'École Supérieure d'Interprètes et de Traducteurs, Caen, Lettres modernes Minard, 2006.

LOMBEZ, Christine (éd.) : *Poésie, traduction, retraduction*, Transfert, Travaux franco-allemands de traduction Montpellier-Heidelberg, n°1, Praxiling, Université Montpellier III, 2004.

MESCHONNIC, Henri : *Pour la poétique I*, Paris, Gallimard, 1970.

MESCHONNIC, Henri : *Pour la poétique II ; Epistémologie de l'écriture, poétique de la traduction*. Paris, Gallimard, coll. « Le Chemin », 1973.

MESCHONNIC, Henri : « Traduction d'un texte prophétique », p. 95-103, dans *Les tours de Babel, essais sur la traduction*, Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 1985.

MESCHONNIC, Henri : *Poétique du traduire*, Lagrasse, Verdier, 1999.

MILDONIAN, Paola : « Polarità dell'atto traduttivo e poetiche della traduzione : alcuni percorsi storici », in *Muratori di Babele*, Milano, Franco Angeli, 1989.

MOATTI-FINE, Jacqueline : « La tâche du traducteur », dans *Le Pentateuque d'Alexandrie*, texte grec et traduction, Cécile Dogniez et Marguerite Harl (dir.), Paris, les éditions du Cerf, 2001.

MONGE-STRAUSS, Marie-France : « "Jonas englouty de la baleine". La traduction du Livre de Jonas dans les Bibles du XVIe siècle - Remarques sur le chapitre 2 », dans *Graphè n° 19 – Jonas*, Lille, 2010

MOUNIN, Georges : *Les Problèmes théoriques de la traduction*, Paris, Gallimard, 1963.

OSEKI-DEPRE, Inês : *De Walter Benjamin à nos jours… (Essais de traductologie)*, Paris, Honoré Champion, 2007.

PYM, Anthony : *Pour une éthique du traducteur*, Arras, Artois Presses Université, 1997.

RINNER, Fridrun : « La théorie des polysystèmes », dans *Après le structuralisme…*, Journées de l'École Doctorale « Lettres et Sciences humaines », février 1995 ; Aix en Provence, Publications de l'Université de Provence, 1998.

ROBINSON, Douglas : *Werstern Translation Theory, from Herodotus to Nietzsche*, Manchester, St Jerome Publishing, 1997.

SAPIRO, Gisèle (dir.) : *Translatio. Le marché de la traduction en France à l'heure de la mondialisation*, Paris, CNRS éditions, 2008.

SCHREIBER Michael : *Übersetzung und Bearbeitung*, Tübingen, Narr, 1993.

SCHREIBER Michael : « Une typologie de la traduction et de l'adaptation », dans *Poésie, traduction, retraduction*, dirigé par Christine Lombez (dir.), Revue Transfert, Travaux franco-allemands de traduction Montpellier-Heidelberg, n°1, Praxiling, Université Montpellier III, 2004, p. 67-83.

SCHULTE, Rainer et BIGUENET, John : *Theories of Translation. An Anthology of Essays from Dryden to Derrida*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1992.

STEINER, George : *After Babel. Aspects of Language and Translation*, Oxford, Oxford University Press, 1975, 1998.
STEINER, George : *Après Babel. Une poétique du dire et de la traduction*, traduit de l'anglais par Lucienne Lotringer et Pierre-Emmanuel Dauzat, traduction française revue et augmentée, Paris, Albin Michel, 1988.

TENCHEA, Maria : « Explicitation et réduction dans l'opération traduisante », p. 83-99, dans *Traductologie linguistique et traduction*, dirigé par Michel Ballard et Ahmed El Kaladi, Arras, Artois Presses Universités, 2003.

VAN HOOF, Henry : *Histoire de la traduction en Occident*, bibliothèque de linguistique, Paris-Louvain-la-Neuve, Duculot, 1991.

WEBER, Horst : *Von Hieronymus bis Schlegel : Vom Übersetzen und Übersetzen*, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter 1996.

ZUBER, Roger : *Les « belles infidèles » et la formation du goût classique*, Paris, Albin Michel, 1968 ; nouvelle édition revue et augmentée, 1995.

V- Outils linguistiques. Dictionnaires, grammaires, concordances

Le Dictionnaire de l'Académie Françoise, Dédié au Roy, Paris, chez J.-B. Coignard, 1694.

Dictionnaire de l'Académie Française, cinquième édition, Paris, Bernard Brunet, 1762.

Dictionnaire de l'Académie Française, huitième édition, Paris, Librairie Hachette, 1932-1935.

Dictionnaire historique de la langue française, sous la direction de Alain Rey, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1992.

ANONYME : *Le Génie, la politesse, l'esprit et la délicatesse de la langue françoise. Nouvelles remarques Contenant les belles manières de parler de la Cour, les mots les plus polis, les expressions les plus à la mode, la censure des mots hors d'usage, & les termes les plus propres dont se servent les personnes de qualité d'aujourd'hui. Le tout vu & nouvellement aprouvé de l'Académie Françoise, et accompagné de pensées de personnes ingénieuses, d'exemples & de bons mots*, Bruxelles, chez Jean Léonard, 1701.

BADDELEY, Susan : *L'orthographe française au temps de la Réforme*, Genève, Librairie Droz, 1993.

BAILLY, A. : *Dictionnaire Grec-Français*, rédigé avec le concours de E. Egger, Paris, Hachette, 1950.

BROWN, Francis ; DRIVER, S. R. et BRIGGS, Charles A. : *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, with an appendix containing the biblical aramaic, based on the lexicon of Willliam Gesenius, as translated by Edward Robinson, Oxford, Oxford University Press, 1906.

BUXTORF, Johann : *Lexicon Hebraicum et Chaldaicum complectens omnes voces, tam primas quam derivatas, quae in Sacris Bibliis, Hebrea & ex parte Chaldea lingua scriptis, extant […]*, Basileae, typis Conradi Waldkirchi, impensis Ludovici König, 1564.

COHEN, Marc : *Nouveau dictionnaire hébreu-français*, Paris, Larousse ; Tel-Aviv, Éditions Achiasaf, 1997.

GESENIUS, Wilhelm : *Handwörterbuch über die Schriften des Alten Testaments, mit Einschlufs der geographischen Nahmen und der chaldaischen Wörter beym Daniel und Esra*, ausgearbeitet von D. Wilhelm Gesenius, ausserordentlichem Professor der Theologie zu Halle, Leipzig, bey Friedlich Christian Wilhelm Vogel, 1810.

GESENIUS, Wilhelm : *Thesaurus philologicus criticus linguae hebraeae et chaldaeae*, Leipzig, 1835.

JOÜON, Paul : *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, Institut Biblique Pontifical, 1923.

KESSLER-MESGUICH, Sophie : *L'Hébreu biblique en 15 leçons*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008.

KOELER, L. et BAUMGARTNER, W. : *Lexicon in Veteris Testameni Libros*, Leiden, E. J. Brill, 1953.

LETTINGA, J., *Grammaire de l'hébreu biblique*, Brill.

MANDELKERN, Solomon : *Veteris Testamenti Concordantiae hebraicae atque Chaldaicae*, Lipsiae, Veit et Comp., 1896.

MÜNSTER, Sebastian : *Dictionarium hebraicum nunc primum aeditum & typis exculum, Adjectis Chaldaicis vocabulis non parum multis*, apud Frob, 1523.

MÜNSTER, Sebastian : *Dictionarium trilingue, in quo scilicet latinis vocabulis in ordinem alphabeticum digestis respondent Graeca &Hebraica : Hebraicis adiecta sunt magistralis & Chaldaica, opera & labore Sebastiani Munsteri congestum*, Basileae apud Henri cum Petrum 1530.

MÜNSTER, Sebastian : *Compendium hebraicae grammaticae, ex Eliae Judei variis et optimis libris per Sebastianum Munsterum cincinnatum*, Paris, 1537.

NICOT, Jean : *Thresor de la langue Françoyse, tant ancienne que moderne*, à Paris, chez David Douceur, libraire juré, 1606.

REY, Alain (dir.) : *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1992.

REYMOND, P. : *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen bibliques*, Paris, Cerf/SBF, 1991.

SANDER, N. P., et TRENEL, I. : *Dictionnaire hébreu français*, première édition 1859, nouvelle édition : Genève, Slatkine Reprints, 2005.

WEIL, Gérard-Emmanuel ; RIVIERE, P. et SERFATY, M. : *Concordance de la cantilation du Pentateuque et des cinq Megillot*, Editions du CNRS.

VI- Outils de travail

Bibliographie biblique, édité par les facultés de théologie et de philosophie de la compagnie de Jésus, Montréal, les éditions de l'Immaculée Conception, 1958.

Bibliographie du traducteur, édité par le Collectif de l'Ecole de traducteurs et d'interprètes, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1987.

L'Histoire religieuse de la France. XIX^e^ - XX^e^ siècle. Problèmes et méthodes, Paris, Beauchesne, 1975.

ALEXANDER, Philip S. : *The Targum of Canticles. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes*, The Aramaic Bible, Volume 17A, Collegeville, The Liturgical Press, 2002.

ALMET, A. : *Dictionnaire historique, critique, chronologique, géographique et littéral de la Bible,* Paris, 1720-1721.

AQUIEN, Michèle : *Dictionnaire de poétique*, Paris, Le Livre de Poche, 1993.

AQUIEN, Michèle, et HONORE, Jean-Paul : *Le Renouvellement des formes poétiques au XIX^e^ siècle*, Paris, Nathan, 1997.

AQUIEN, Michèle et MOLINIE, Georges : *Dictionnaire de rhétorique et de poétique*, Paris, Le Livre de Poche, 1996.

AQUILON, Pierre et MARTIN, Henri-Jean (dir.) : *Le Livre dans l'Europe de la Renaissance*, Actes du XXVIII^e^ colloque international d'Etudes humanistes de Tours, Promodis, Éditions du Cercle de la Librairie, 1988.

ARASSE, Daniel : *Le Détail. Pour une histoire rapprochée de la peinture*, Paris, Flammarion, 1996.

BACKUS, Irena (dir) : *Théodore de Bèze (1519-1605). Actes du colloque de Genève (septembre 2005) publié par l'Institut d'histoire de la Réformation*, Genève, Librairie Droz, 2007.

BALLARD, Michel, et PINEIRA-TRESMONTANT, Carmen (dir.) : *Les Corpus en linguistique et en traductologie*, Arras, Artois Presses Université, 2007.

BANON, David : *La Lecture infinie. Les voies de l'interprétation midrachique*, Paris, Éditions du Seuil, 1987.

BANON, David : *Le Bruissement du texte. Notes sur les lectures hebdomadaires du Pentateuque*, Genève, éditions Labor et Fides, 1993.

BARBIER, Frédéric ; JURATIC, Sabine et MELLERIO, Annick : *Dictionnaire des imprimeurs, libraires et gens du livre à Paris, 1701-1789*, Genève : Droz, 2007.

BARRAL, Pierre-Alexandre, *Dictionnaire portatif, historique, géographique et moral de la Bible*, Paris, 1756.

BERTHIER, Annie et ZALI, Anne (dir.) : *Livres de Parole : Torah, Bible, Coran*, catalogue de l'exposition, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2005.

BOLLACK, Mayotte et WISMANN, Heinz (éd.) : *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert II*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.

BOUDON, Jacques-Olivier (dir.) : *Le Concordat et le retour de la paix religieuse*, Paris, Collection de l'Institut Napoléon, 2008.

BROOKS, William et ZAISER, Rainer (éd.) : *Religion, Ethics and History in the French Long Seventeenth Century/ La Religion, la morale et l'histoire à l'âge classique*, Medieval and Early Modern French Studies, volume 3, Bern, Peter Lang, 2007.

CARREZ, Maurice : *Les Langues de la Bible, du papyrus aux bibles imprimées*, Paris, Le Centurion, 1983.

CERTEAU, Michel de : *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975.

CHAIX, Paul, DUFOUR, Alain, et MOECKLI, Gustave : *Les Livres imprimés à Genève de 1550 à 1600*, Genève, Librairie Droz, 1966.

CHAMBERS Bettye : *Bibliography of French Bibles. Fifteenth- and Sixteenth- Century French-Language Editions of the Scriptures*. Genève, Librairie DROZ, 1983.

CHAMBERS Bettye : *Bibliography of French Bibles. Seventeenth Century French-Language Editions of the Scriptures*. Genève, Librairie DROZ, 1994.

CHARON, Annie, DIU, Isabelle, et PARINET, Élisabeth : *La Mise en page du livre religieux, XIIIe - XXe siècles*, Paris, École des chartres, 2004.

CHARTIER, Roger : *Culture écrite et société. L'ordre des livres (XIV^e - XVIII^e siècles)*, Paris, Albin Michel, 1996.

CHIESA, Bruno : *Filologia storica della Bibbia ebraica*, Volume primo, da Origene al Medioevo, Brescia, Paideia Editrice, 2000.

CONLON, Pierre M. : *Prélude au siècle des Lumières en France : répertoire chronologique de 1680 à 1715*, Genève, Droz, 1970-1975

CONDILLAC : *Essai sur l'origine des connoissances humaines*, seconde partie, « Du langage et de la méthode », *Œuvres de Condillac*, Paris, 1798.

COURCELLES, Dominique de (éd.) *Philologie et subjectivité*, Actes de la journée d'étude organisée par l'École nationale des Chartes (Paris, 5 avril 2001), Paris, École des Chartes, 2002.

DAUNAY, Bertrand : *Éloge de la paraphrase*, Presses universitaires de Vincennes, 2002.

DAUPHINE, James et JACQUEMIER, Myriam (éd.) : *Babel à la Renaissance. Actes du XI^e colloque international de la société française d'étude du XVI^e siècle*, Paris, Eurédit, 2007.

DELAVEAU, Martine et HILLARD, Denise (éd.) : *Bibles imprimées du XVI^e au XVIII^e siècle conservées à Paris,* catalogue collectif édité par Martine Delaveau et Denise Hillard, Paris, éditions de la Bibliothèque nationale de France, 2003.

DENZINGER, Heinrich, HÜNERMANN, Peter et HOFFMANN, Joseph : *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris, les Editions du Cerf, 1996.

DUBOIS, Claude-Gilbert : *Mythe et langage au XVI^e siècle*, Bordeaux, Ducros, 1970, nouvelle édition, Paris, Eurédit, 2010.

ELLIES DU PIN, Louis : *Table universelle des auteurs ecclésiastiques*, Paris, Antoine Pralard, 1704

FERRER, Véronique et MANTERO, Anne (dir.) : *Les Paraphrases bibliques aux XVI^e et XVII^e siècle*, Actes du Colloque de Bordeaux des 22, 23 et 24 septembre 2004, Genève, Librairie Droz, 2006.

FISHMAN, Joshua A. (éd.) : *The Earliest Stage of Language Planning*, Berlin, Walter de Gruyter, 1993

FOUCAULT, Michel : *L'Ordre du discours, leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris, Gallimard, 1971.

FOUCHE, Pascal (dir.) : *L'Édition française depuis 1945*, Paris, Editions du cercle de la Librairie, 1998.

FUMAROLI, Marc : *Trois institutions littéraires*, Paris, Gallimard, 1986.

FUMAROLI, Marc : *La Querelle des Anciens et des Modernes, XVII^e - XVIII^e siècles*, précédé de *Les abeilles et les araignées*, essai de Marc Fumaroli, suivi d'une préface de Jean-Robert Armogathe, édition établie et annotée par Anne-Marie Lecoq, Paris, Gallimard, 2001.

GAUME, Maxime : *Les Inspirations et les sources de l'œuvre d'Honoré d'Urfé,* Saint-Étienne, Centre d'études foréziennes, 1977

GENEST, Abbé : *Dissertations sur la Poësie pastorale ou de l'idylle et de l'églogue*, à Paris, chez Jean-Baptiste Coignard, Imprimeur ordinaire du Roy, & de l'Académie Françoise, ruë S. Jacques, à la Bible d'or, 1707.

GENETTE, Gérard : *Palimpsestes, la littérature du second degré*, éditions du Seuil, coll. « Poétique », 1982.

GENETTE, Gérard : *Seuils*, Paris, éditions du Seuil, coll. « Poétique », 1987.

GIBERT, Pierre : *Petite histoire de l'exégèse biblique*, Paris, les Éditions du Cerf, 1997.

GIBERT, Pierre : *L'Invention critique de la Bible, XV^e - XVIII^e siècle*, Paris, Éditions Gallimard, 2010.

HAYOUN, Maurice-Ruben : *Les Lumières de Cordoue à Berlin. Une histoire intellectuelle du judaïsme (2)*, Paris, Jean-Claude Lattès, 1998.

JARICK, John (éd.) : *Sacred conjecture. The context and Legacy of Robert Lowth and Jean Astruc*, New York, London, T & T Clark, 2007.

JAUSS, Hans Robert : *Pour une esthétique de la réception*, traduit de l'allemand par Claude Maillard, Paris, Gallimard, 1978.

JAUSS, Hans Robert : *Pour une herméneutique littéraire*, traduit de l'allemand par Maurice Jacob, Paris, Gallimard, 1982.

KLATT, Werner : *Hermann Gunkel, Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1969.

KOELER, L. et BAUMGARTNER, W. : *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden, Brill, 1994.

LABARRE, Albert : *Histoire du livre*, Paris, Presses universitaires de France, 1970.

LACOSTE, Jean-Yves (dir) : *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

LANGEVIN, Paul : *Bibliographie biblique*, Québec, les presses de l'université Laval, 1972-1985.

LAPLANCHE, François (dir.) : *Les Sciences religieuses. Le XIX^e siècle, 1800-1914*, Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine, volume 9. Paris, Beauchesne, 1996.

LEIBOWITZ, Yeshayahou : *Les Fêtes juives. Réflexions sur les solennités du judaïsme*, traduction et notes de Philippe Haddah et de Gérard Haddad, Paris, Les Editions du Cerf, 2008.

LESAULNIER, Jean, et MCKENNA, Antony (dir.) : *Dictionnaire de Port-Royal*, Paris, Honoré Champion, 2004

MCKENZIE, D. F. : *La Bibliographie et la sociologie des textes*, traduit de l'anglais par Marc Amfreville, préface de Roger Chartier, Editions du Cercle de la Librairie, 1991.

MAILLAT, Jean et MAILLAT, Solange : *Les Plantes dans la Bible. Guide de la Flore en Terre Sainte*, Méolans-Revel, éditions DésIris, 1999.

MARTIN, Henri-Jean : *Le Livre français sous l'Ancien Régime*, Promodis, Éditions du Cercle de la Librairie, 1987.

MARTIN, Henri-Jean, et CHARTIER, Roger (dir.) : *Histoire de l'édition française,* Paris : Promodis, 1983-1986.
- tome II : Le livre triomphant : 1660-1830.
- tome III : Le temps des éditeurs, du romantisme à la belle époque.
- tome IV : Le livre concurrencé : 1900-1950.

MATTHIEU-CASTELLANI, Michèle et PLAISANCE, Michel : *Les Commentaires et la naissance de la critique littéraire*, Actes du Colloque international sur le Commentaire, Paris, Mai 1988. Paris, Aux amateurs de Livres, 1990.

MELLOT, Jean-Dominique et QUEVAL, Elisabeth : *Répertoire d'imprimeurs/libraires (vers 1500-vers 1810)*, nouvelle édition mise à jour et augmentée, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2004.

MENUDIER, J : *Le Genie de la langue françoise, c'est à dire, ses propriétés, les élégances, ces curiosités, dont plusieurs n'ont point encore été mises en lumière, avec une claire Explication des principales & un ample indice des mots, qui n'ont pas été mis ici selon l'ordre Alphabétique*, Jena, chez J. Bielke, 1681.

MESCHONNIC, Henri : *Pour la poétique*, Paris, Gallimard, 1970.

MESCHONNIC, Henri : *Pour la poétique V ; Poésie sans réponse*. Paris, Gallimard, coll. « Le Chemin », 1978.

MESCHONNIC, Henri : *Critique du rythme : anthropologie historique du langage*, Lagrasse, Verdier, 1982.

MESCHONNIC, Henri : *De la langue française. Essai sur une clarté obscure*, Paris, Hachette Littératures, 1997.

O'CONNOR, Michael : *Hebrew Verse structure*, Eisenbrauns, Winona Lake, 1997.

PARINET, Elisabeth : *Une Histoire de l'édition à l'époque contemporaine*, Paris, Editions du Seuil, 2004.

PEREZ-JEAN, Brigitte, et EICHEL-LOJKINE, Patricia (éd.) : *L'Allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Honoré Champion, 2004.

PERRAULT, Charles : *Parallèle des Anciens et des Modernes en ce qui concerne les arts et les sciences. Dialogue. Avec le Poème du siècle de Louis le Grand et une épître en vers sur le génie*, 1688-1692 ; Genève, Slatkine reprints, 1971.

PERRET, Delphine : « Les appellatifs. Analyse lexicale et actes de parole », *Langage*, 5e année, n°17, 1970, p. 112-118

POLASCHEGG, Andrea : *Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*, Walter de Gruyter, Berlin, New-York, 2005.

ROGIER, L. J. ; AUBERT, R ; et KNOWLES, M. D. (dir.) : *Nouvelle histoire de l'Église*, Paris, Editions du Seuil.

- *Réforme et contre réforme* par Herman Tüchle, C.A. Bouman et Jacques Le Brun, Paris, Éditions du Seuil, 1968.
- *Siècle des Lumières, Révolutions, Restaurations* par L.-J. Rogier, G de Bertier de Sauvigny et Joseph Hajjar, Paris, Éditions du Seuil, 1966.
- *L'Église dans le monde moderne*, par R. Aubert, J. Bruls, P.E. Crunican, John Tracy Ellis, J. Hajjar, F.B. Pike, Paris, Éditions du Seuil, 1975.

SAID, Edward W. : *Orientalism*, New-York, Vintage Books, 1978 ; *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Traduit de l'américain par Catherine Malamoud. Paris, Editions du Seuil, 1980.

SAVART, Claude : *Les Catholiques en France au XIXe siècle. Le témoignage du livre religieux*, Paris, Beauchesne, 1985.

SELLIER, Philippe : *Port-Royal et la littérature II. Le siècle de saint Augustin, La Rochefoucauld, Mme de Lafayette, Sacy, Racine,* Paris, Honoré Champion, 2000.

SIOUFFI, Gilles : *Le Génie de la langue française. Étude sur les structures imaginaires de la description linguistique à l'Âge classique*, Paris, Honoré Champion éditeur, 2010.

VAN EYS, W. J. : *Bibliographie des Bibles et des nouveaux Testaments en langue française des XVe et XVIe siècles*, Genève, 1900 ; Nieuwkoop, B. De Graaf, 1973.

VENARD, Olivier-Thomas (dir.) : *Le Sens littéral des Écritures*, Paris, les Éditions du Cerf, 2009.

WATSON, Duane F. et HAUSER, Alan J. : *Rhetorical Criticism of the Bible. A Comprehensive Bibliography With Notes on History and Method*, Leiden, New-York, Köln, E.J. Brill, 1994.

5- Index

Aben-Ezra, 154, 545
Aboulker, 77, 114, 116, 173, 717
Aicard, 104, 386, 387, 500, 707, 750
Aicart, Jean, 525
Alaric, 106
Aletti, 14
Alexandre-Bergue, Pascale, 395
Allan, 166, 169, 323, 339, 525, 635, 639, 707, 712
Alonso Schökel, 285
Alter, 269, 292, 294, 326, 467
Amiot, 127, 173, 504, 607, 625, 707, 731
André, Philippe, 138, 171, 239, 411, 412
André, Tony, 76
Aquien, 46, 323
Arasse, 9, 10, 11, 15, 20, 21, 22, 23, 24, 451, 561, 652
Arminjon, 68, 82, 105, 106, 115, 133, 134, 138, 139, 167, 169, 498, 500, 610, 635, 708, 731
Armogathe, 14, 248, 361, 370
Arnaud, 93, 105, 145, 147, 207, 261, 262, 504, 545, 708
Asfeld, 68, 130, 142, 144, 173, 708, 717
Aufrère, 48, 65, 238, 607, 638
Aurat, 72, 73, 137, 144, 147, 153, 362, 708
Auwers, Jean-Marie, 530, 762
Avrillon, 82, 137, 142, 144, 145, 147, 169, 170, 346, 575, 577, 708
Babut, 14, 78, 277, 310, 311
Baddeley, Susan, 455
Bagneux de Villeneuve, 71, 131, 498, 597, 732, 733, 734
Baildam, John D., 327, 385, 762
Bailly, Lucien, 72, 100, 141, 362, 490, 530, 531, 606, 614
Ballard, 15, 44, 190, 191, 505, 506, 509, 510, 511, 518, 519, 527, 528, 780
Banon, David, 652
Barbier, 73, 114, 173, 176, 177, 180, 731
Barbu, 78
Barsotti, 43, 79, 81, 108, 138, 167, 238, 522, 568, 599, 636, 730
Bauche, 71, 80, 145, 147, 207, 708, 734
Beaumont, 108, 128, 277, 278, 389, 517, 564, 570, 634, 709
Beauvillier de Saint Aignan, 55, 152, 493, 563, 611, 709
Bedouelle, 14
Belaval, 14
Belleau, 133, 165, 242, 300, 317, 549, 610, 709
Bellegarde, 68, 82, 129, 130, 137, 139, 145, 147, 709
Ben Yehuda, Eliezer, 654
Benezra, 160, 171, 301, 334, 336, 339, 340, 341, 343, 387, 496, 498, 522, 542, 543, 578, 601, 634, 638, 709
Benjamin, Walter, 44, 189, 190, 645, 646, 647, 651, 652, 653, 654, 655, 733, 734
Benn, 115, 116, 145, 149, 150, 151, 174, 176, 177, 563, 634
Benoist, 68, 70, 72, 119, 127, 141, 151, 157, 158, 159, 359, 362, 496, 497, 498, 709
Bénoteau, Marie-Ève, 395, 400, 414
Berder, 78, 112, 115, 280, 302, 330, 332, 462, 463, 466, 479, 480, 481, 482, 494, 535, 536, 538, 551, 565, 566, 576, 594, 610, 635, 709, 712, 714
Berlin, Adele, 184, 185
Berman, 11, 15, 19, 20, 21, 24, 29, 31, 32, 187, 188, 189, 190, 191, 193, 194, 217, 352, 353, 399, 451, 452, 453, 478, 481, 483, 486, 528, 537, 538, 550, 551, 554, 559, 600, 601, 646, 653
Bertram, 158, 373, 495, 496, 710
Bès, 89, 171, 340, 342, 358, 386, 573, 627, 634, 640
Besse, 111, 122, 129, 132, 491, 498, 634, 710
Bèze, Théodore de, 306, 356, 357, 359, 400, 715
Bible à la Colombe, 297
Bible de Charenton, 495, 503, 587, 593, 716
Bible de Genève, 50, 61, 72, 157, 159, 495, 512, 513, 587, 588, 593, 710
Bible de Jérusalem, 5, 30, 31, 38, 77, 79, 83, 106, 108, 120, 127, 135, 154, 155, 165, 166, 167, 169, 171, 204, 205, 206, 236, 300, 302, 307, 329, 331, 400, 401, 402, 404, 405, 406, 408, 411, 412, 413, 431, 437, 448, 458, 462, 464, 492, 498, 522, 535, 552, 619, 620, 636, 637, 718, 729
Bible de Lausanne, 94, 96, 200, 205, 206, 209, 210, 365, 366, 460, 493, 522, 567, 615, 635, 636
Bible de Louvain, 61, 83, 157, 158, 159, 199, 205, 248, 363, 514, 515, 587, 619, 715
Bible de Maredsous, 64, 76, 79, 82, 168, 236, 397, 522, 570, 625, 638
Bible de Port-Royal, 30, 152, 153, 157, 173, 353, 359, 360, 361, 363, 364, 365, 366, 367, 371, 372, 375, 437, 461, 480, 536, 575, 601, 607, 620, 717, 723
Bible de Tours, 116, 157

Bible des communautés chrétiennes, 166, 492, 564, 568, 570, 578, 579, 721
Bible des écrivains, 79, 81, 126, 135, 330, 331, 332, 439, 462, 466, 517, 522, 566, 578, 594, 635, 709, 712
Bible des familles, 105, 127, 157, 708
Bible des peuples, 121, 126, 166, 492, 565, 568, 570, 578, 636, 721
Bible du Centenaire, 76, 119, 126, 153, 564, 565, 570, 578, 597, 598, 627, 636, 708
Bible du Monde Nouveau, 77, 102, 127, 494, 568, 570, 585, 635
Bible du Semeur, 78, 85, 121, 127, 153, 226, 278, 302, 565, 568, 569, 570, 578, 579, 631, 635, 722
Bible en français courant, 14, 77, 78, 107, 108, 121, 127, 166, 278, 462, 484, 485, 564, 565, 568, 570, 578, 595
Bible expliquée, 568
Bible Médiaspaul, 133, 174, 239, 595, 610, 633
Bible parole de vie, 127, 167, 168, 169, 302, 331, 462, 494, 503, 565, 568, 569, 570, 578, 596, 633
Bladh, 14
Blair, 288, 290
Blanchard, 89, 138, 139, 168, 446, 495, 525, 554, 638, 710
Blanchot, Maurice, 647
Blocher, 78
Blua, 115, 145, 147, 167, 412, 563, 640, 710
Blum, Pascale, 487, 713
Bogaert, 13, 27, 37, 200, 356, 708, 719
Boileau, 142, 144, 239, 497, 524, 710
Bollack, Mayotte, 379
Bomberg, Daniel, 355
Bon, François, 12, 38, 101, 110, 148, 157, 195, 439, 522
Boncompain, 74, 115, 116, 145, 150, 174, 176, 499, 634, 640
Bonnefon, 113, 160, 173, 175, 176, 180, 195, 244, 246, 339, 344, 345, 387, 569, 593, 638, 710
Bonnet, 78
Bonnodière, 145, 147, 320, 460, 461, 610
Bossuet, 34, 170, 207, 219, 220, 261, 366, 397, 571, 720
Bot, 115, 118, 153, 167, 239, 302, 317, 320, 411, 412, 425, 427, 428, 558, 634, 711
Bouhours, 267, 268, 270, 480
Bourassé, 116, 127, 157, 159, 173, 175, 302, 504, 711, 721
Bourdaille, 107, 137, 140, 144, 147, 197, 198, 201, 242, 262, 361, 496, 498, 568, 574, 608, 609, 711
Bourel, 14
Bourgeois, 45, 374, 384
Boyer, Frédéric, 400
Brevet, 68, 105, 137, 139, 145, 147, 504, 711
Briand, 68, 137, 504, 578, 610, 611, 711
Briggs, 561, 581, 615
Brown, 561, 581, 615
Bruston, 36, 104, 171, 201, 224, 301, 335, 337, 338, 340, 342, 344, 348, 358, 387, 388, 471, 498, 576, 627, 635, 711
Buber, Martin, 331, 648
Budde, 406, 580
Budé, 75, 496, 734
Bürger, 131, 200
Burnouf, Émile, 347, 524, 711
Butte, 81, 135, 137, 323, 339, 525, 595
Butte, Antoine, 387
Butte, Antoinette, 81, 114, 323, 498, 525, 567, 595, 635, 707, 712
Buxtorf, Johannes, 561, 581, 585, 606, 628
Buzy, 43, 111, 112, 135, 136, 137, 138, 145, 147, 148, 153, 166, 167, 198, 199, 202, 245, 246, 293, 298, 302, 387, 402, 518, 534, 535, 536, 537, 578, 625, 636, 638, 712, 724
Cadiot, 78, 112, 115, 280, 302, 332, 345, 439, 462, 463, 494, 566, 635, 709, 712
Cahen, 55, 58, 85, 86, 110, 120, 126, 145, 149, 150, 153, 154, 155, 236, 326, 394, 465, 479, 480, 491, 510, 513, 515, 516, 517, 526, 527, 536, 594, 607, 619, 631, 638, 644, 653, 712
Caillaud d'Angers, 174, 728
Calabrese, 10, 451
Calame, 42, 108, 115, 134, 146, 149, 174, 176, 178, 258, 387, 425, 494, 565, 601, 602, 635, 654, 712
Calmet, 42, 82, 127, 137, 139, 145, 147, 154, 157, 173, 179, 218, 242, 263, 264, 265, 300, 302, 358, 359, 372, 402, 406, 471, 472, 532, 536, 712, 719
Calvin, 63, 354, 356, 359, 713, 727
Campra, André, 306
Cannone, Belinda, 439
Cannuyer, 76, 77, 78, 200, 393, 708
Cappel, 249, 377
Cardonnel, 48, 89, 110, 112, 133, 170, 195, 196, 302, 526, 540, 578, 640, 713, 716, 727
Carillo, 64, 138, 139, 244, 300, 334, 340, 345, 388, 425, 427, 476, 477, 565, 569, 635, 639
Carle, 73, 99, 133, 134, 142, 144, 163, 238, 300, 317, 323, 411, 486, 487, 488, 489, 545, 546, 555, 577, 594, 634, 713, 731
Carpentier, 38
Carrières, 127, 137, 140, 157, 195, 196, 484, 520, 719
Carrouges, Michel, 401, 402

Casalis, 81, 185, 186, 546, 616
Castellano, 162, 222, 233
Castellion, 31, 61, 63, 70, 118, 120, 123, 127, 151, 157, 213, 219, 255, 256, 270, 315, 316, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 369, 387, 455, 464, 479, 480, 482, 492, 501, 513, 514, 515, 533, 534, 536, 539, 549, 559, 566, 574, 577, 579, 587, 601, 608, 619, 626, 630, 635, 638, 650, 713
Cazalis, 68, 71, 89, 318, 713, 734
Cazeaux, 43, 106, 115, 196, 387, 411, 517, 551, 552, 555, 566, 569, 599, 600, 610, 635, 639, 713
Ceronetti, 31, 79, 81, 138, 139, 220, 225, 238, 329, 331, 425, 426, 427, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 462, 495, 509, 510, 525, 552, 553, 554, 555, 558, 578, 593, 634, 638, 710, 717, 732
Certeau, 88, 89, 364, 365
Chagall, 172
Chambers, 37, 49, 72, 92, 710, 715, 724
Chanvallon, 45, 142, 524, 577
Chapelain-Midy, 113, 150, 174, 181, 725
Chartier, 18, 91, 99, 106
Chédozeau, Bernard, 359, 360, 361
Cherpillod, 89, 90, 115, 145, 149, 150, 154, 297, 425, 426, 464, 565, 599, 619, 634, 714
Chevrel, 12, 24, 28
Chifflot, Thomas-Georges, 401, 402
Cholodenko, 115, 280, 330, 332, 462, 466, 479, 480, 481, 482, 494, 535, 536, 538, 551, 565, 576, 594, 635, 710, 714
Chouraqui, 30, 50, 51, 69, 105, 106, 115, 116, 126, 129, 130, 133, 134, 184, 185, 199, 204, 205, 207, 216, 302, 307, 320, 326, 329, 331, 395, 397, 400, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 431, 437, 438, 439, 449, 459, 464, 482, 483, 494, 513, 517, 518, 519, 522, 527, 541, 542, 543, 563, 566, 569, 570, 573, 576, 577, 586, 595, 609, 619, 635, 638, 714, 722, 733
Christensen, Duane, 292
Clamer, 111, 112, 127, 145, 147, 148, 625, 712, 724
Claudel, 13, 31, 43, 90, 137, 145, 147, 153, 202, 353, 358, 377, 378, 387, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 414, 415, 433, 439, 468, 469, 480, 498, 624, 632, 714, 731
Clouzot, Marianne, 414, 415
Cocteau, Jean, 650
Codurc, 69, 129, 203, 300, 315, 513, 541, 568, 587, 589, 595, 634, 638, 714
Colomb-Brun, 105, 142, 366, 387, 485, 486, 714
Constantin, 132, 243, 578, 590, 640, 714
Contant de la Molette, Abbé du, 305
Corbin, 89, 90, 127, 132, 157, 231, 232, 315, 363, 456, 457, 511, 563, 608, 715
Cotin, 38, 69, 93, 136, 142, 143, 144, 147, 204, 252, 262, 265, 267, 268, 270, 271, 300, 301, 303, 317, 341, 374, 460, 461, 470, 502, 715
Courcelles, 80, 109, 130, 131, 133, 165, 300, 317, 476, 549, 577, 593, 630, 634, 715
Crampon, 68, 105, 106, 127, 148, 154, 202, 227, 236, 325, 397, 401, 462, 464, 636, 715, 723, 730, 731
Crelier, 275
Cunitz, Ed., 381, 382
d'André, 9, 30, 31, 69, 81, 138, 140, 143, 302, 329, 413, 708, 714, 726, 731
d'André, Violette, 166, 239, 498, 578
d'Urfé, 45, 75, 320, 577, 719, 734
Darby, John Nelson, 127, 313, 464, 567, 588, 635, 715
Dargaud, 93, 145, 147, 498, 578, 715
Darmon, 31, 35, 103, 138, 140, 150, 337, 447, 448, 449, 450, 517, 518, 519, 586, 635, 639, 716
Darnault, 131, 170, 195, 200, 201, 225, 268, 269, 291, 300, 301, 302, 340, 341, 342, 377, 378, 472, 482, 578, 611, 716
David, François Anne, 74, 98, 173, 175, 179, 634
de Waard, 18, 277
Debon, 145, 147, 172, 411, 412, 597, 716
Dehem, 112, 115, 138, 140, 146, 150, 307, 346, 387, 411, 412, 425, 426, 438, 439, 565, 604, 716
Deimier, 46
Delaborde, 145, 147, 173, 179, 207, 358, 359, 716
Delaveau, 37, 66, 92, 128, 147, 157, 158, 172
Delforge, 13, 27, 38, 64, 76, 102, 109, 116, 248
Delitzsch, 110, 338, 406
Delville, 219
Denis, 15, 59, 96, 199, 245, 298, 412, 518, 534, 537, 653, 712, 718, 721
des Planches, 50, 172
Desmarets, 50
Desmarets de Saint Sorlin, Jean, 144, 147, 153, 489, 496, 505, 557, 577
Desmarets, Samuel, 127, 132, 142, 158, 495, 567
Desportes, 46
Desprez, 30, 94, 107, 141, 152, 197, 198, 201, 242, 262, 359, 360, 361, 365, 574, 575, 609, 620

Devoto, 31, 79, 81, 115, 138, 139, 220, 225, 238, 329, 331, 425, 426, 427, 440, 442, 443, 444, 446, 462, 509, 510, 552, 553, 578, 593, 634, 638, 710, 717, 732
Dhorme, 77, 114, 116, 126, 155, 173, 211, 218, 241, 242, 289, 300, 302, 387, 412, 431, 437, 495, 522, 620, 634, 709, 717
Dictionnaire de l'Académie Française, 39, 44, 548
Dieterlé, 78, 81
Diodati, 50, 127, 141, 151, 152, 157, 173, 457, 464, 479, 480, 482, 492, 587, 588, 594, 717
Doigniez, Cécile, 357, 570
Dolet, 39, 456
Donne, 11, 15, 19, 20, 21, 24, 187, 208, 217, 352, 478, 777
Doré, 116, 173, 175
Doreau, 42, 137, 139, 163, 717
Drivers, 615
Du Fossé, 141, 153, 360, 717
du Fossé, Pierre Thomas, 361, 362, 364, 575
Dubois, Claude-Gilbert, 247
Dubs, 78
Duguet, 68, 130, 142, 144, 173, 708, 717
Dussaud, 89, 111, 135, 226, 297, 387, 406, 480, 578, 585, 636, 717
Eichhorn, 380, 381
Elliger, 7, 222, 297, 590
Eluard, Paul, 436, 477
Ena, Jean-Emmanuel de, 649, 650
Engammare, 12, 37, 67, 80, 91, 92, 125, 131, 161, 162, 217, 227, 228, 230, 233, 354, 355, 356, 357, 455, 487, 488, 544, 545, 588, 589, 710, 713, 763
Eoyang, 25, 288, 308
Eschyle, 395
Estienne, Charkes, 578
Estienne, Charles, 113, 116, 174, 178, 597, 717
Estienne, Robert, 39, 50, 61, 63, 75, 92, 93, 100, 107, 109, 127, 129, 141, 144, 148, 149, 157, 158, 159, 177, 219, 222, 223, 231, 232, 268, 312, 313, 315, 317, 354, 476, 496, 511, 513, 567, 587, 588, 597, 619, 734
Estienne, Robert II, 109
Even-Zohar, Itamar, 18
Ewald, 110, 257, 274, 338, 349, 380, 381, 387, 388, 603
Faessler, 64, 138, 139, 244, 300, 334, 340, 345, 388, 425, 427, 476, 477, 565, 569, 576, 635, 639, 718
Faucher, 78
Ferrer, 45, 772
Feuillet, 108
Feuillet, André, 397, 406, 411, 413, 467, 551, 731
Feuillet, Octave, 390
Fillion, 105, 120, 127, 196, 197, 302, 397, 474, 521, 527, 537, 708
Fontenelle, 370
Forest, 108, 142, 143, 411, 594, 636, 718
Fornelles, 71, 80, 113, 145, 147, 165, 207, 386, 578, 640, 708, 734
Fragonard, Marie-Madeleine, 486, 487, 488, 713
Fraisse, 69, 104, 239, 325, 340, 343, 387, 498, 595, 636, 718
Freedman, 296
Fretin, 145, 149, 225, 237, 306, 321, 377, 472, 473, 474, 493, 501, 578, 633, 718
Frutiger, Adrian, 413
Fumaroli, Marc, 370
Fuzier, 15
Gaffiot, Félix, 565
Galland, Antoine, 374, 547
Gandillac, Maurice de, 645, 653
Gaume, 75, 94, 101, 110, 179, 195, 209
Gauvin, 89, 115, 411, 412, 718
Gazanhe, Djenane, 108, 132, 496, 498, 718
Génébrard, 219, 265, 357, 359
Genette, 125
Genin, 133, 134, 174, 301, 318, 320, 335, 340, 343, 496, 578, 719
Genoude, 127, 145, 147, 170, 243, 301, 503, 504, 513, 550, 578, 611, 615, 719
Gérard, 13, 49, 125, 130, 142, 143, 145, 149, 153, 195, 237, 340, 377, 497
Gesenius, Wilhelm, 379, 380, 381, 561, 566, 567, 581, 582, 585, 606, 627, 628, 644
Geuffrin, 45, 75, 133, 142, 144, 239, 320, 505, 525, 577, 719, 734
Gibert, 123, 213, 287, 354
Gifter, 42, 122, 238, 727
Giguet, 127, 227, 236, 237, 365, 366, 504, 522, 567, 573, 719
Gilardeau, 114, 135, 239, 525, 719
Gilbert, Monique, 55, 168, 498
Giraudoux, 47
Glaire, 68, 89, 94, 127, 145, 147, 148, 157, 159, 204, 205, 221, 226, 260, 261, 325, 365, 366, 473, 491, 498, 504, 520, 571, 703, 719
Glinert, Lewis, 654
Godet, 76, 85, 104, 137, 140, 302, 346, 366, 386, 492, 636, 720
Gollwitzer, 81, 186, 546, 616
Gomez-Géraud, 15, 219, 222, 297, 312, 354, 357
Grad, 89, 90, 138, 145, 149, 150, 634, 720
Grégoire le Grand, 161

Grégory, 145, 147, 174, 181, 492, 556, 733, 734
Grou, 78
Grousson, 113, 116, 174, 733
Guillaumont, 77
Guillemin, 110, 145, 147, 173, 176, 179, 208, 209, 640, 720
Guitton, 108, 133, 134, 135, 136, 137, 160, 171, 206, 275, 276, 340, 343, 387, 402, 427, 450, 498, 574, 636, 720, 728
Gunkel, Hermann, 299, 349, 471
Guyon, 72, 80, 137, 140, 141, 720
Hadas-Lebel, Mireille, 654
Hadot, 77
Halévy, 168, 218, 236, 325, 522, 578, 579, 580, 594, 631, 634, 640, 720
Halle, Adam de la, 334
Hamon, 89, 137, 140, 141, 145, 147, 422, 520, 720
Hamp, 47
Harl, Marguerite, 357, 508, 570, 645
Hayoun, Maurice-Ruben, 379, 386, 729
Hazan, 38, 86, 137, 139, 171, 236, 237, 245, 301, 302, 324, 336, 339, 343, 496, 497, 498, 634, 720
Heilbron, 16
Hengstenberg, 381, 382
Henry, Abbé, 475
Herder, 219, 257, 327, 338, 380, 381, 385
Hersent, 38, 45, 68, 133, 142, 143, 163, 170, 242, 300, 302, 334, 335, 336, 341, 358, 372, 374, 501, 610, 634, 721
Hillard, 37, 66, 92, 128, 147, 157, 158, 172
Hitzel, 381
Hitzig, 274, 338, 349, 381
Homère, 80, 271, 287, 295, 370, 719
Hopil, 90, 109, 137, 138, 140, 141, 183, 185, 399, 493, 521, 721
Hopkins, Gerard Manley, 431
Houbigant, 145, 149, 219, 221, 223, 225, 226, 237, 321, 328
Houriez, Jacques, 397
Houssaye, 47
Hufnagel, 381
Hugo, Victor, 436
Huré, 100, 109, 138, 141, 183, 521
ibn Paqûda, Bahya, 414
Jacobi, Johann Friedrich, 274, 298, 337, 338, 349, 381, 382
Jannin, 174, 177, 178, 597
Janvier, 116, 127, 157, 173, 175, 302, 504, 711, 721
Jaulmes, 123
Jauss, Hans Robert, 352, 353
Jeanneret, 45, 713
Jérôme, 29, 44, 123, 191, 199, 200, 204, 205, 209, 218, 228, 234, 242, 265, 286, 289, 291, 299, 307, 398, 401, 467, 468, 478, 481, 490, 500, 507, 508, 511, 520, 521, 532, 548, 563, 580, 592, 606, 623, 624, 731
Jirousek, 174
Jou, 169, 173, 181, 731
Joubert, 68, 142, 143, 379, 721, 767
Joüon, 42, 82, 89, 122, 135, 137, 138, 139, 153, 236, 293, 302, 325, 327, 328, 329, 331, 332, 358, 387, 388, 402, 406, 478, 479, 498, 534, 535, 595, 601, 617, 618, 619, 636, 638, 721, 722
Journet, Charles, 396
Jud, Leo, 219
Junès, 38, 52, 65, 68, 89, 90, 164, 168, 196, 236, 293, 302, 323, 387, 578, 599, 600, 636, 638, 721
Kahl, 222
Kahn, 55, 58, 68, 86, 110, 221, 222, 225, 236, 240, 241, 246, 326, 464
Kämpf, 328, 388
Kaufmann, 85, 418, 419, 425
Kenigsberg, 112, 307, 346, 412, 426, 439, 604, 716
Kennicott, Benjamin, 223, 297
Kessler-Mesguich, 7, 454
Keustermans, 133, 145, 151, 174, 425, 428, 573, 576, 721
King James Bible, 565
King James Version, 464, 642
Kittel, 222, 223, 226, 297, 332, 418, 422, 432, 466, 717
Knobloch, 184
Koenig, 77
Köhler et Baumgartner, 562, 582, 585, 586
Koltès, 47, 345, 440
Kristeva, 81, 133, 134
Krol, 101, 113, 173
Kuen, 78, 85, 121, 130, 171, 341, 348, 565, 568, 569, 570, 578, 611, 635, 722
Kugel, 269, 285, 286, 293, 294, 295, 296, 297
Kupka, 111, 113, 173, 175, 180, 181, 195, 244, 339, 344, 710, 733
la Harpe, 76
la Terrasse, 142, 144, 147, 260, 316, 358, 359, 505, 610, 731, 746
LaCoque, 78, 81, 438
Lacroix, 38
Ladmiral, 15, 17, 19, 41, 118, 189, 190, 191, 194, 205, 259, 322, 452, 511, 528, 631
Laforcade, 81, 87, 138, 140, 238, 498, 636, 639, 722
Lahor, 48, 68, 71, 89, 105, 166, 318, 387, 388, 597, 598, 713, 734, 751

Lajudie, 174, 181
Lalou, 108, 134, 174, 176, 178, 258, 387, 425, 654, 712
Langlois, Christophe, 73
Las Vergnas, 114, 130, 278, 279, 300, 339, 377, 387, 498, 578, 634, 722
Laugeois de Chastellier, J.-M., 253, 773
Launay, Marc B de, 647, 648
Lavocat, Françoise, 301
Le Blanc d'Ambonne, 38, 110, 111, 142, 143, 163, 243, 613, 625, 722
Le Cène, 61, 100, 116, 127, 157, 159, 300, 301, 305, 313, 315, 461, 464, 482, 484, 503, 564, 585, 601, 602, 607, 634, 644
Le Gros, Nicolas, 62, 65, 99, 127, 152, 157, 243, 260, 365, 366, 595, 601, 619, 723
Le Hir, 42, 68, 82, 105, 137, 139, 171, 243, 340, 379, 504, 505, 634, 723
Le Maistre, Rodolphe, 89, 144, 148, 149, 469, 470, 549, 601, 633, 639
Le Masson, 43
Le Pichon, 48, 90, 115, 133, 134, 166, 169, 174, 206, 239, 320, 411, 425, 427, 450, 499, 573, 634, 638, 724, 731
Lebeau, 82, 105, 106, 137, 139, 168, 636, 638, 722
Leblanc d'Ambonne, 243, 386, 524
Leconte de Lisle, 517
Lederer, 17, 294, 295, 452, 528
Ledrain, 31, 89, 90, 105, 128, 301, 309, 325, 366, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 423, 496, 513, 516, 517, 558, 566, 594, 616, 639, 709, 723
Lefèvre, 39, 49, 50, 61, 70, 127, 151, 157, 158, 162, 163, 173, 233, 254, 316, 357, 358, 363, 455, 457, 491, 511, 521, 587, 607, 619, 723
Lefèvre d'Etaples, 39, 49, 50, 61, 70, 151, 157, 158, 162, 163, 173, 233, 363, 455, 457, 491, 511, 521, 607, 619, 723
Leloup, Jean-Yves, 307, 308, 309, 411, 412, 425, 522, 523, 576, 585, 635, 691, 723, 754
Léon XIII, 83
Lesêtre, 284, 286, 288, 289
Leuze, 61, 157, 158, 205, 206, 511, 514, 563, 587, 724
Lévy, André, 132, 239, 318, 320, 323, 554, 555, 568, 640
Lévy, René, 449
Lienart, 127, 133, 134, 578, 712
Liénart, 134, 636, 638
Linné, Carl von, 543
Lombez, 9, 40, 48, 49, 780
Longpré, 64, 138, 140, 634, 724
Lortsch, 102, 110
Lowth, 223, 257, 286, 287, 288, 290, 291, 292, 295, 304, 326, 327, 332, 376, 380, 470
Lubac, Henri de, 133, 134, 774
Luther, 88, 257, 307, 400, 427, 441, 565, 642, 653
Lys, Daniel, 77, 78, 106, 411, 494, 523, 546, 552, 555, 565, 570, 595, 596, 616, 633, 639
Magdalith, 72, 81, 98, 132, 145, 149, 517, 576, 595, 635, 639, 724
Malbim, 31, 35, 103, 150, 337, 447, 448, 449, 450, 519, 586, 716
Malicet, Michel, 395
Mallet de Chilly, 145, 147, 208, 365, 377, 378, 461, 578, 638, 724
Mandelkern, Solomon, 562, 582, 606
Mantero, 45, 487, 713, 772
Marcellus, 142, 144, 165, 204, 205, 239, 303, 322, 377, 378, 504, 724
Marchessou, Hélène, 650, 651, 652
Mardrus, 68, 114, 132, 165, 195, 196, 547, 635, 725
Margreth, 85, 115, 138, 140, 346, 604, 635, 725
Marguerite de Navarre, 80, 711
Marie de Brabant, 80, 131, 318, 320, 492, 515, 549, 587, 711, 734
Marie de l'Incarnation, 80, 82, 137, 140, 242, 346, 597, 725
Marie-Ancilla, 43, 68, 82, 138, 139, 302, 425, 427, 576, 635, 725
Mariel, 113, 145, 150, 174, 181, 595, 725
Markowicz, 87
Marolles, 68, 93, 141, 185, 197, 198, 242, 252, 256, 257, 300, 301, 302, 365, 494, 725
Marot, Clément, 306, 358, 439, 549
Martin, David, 50, 127, 152, 157, 198, 247, 482, 495, 503, 567, 593
Martin, Henri-Jean, 91, 99
Masson, 12, 19, 24, 28, 137, 140, 141, 144, 147, 724
Matisse, 174, 181, 556, 733
Meignan, Abbé, 388
Mellot, 92, 99, 100, 101, 107
Ménudier, 252
Meschonnic, 9, 11, 12, 15, 18, 19, 21, 31, 47, 117, 118, 123, 124, 129, 189, 191, 194, 211, 215, 216, 223, 224, 225, 248, 257, 259, 265, 266, 278, 279, 280, 294, 295, 297, 302, 308, 310, 311, 326, 331, 345, 351, 354, 418, 419, 424, 425, 426, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 451, 462, 463, 466, 495, 496, 498, 511, 522, 523, 542, 565, 566, 567, 570, 576, 595, 610, 616, 630, 631, 634, 637, 641, 650, 725, 775
Michaëli, 77

Michaelis, J. D., 381
Michaux, 64, 82, 166, 169, 400, 520, 521, 527, 569, 635, 639, 726
Mill, John Stuart, 505
Millet, Olivier, 222, 297, 312, 313, 314, 316
Millet-Gérard, 12, 13, 47, 140, 141, 176, 183, 382, 395, 396, 398, 399, 506, 580
Millet-Gérard, Dominique, 361
Miquel, 68, 133, 134
Moatti-Fine, Jacqueline, 357, 508, 570, 645
Molière, 374
Molinié, 46
Monge-Strauss, 14
Monléon, 68, 82, 138, 140, 145, 147, 479, 480, 498, 504, 505, 624, 731
Montet, 104, 131, 387, 513, 516, 567, 627, 636, 726
Monteverdi, Claudio, 306
Montvaillant, 104, 129, 153, 232, 233, 377, 387, 593, 636, 640, 726
Morel, 82, 145, 147, 726
Munro, Jill M., 467
Münster, 219, 221, 352, 545, 561, 565, 581, 582, 585, 606, 628
Muzy, 150, 171, 174, 244, 483, 484, 485, 491, 517, 566, 640, 726, 728
Nègre, Barthélémy, 73, 114, 366, 386
Neher, 69, 133, 134
Néher, André, 415
Nicolaÿ, 31, 106, 114, 138, 139, 166, 407, 411, 620, 726, 732
Nicot, 39, 44, 45, 252
Nida, 17, 18, 19, 77, 118, 121, 192, 194, 195, 203, 214, 215, 216, 276, 277, 278, 279, 281, 310, 322, 431, 518, 523, 564, 566, 569, 645
Noss, 18, 277
Nouss, 42, 87, 122, 138, 139, 145, 149, 150, 238, 439, 565, 570, 578, 634, 639, 726, 727
Nouvelle Bible Segond, 49, 50, 78, 498, 517, 522, 564, 565, 570, 573, 599
Oettli, 388
Olivetan, 119, 464, 482, 511, 587, 727
Olivétan, 49, 50, 61, 70, 75, 119, 127, 149, 151, 157, 158, 159, 231, 255, 256, 260, 357, 358, 457, 495, 496, 497, 498, 503, 513, 514, 515, 536, 539, 588, 589, 607, 630, 633, 635, 710, 716, 734, 763
Origène, 161, 162, 183, 218, 286, 287, 336, 544
Orner, Esther, 430
Ostervald, 61, 68, 93, 102, 117, 118, 120, 123, 127, 153, 157, 159, 460, 461, 498, 503, 536, 588, 593, 727
Osty, 39, 82, 401, 402, 412, 464, 517, 565, 568, 597, 599, 635, 727, 731
Ouaknin, 78, 133, 134
Pagnini, 109, 144, 145, 148, 149, 219, 223, 226, 237, 312
Paillot, 160, 174, 181, 239, 334, 339, 341, 590, 727
Palestrina, 306
Parmentier, 48, 115, 130, 133, 526, 539, 540, 566, 578, 579, 586, 638, 727
Passelecq, 77
Patier, 69, 83, 138, 140, 597, 727
Paul, saint, 213, 214
Paul, Théodore, 85, 97, 137, 138, 167, 325, 327, 365, 377, 386, 387, 569, 611, 636
Paulus, 380
Pauvert, 123
Paz, 15
Pelletier, 12, 298, 299, 302, 535, 544
Perret, Delphine, 489
Perret-Gentil, 55, 58, 61, 102, 127, 324, 326, 491, 573, 615, 634, 727
Petasse, 110, 111, 131, 601, 640, 727
Péter-Contesse, 78
Pflug, Günther, 379
Philon, 286
Pie XII, 83
Pierre, Jacques, 133, 145, 149, 150, 174, 565, 635, 640
Pinçon, 105, 640, 728
Pirot, 111, 112, 127, 145, 147, 148, 625, 712, 724
Placial, 85, 216, 235, 287, 470
Pompadour, Madame de, 369
Pouget, 82, 108, 136, 160, 171, 275, 276, 340, 343, 387, 450, 498, 636, 720, 728
Pringle, 38, 150, 171, 174, 244, 483, 484, 485, 491, 517, 566, 640, 726, 728
Pury, 81, 186, 546, 616
Queval, 92, 99, 101
Rachi, 42, 122, 184, 238, 727
Rahlfs, 126
Rech, 65, 168, 239, 500, 578, 625, 728
Refoulé, François, 401
Renan, 6, 13, 30, 38, 42, 48, 85, 89, 110, 123, 136, 137, 138, 139, 156, 157, 160, 164, 167, 171, 180, 235, 236, 251, 263, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 279, 287, 298, 301, 312, 315, 316, 327, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 342, 344, 347, 348, 349, 354, 366, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 397, 402, 406, 450, 460, 464, 479, 480, 493, 517, 522, 551, 552, 559, 566, 571, 573, 602, 603, 604, 609, 619, 627, 630, 636, 637, 644, 648, 650, 723, 728, 729
Renard, Jules, 345

Renoux, 115, 133, 174, 178, 438, 439, 462, 463, 565, 576, 728
Reuss, 48, 71, 85, 104, 105, 120, 128, 168, 202, 203, 209, 210, 211, 235, 258, 259, 274, 285, 287, 289, 302, 303, 318, 325, 327, 332, 335, 337, 338, 349, 366, 386, 388, 473, 474, 513, 516, 517, 522, 588, 597, 598, 604, 627, 634, 638, 713, 729
Réveillaud, 171, 239, 366, 377, 387, 635
Réville, 43, 68, 85, 136, 137, 138, 139, 232, 235, 266, 274, 287, 301, 325, 326, 337, 338, 340, 342, 348, 358, 381, 387, 473, 474, 493, 498, 513, 576, 595, 636, 639
Rhéaume, 78
Ricciotti, 406
Richelet, 93, 145, 147, 149, 237, 340, 569, 570, 578, 638, 729
Ricoeur, 81, 438, 467
Ricœur, 81, 438
Rinner, Fridrun, 18
Robert, André, 108
Robert, André, 77, 89, 106, 108, 114, 138, 139, 166, 167, 169, 298, 304, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 551, 595, 601, 620, 636
Roinard, Paul-Napoléon, 345, 346
Rosenmüller, E. F. K., 381, 644
Roubaud, Jacques, 307, 354, 435, 439, 440
Roussel, 14
Rudolph, 7, 222, 297, 418, 590
Rufin, 162
Sacy, 30, 105, 107, 141, 152, 153, 173, 198, 309, 359, 360, 361, 362, 364, 365, 366, 391, 437, 438, 480, 485, 571, 575, 709, 714, 717, 719, 723
Safran, Alexandre, 652
Saïd, 257, 270, 271, 272, 275
Saincte Marie, 82, 140, 142, 143, 144, 147, 457, 729
Saint-Joseph, Lucien-Marie de, 133, 134, 199, 207, 208, 415, 417
Saint-Maur, 167, 578, 729
Sales, 109, 131, 141, 172, 239, 492, 729
Salignac, 269, 496, 498, 568, 634, 639, 718, 722
Salvador, 68, 89, 110, 171, 301, 386, 498, 522, 565, 729
Sand, George, 390
Sander et Trenel, dictionnaire de, 166, 352, 495, 562, 565, 573, 582, 596, 622, 628
Sandevoir, 78
Sapiro, 16, 17, 18, 22, 648
Sauvy, 91, 99
Savart, 14, 110
Savary, 239, 263, 264, 377, 461, 578, 730
Scarron, Paul, 374
Scherrer, 78, 123
Schneiders, Sandra, 649
Schreiber, 9, 40, 45, 47, 48, 49, 649
Schulz-Flügel, 219
Schwab, Raymond, 406, 732
Schwarzbach, Bertram Eugene, 368, 372, 373
Schweitzer, 115, 138, 166, 167, 471, 477, 595, 636, 730
Segond, 7, 35, 49, 50, 77, 85, 102, 107, 120, 123, 127, 133, 134, 153, 168, 169, 202, 206, 209, 211, 212, 214, 241, 242, 281, 297, 304, 305, 308, 309, 325, 327, 328, 329, 331, 332, 366, 375, 397, 398, 425, 458, 464, 466, 469, 479, 480, 482, 517, 522, 523, 544, 553, 555, 573, 577, 588, 598, 604, 616, 618, 619, 622, 623, 629, 631, 635, 636, 637, 655, 730
Sellier, 153, 360, 361, 362, 365, 717, 723
Sévigné, Madame de, 367
Sigal-Klagsbald, 175
Simoens, 82, 138, 140, 166, 425, 438, 439, 450, 635, 639, 730
Simon, Richard, 88, 154, 355, 364, 377, 381
Siouffi, 252, 253, 254, 255, 267, 268, 480
Six, Jean-François, 105, 106, 115, 133, 138, 499, 569, 634
Sixte V, 226, 231, 456, 608, 715
Skupien-Dekens, Carine, 355, 356
Solms, 43, 68, 79, 81, 82, 108, 138, 167, 238, 522, 568, 599, 636, 730
Sommerville, 78
Sonnet, J.-P., 269, 467
Sophocle, 367
Soubigou, 114, 137, 139, 166, 625, 634, 730
Speyr, 81, 138, 140, 238, 498, 722
Spick, 82, 115, 133, 134, 138, 167, 169, 323, 411, 491, 498, 545, 546, 555, 569, 635, 731
Stavrakas, 48, 65, 238, 638, 708
Steiner, 17, 764
Steinmann, 114, 130, 168, 300, 377, 387, 397, 492, 569, 595, 634, 639, 731
Suarès, André, 90, 165, 166, 169, 173, 181, 578
Suarès, Carlo, 133, 138, 145, 149, 427, 566, 635
Taber, 192, 215, 276
Tamisier, 82, 127, 173, 504, 607, 625, 707, 731
Taoussi, 38, 49, 145, 147, 163, 165, 302, 484, 513, 516, 517, 594, 599, 600, 607, 636, 731
Tharaud, 123
Théocrite, 301, 306
Théodore de Mopsueste, 270, 369, 387, 397, 544
Thivollier, 74

Thomas d'Aquin, 214
Thomas, Jean, 73, 137
Thuret, 168, 239, 268, 318, 319, 377, 378, 482, 493, 578, 597, 598, 732
TOB, 5, 77, 155, 225, 307, 329, 411, 437, 438, 439, 458, 459, 464, 482, 494, 522, 523, 546, 552, 555, 556, 559, 565, 570, 595, 596, 599, 616, 619, 633, 639, 724, 731
Tournay, 31, 68, 82, 106, 108, 114, 138, 139, 166, 167, 169, 400, 401, 402, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 494, 544, 593, 594, 595, 617, 619, 620, 621, 636, 726, 729, 731, 732
Toussaint, 111, 133, 134, 173, 180, 181, 498, 578, 593, 635, 732
Tremellius, 219, 223
Tricard, 78
Trigano, 60, 81, 174, 196, 498, 566, 569, 597, 635, 732
Umbreit, W. C., 338, 381
Valbrune, 89, 733, 734
Van de Velde, 31, 79, 81, 87, 115, 138, 139, 220, 225, 238, 329, 331, 425, 426, 427, 440, 442, 443, 444, 446, 462, 509, 510, 552, 553, 578, 593, 634, 638, 732
Vatable, 219, 222, 223
Vaux, Roland de, 401, 402
Velthusen, J. C., 381, 382
Venet, 52
Venture, 45, 85, 86, 130, 150, 494, 498, 522, 545, 595, 601, 640, 732
Verdure, 69, 89, 131, 145, 149, 377, 638, 732
Verrecchia, 78
Veth, 381
Vèze, 71, 72, 131, 732, 734
Vian, 48, 133, 160, 171, 319, 340, 342, 343, 388, 578, 636, 733
Vigouroux, 127, 145, 147, 148, 149, 150, 154, 156, 173, 181, 182, 221, 222, 226, 243, 297, 325, 504, 551, 719
Villegouge, 69, 89, 321, 322, 505, 578, 733, 734
Vincent, 60, 100, 196, 498, 566, 569, 597, 635, 708, 732
Virgile, 303, 306, 374, 725
Vivier, 127, 145, 147, 152, 229, 233, 243, 377, 498, 511, 569, 614, 733
Voillaume, René, 133, 134, 415
Voltaire, 31, 38, 90, 91, 130, 149, 237, 254, 287, 301, 302, 320, 335, 353, 359, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 387, 390, 393, 397, 441, 461, 470, 471, 474, 505, 548, 549, 597, 644, 733, 767
Vulliaud, 111, 145, 149, 173, 176, 180, 181, 304, 305, 348, 349, 396, 474, 638, 733
Weber, Alan, 382
Weber, Allan, 381
Weber, Jean-Julien, 52
Weber, Robert, 126, 218, 223, 456
Wette, de, 338, 380, 381
Winandy, 64, 68, 70, 82, 114, 133, 134, 165, 169, 387, 411, 416, 425, 426, 501, 518, 519, 568, 593, 621, 636, 733
Wogue, 68, 85, 86, 110, 130, 145, 149, 150, 236, 313, 460, 493, 522, 568, 569, 573, 615, 627, 634, 733
Wyler, 81, 113, 115, 116, 145, 149, 174, 517, 576, 610, 634, 638, 733
Ximenes, 226
Zatelli, Ida, 654
Zemon Davis, 99
Zlotowitz, 42, 122, 150, 238, 727
Zöckler, Otto, 338
Zworykine, 111, 173, 181

6- Table des matières

Abréviations, citation du texte, translittérations **5**
Liste des abréviations utilisées 5
Liste des bibliothèques visitées ou consultées 5
Liste des abréviations désignant les ordres religieux 5
Note sur la numérotation des publications réunies dans le corpus étudié 5
Note sur la graphie des citations 6
Note sur les citations en langues étrangères 6
Note sur le titre du Cantique des cantiques 6
Note sur les références bibliques 6
Translittération de l'hébreu 7

Introduction. Pour une histoire rapprochée des traductions **9**

Première partie : Les traductions du Cantique des cantiques et leur contexte éditorial. **33**
Premier chapitre : Définition du corpus **33**
I- Limites linguistiques, éditoriales et historiques du corpus 34
1- Limites linguistiques et géographiques 34
2- Limites éditoriales et définition du support 34
3- Limites historiques 35
II- Méthode de recherche bibliographique 36
1- Localisation des publications contenant une traduction du Cantique des cantiques 36
2- Choix des publications retenues dans le corpus 38
III- Définition du concept de traduction et limites du corpus 39
1- Proposition de définition de la traduction 39
2- Traduction et commentaire 41
3- Traduction et paraphrase 44
4- Traduction, imitation, adaptation 46
IV- Le répertoire bibliographique, reflet du corpus 51
1- Recension des publications constituant le corpus 51
2- Vue synoptique de type de texte 51
3- Absents 52
Deuxième chapitre : panorama des publications du corpus. Dates, lieux, types de publications **53**
I- Répartition par siècles 53
1- Nombre de publications par siècle et proportion au sein du corpus 53
2- Fréquence des publications par siècle 53
3- Années écoulées par tranche de cinquante publications 54
II- Répartition par type de publication 54
1- Bibles intégrales chrétiennes 55
2- Traductions chrétiennes de l'Ancien Testament 55
3- Traductions juives de la Bible hébraïque 55
4- Traductions partielles de la Bible 55
5- Recueils de livres bibliques 55
6- Recueils comportant également des textes non bibliques 56
7- Traductions publiées dans des périodiques 56
8- Traductions publiées dans des ouvrages consacrés au seul Cantique. 56
9- Bilan : graphique et tableau représentant la répartition par type de publication et par siècle. . 57
III- Répartition des traductions par lieu de publication 58
1- Publications publiées en France 58
2- Publications publiées dans les Provinces Unies et en Belgique 60
3- Publications publiées en Suisse 61
4- Publications publiées au Canada 62
5- Publications publiées hors des pays francophones 62
6- Publications dont le lieu n'est pas connu 62

7- Bilan : graphique et tableau récapitulant les lieux de publication ... 63
Troisième chapitre : Panorama des traducteurs du Cantique des cantiques ... 67
I- Identification des traducteurs ... 67
1-Traducteurs identifiés ... 67
a- Sources internes ... 68
b- Sources externes ... 70
2- Traducteurs utilisant un pseudonyme ... 71
3- Traductions anonymes ... 72
4- Attributions erronées ... 74
5- Traductions collectives ... 76
II- Panorama des traducteurs du Cantique des cantiques ... 79
1- Les traductrices ... 79
2- Les ecclésiastiques ... 81
a- Ecclésiastiques catholiques ... 82
b- Pasteurs protestants ... 84
c- Rabbins ... 85
3- La question de la professionnalisation des traducteurs ... 86
a- Difficultés d'une étude de la professionnalisation des traducteurs du Cantique des cantiques ... 86
b- Spécificité de la professionnalisation des traducteurs bibliques ... 87
c- Traduction du Cantique des cantiques et amateurisme ... 89
Quatrième chapitre : éditeurs et diffusion des traductions du Cantique des cantiques 91
I- Identification des imprimeurs, libraires, éditeurs ... 91
II- Classement ... 92
1- Imprimeurs ... 92
2- Libraires-imprimeurs, imprimeurs-éditeurs ... 93
3- Libraires ... 94
4- Libraires-éditeurs ... 95
5- Éditeurs ... 95
6- Éditions à compte d'auteur ... 98
7- Éditions inconnues ... 98
8- Éléments sur les éditions dont le statut n'est pas précisé. ... 99
9- Impact des orientations éditoriales sur les traductions : postulats ... 103
III- Imprimeurs, libraires, éditeurs de plusieurs publications du corpus ... 103
1- Quatre publications ou plus ... 104
2- Trois publications ... 107
3- Deux publications ... 109
IV- Éléments d'analyse de la diffusion ... 113
1- Tirage ... 113
2- Prix ... 114
3- Public visé ... 117
a- Public, usage, motivation des traductions ... 117
b- Référence à un public visé. ... 119
c- Différence entre public visé et lectorat réel. ... 122
Cinquième chapitre : l'édition du texte traduit. Traduction et péritextes ... 125
I- Place du Cantique auprès des autres textes édités dans la publication ... 125
1- Le Cantique au sein des Bibles intégrales et des traductions de la Bible hébraïque ... 125
2- Compilations de livres bibliques ... 128
3- Compilations comportant des textes non bibliques ... 130
II- Rapport de la traduction à l'appareil péritextuel ... 132
1- Absence totale de péritextes ... 132
2- Préfaces et introductions ... 132
a- Préfacier différent du traducteur ... 133
b- Les préfaces et introductions des traducteurs, lieu d'exposition d'une lecture du texte ... 134
3- Commentaires ... 137
a- Identification des publications contenant des commentaires ... 137
b- Modes d'insertion du commentaire dans l'ouvrage ... 138
c- Problèmes de terminologie ... 140

4- Paraphrases 142
a- Identification des publications contenant des paraphrases 142
b- Mode d'insertion des paraphrases dans les traductions 143
5- Éditions bilingues 144
6- Notes marginales et infrapaginales 151
a- Place et volume des notes 151
b- Contenu des notes 154
III- Inserts dans le texte biblique 156
1- Arguments et sommaires 157
a- Les arguments et sommaires dans les Bibles intégrales 157
b- Arguments dramatiques 160
2- Nom des locuteurs 161
3- Inserts soulignant le découpage du texte 164
a- Découpage poétique 165
b- Découpage temporel 169
c- Découpage théâtral 170
d- Découpage rhétorique 172
IV- Illustrations 172
1- Relevé des éditions illustrées 173
2- Identification des illustrateurs 175
3- Typologie des techniques picturales et des techniques de reproduction utilisées 177
4- Contenu et fonction des illustrations 178
a- Représentation en lien avec le Nouveau Testament 178
b- Représentations de scènes pieuses sans lien avec le texte biblique 179
c- Un cas de représentation polysémique : les figures pastorales et bucoliques. 179
d- Représentation de la nudité 180
e- *Realia* palestiniens 181
Conclusion- Impact des péritextes et inserts sur la lecture de la traduction 182

Deuxième partie : la traduction comme lecture des textes sources 187
Sixième chapitre : le projet de traduction 187
I- Le projet de traduction : fondements théoriques 189
1- Conceptions dichotomiques de la traduction : traducteurs sourciers, traducteurs ciblistes 189
2- Théories refusant les oppositions binaires 192
II- Le projet de traduction à travers les péritextes du Cantique des cantiques 194
1- La question du littéralisme. 195
a- Les deux sens du littéralisme en traduction biblique 195
b- Le mot « littéral » qualifiant le sens littéral du texte, par opposition au sens spirituel 196
c- Le mot « littéral » qualifiant la traduction mot-à-mot, par opposition à l'adaptation et à la traduction libre 199
2- La question de la fidélité 203
a- L'impératif de fidélité dans les déclarations d'intention des traducteurs. 203
b- Fidélité comme expression de la foi 205
c- La fidélité comme avatar du littéralisme 207
3- Présences d'oppositions binaires dans les péritextes du Cantique : pertinence et historicité de l'opposition sourciers-ciblistes 209
III- Quelle spécificité de la traduction biblique ? 212
1- Traduire la parole de Dieu. Sola scriptura ? 212
2- La lettre tue et l'esprit vivifie : conséquences sur la traduction de la théologie paulinienne 213
Septième chapitre : identification du texte source 217
I- Illustration de la pluralité des sources des traductions bibliques 217
1- Pluralité linguistique des textes sources. Description des versions principales 218
a- Texte hébraïque 218
b- Versions grecques 218
c- Versions latines 218
d- Versions en langues modernes 220
2- Diversité éditoriale des textes sources 220
a- Établissement du texte 220
b- Présentation du texte 221

II- Méthodologie : identification du texte source 224
1- Critères externes 224
a- Déclaration explicite du traducteur ou de l'éditeur 224
b- Déduction à partir d'un faisceau de présomption. 226
2- Critères internes 227
a- Examen des « leçons » retenues 227
b- Examen du découpage des chapitres 230
c- Conservations des inserts de l'édition du texte source. 233
III- Identification des textes source des traductions du corpus. 233
1- Détermination du texte source cadre. 233
a- Vulgate 233
b- Texte hébreu 234
c- Autres textes sources : versions grecques et latines anciennes et modernes 237
d- Versions en langues vivantes qui sont textes sources pour des traductions du Cantique 238
e- Traductions aux textes sources inidentifiables 238
2- Source unique, sources secondes, éclatement des sources 240
a- Acceptation d'un texte reçu 240
b- Élaboration de la traduction à partir d'un texte source cadre et de textes sources seconds 241
c- La traduction comme nouvel établissement du texte 243
3- Enjeux idéologiques et apologétiques du rapport au(x) texte(s) source 246
Huitième chapitre : traduction et génie des langues 251
I- La théorie : définition du génie hébreu et du génie français 251
1- Silence relatif sur le génie du latin 251
2- Évolution de la notion de génie en marge des traductions du Cantique des cantiques 252
a- Définition de la notion de génie de la langue 252
b- En marge des traductions du Cantique des cantiques : le génie de la langue française, de l'insuffisance à l'hégémonie 255
3- L'impossible mimesis : la traduction comme déperdition 258
II- La pratique : les traducteurs du Cantique face aux traits linguistiques propres à l'hébreu 262
1- Le lexique 263
2- Le système verbal 264
3- Les images 266
4- Le genre et le mètre de la poésie 268
III- La traduction à l'épreuve du génie des peuples 270
1- « Différence des idiomes, coutumes des peuples » 270
2- Autour d'Ernest Renan : du génie de la langue au génie des peuples 271
3- Derniers avatars du génie : traduire des langues, traduire des textes 276
a- Nida et la théorie de l'équivalence dynamique 276
b- On ne traduit pas une langue, on traduit un texte. Contre la notion de génie 278
Neuvième chapitre : la traduction du Cantique, reflet de la perception de son genre littéraire. 283
I- Des genres littéraires de la Bible à la définition de la poésie biblique 284
1- La Bible hébraïque, collection de genres littéraires ? 284
a- Terminologie biblique 284
b- Analyses occidentales des genres littéraires bibliques 286
2- Caractéristiques de la poésie biblique 289
a- À la recherche du mètre perdu 290
b- Le parallélisme retrouvé. De Robert Lowth à Robert Alter. 292
c- Contre la distinction de prose et poésie dans le corpus biblique. De Kugel à Meschonnic 294
3- Le genre littéraire au prisme des textes sources 296
II- Le genre littéraire du Cantique des cantiques : du diagnostic au projet de traduction. 298
1- Rattachement du Cantique à un genre ou une forme littéraire 299
a- Cantique 300
b- Chant, chanson 300
c- Pastorale 300
d- Eglogue 301

e- Drame....301
f- Epithalame....301
g- Enigme....302
h- Poème, poésie....302
i- Confusion des genres....303
j- L'indétermination du genre littéraire du Cantique. Le cas des Bibles intégrales avant la Bible de Segond....304
2- Le problème de la traduction de la poésie au prisme du corpus biblique....305
a- Impossibilité de traduire la poésie....306
b- Seul un poète peut traduire la poésie....308
c- nécessité de traduire la poésie : invention de nouvelles formes....309
III- Le genre littéraire du Cantique des cantiques d'après la forme donnée au texte français....311
1- Traductions en prose....312
a- Qu'appelle-t-on prose ?....312
b- Traduction dans lesquelles un bloc de texte correspond à un chapitre.....313
c- Traductions en versets....314
d- Répartitions intermédiaires....315
2- Traductions en vers....316
a- Traductions en vers réguliers....317
b- Traductions en vers blancs....323
c- Traductions en lignes ou vers libres....323
3- Traductions théâtrales....332
a- Du dialogisme au drame : fondements de la lecture dramatique.....333
b- Panorama des traductions comportant un réel appareil dramatique....333
c- Les personnages du drame. Des noces mystiques à l'hypothèse du berger....335
d- Actes et scènes....339
e- Décors....341
f- Didascalies et indications scéniques....343
g- Représentations du drame....344
4- Objets génériques non identifiés.....346
a- Méditations et commentaires....346
b- Partitions....347
Conclusion : Histoire de la réception générique du Cantique des cantiques et histoire de l'exégèse....347

Troisième partie : microlectures....351

Dixième chapitre : Les traducteurs et leur traduction. Études de cas....351

I- Méthodologie : la notion d'« horizon du traducteur »....351
II- Sébastien Castellion....354
1- L'avertissement du traducteur, énonciation d'un projet de traduction....355
2- La traduction du Cantique des cantiques par Castellion, signe d'une lecture profane ?....356
3- Éléments de réception....358
III- Traducteurs de la Bible de Port-Royal....359
1- Le problème de l'identification du traducteur....360
2- Le projet de traduction : « on a mieux aimé donner un peu plus à la fidélité qu'à la clarté »....362
3- Éléments de réception....365
IV- Voltaire, entre parodie et critique biblique....367
1- Genèse du Précis du Cantique des cantiques....367
2- Présentation du Précis du Cantique des cantiques....369
3- Place du Cantique dans l'œuvre de Voltaire : d'une traduction parodique à la critique biblique....374
4- Éléments de réception....377
V- Ernest Renan et l'application des méthodes de la philologie allemande.....379
1- Horizon du traducteur....379
2- Sources de la traduction et de l'étude d'Ernest Renan....380
3- « Le Cantique des cantiques, avec une étude sur le plan, l'âge et le caractère du poème ».....382
4- Éléments sur la réception de la traduction de Renan....386

VI- Eugène Ledrain, premier traducteur non-confessionnel de l'intégralité de la Bible.....389
1- Identité et formation d'Eugène Ledrain.....389
2- La traduction du Cantique des cantiques : projet et réalisation.....390
VII- Paul Claudel, entre traduction littérale et exégèse.....395
1- « Paul Claudel interroge le Cantique des cantiques » : description du texte.....395
2- Claudel critique des traductions françaises de la Bible.....397
3- Traduction, commentaire, création.....398
4- Éléments de réception.....399
VIII- Autour de la Bible de Jérusalem. André Robert et Raymond Tournay.....400
1- Genèse de la Bible de Jérusalem et choix d'André Robert pour le Cantique.....401
2- Du fascicule à la Bible intégrale.....402
3- Raymond Tournay, de la continuation de l'œuvre de Robert à la retraduction du Cantique.....405
4- Éléments de réception.....411
IX- André Chouraqui, ou la traduction messianique à mouvement perpétuel.....413
1- Vie et formation d'André Chouraqui.....414
2- Les traductions du Cantique par Chouraqui dans leur contexte éditorial.....415
3- Évolution du discours traductologique accompagnant les traductions.....417
4- D'une traduction à l'autre.....420
1- Titre et traduction du premier verset.....420
1- Insertion de sous-titres.....420
3- Versets ou lignes ?.....421
4- Traduction des noms propres.....422
5- Expression de la comparaison et syntaxe à travers le verset 1,5.....423
6- Traduction du mot ['alamot].....424
5- Éléments de réception.....425
X- Meschonnic : la traduction des *Cinq Rouleaux*, matrice d'une poétique du traduire.....429
1- La traduction du Cantique des cantiques au sein des Cinq rouleaux.....430
2- Place du Cantique des cantiques et des Cinq Rouleaux dans l'œuvre de Meschonnic : la Bible comme « levier » d'une poétique du rythme.....435
3- Éléments de réception.....438
XI- Une traduction de traduction. Le cas Ceronetti.....440
1- L'ouvrage italien de Ceronetti.....440
2- Caractéristiques de la traduction française de Devoto et Van de Velde.....443
XII- Entretien avec un traducteur : Julien Darmon.....447
Onzième chapitre : études rapprochées. Approche théorique.....451
I- De la ponctuation aux *ṭe'amim*.....454
1- La ponctuation dans les textes sources.....454
a- Vulgate et Septante : absence de ponctuation.....454
b- Texte massorétique : les *ṭe'amim*.....454
2- Panorama de l'usage de la ponctuation dans les traductions.....455
a- Usage de la ponctuation comme marque de la structure interne du verset.....456
b- Usage rhétorique de la ponctuation. Ambigüité du point d'exclamation.....459
c- Absence de ponctuation.....462
3- La prise en compte des ṭe'amim.....463
a- Prise en compte ponctuelle du rôle syntaxique des *ṭe'amim*.....463
b- Prise en compte systématique du rôle rythmique des *ṭe'amim*.....465
II- La traduction des images, métaphores et comparaisons.....466
1- Variété formelle de l'expression des images dans les textes sources.....467
2- Les images du Cantique au prisme des péritextes des traductions.....468
a- Des « comparaisons burlesques » ?.....468
b- Images et *realia* : la question des référents.....471
c- Les images, voile de l'allégorie.....475
3- Solutions traductives : la prise en compte des métaphores, lieu d'expression des tendances déformantes.....478
a- Modification des structures des textes sources et confusion des métaphores et des comparaisons.....478
b- Explicitations et atténuation des métaphores.....483
c- Les métaphores dans les paraphrases du Cantique des cantiques.....485

III- La traduction des appellatifs....489
1- Les appellatifs dans les textes sources....490
2- Les principales traductions des appellatifs....490
a- Le couple [dōḏi]/ [raʿᴱyāti] ; *dilectus meus/ amica mea*....490
α- Traductions introduisant une réciprocité linguistique....491
β- Traductions respectant la dissymétrie des appellatifs dans les textes sources....492
γ- Traductions non systématiques de [dōḏi]/ [raʿᴱyāti] ; *dilectus meus/ amica mea*....496
b- La traduction de [ʾᵒḥoti ḵallāh] ; *soror mea sponsa*....497
3- Des appellatifs aux inserts des noms des locuteurs....499
a- Concordance des appellatifs et des noms des locuteurs dans les inserts....499
b- Discordance des appellatifs et des noms des locuteurs dans les inserts....500
IV- Tutoiement, vouvoiement....501
1- Les textes sources....502
2- Versions utilisant le tutoiement....502
3- Versions utilisant le vouvoiement....504
4- Cas spécifiques....505
V- La traduction des noms propres....505
1- Les noms propres dans les textes sources....506
a- Tableau des anthroponymes du Cantique....507
b- Tableau des toponymes du Cantique....507
2- De la transcription à la translittération : une non traduction ?....509
a- Report à l'identique....509
b- Adoption d'une graphie traditionnelle....510
c- Transcription du texte source....512
α- prise en compte des toponymes hébreux finissant par [ון], [ōn]....512
β- Premières expérimentations dans la transcription des noms propres : le XVIᵉ siècle....514
γ- Renouveau de l'expérimentation dans la transcription des noms propres : depuis le second XIXᵉ siècle.....515
d- Translittération....518
3- Aux limites du nom propre : la traduction des toponymes et des anthroponymes.....519
a- Paraphrase des noms propres....520
b- Traduction des toponymes et anthroponymes....521
α- Perpétuation des leçons de la Vulgate : Salomon ou le Pacifique ?....521
β- Traduction des toponymes et jeu sur les connotations dans le texte cible.....521
4- Absence de noms propres dans la traduction française....523
a- Disparition des noms propres dans certaines paraphrases mystiques du Cantique....524
b- Disparition des noms propres dans certaines traductions versifiées du Cantique....525
c- Disparition des noms propres dans des traductions à visée universelle....525
5- Substitution de noms propres....526
6- Les noms propres : bilan théorique et historique....526
a- Relativité des évolutions historiques....526
b- Coexistence des systèmes au sein d'une même traduction : rareté du systématisme....527
c- Possibilité et limites d'une évaluation du projet de traduction à l'aune de la prise en compte des toponymes et anthroponymes....528
VI- La traduction des *realia*....529
1- Les *realia* dans les textes sources.....529
a- *Naturalia* : le bestiaire....529
b- *Naturalia* : végétation....530
c- Autres *realia* : éléments architecturaux....531
2- Les traducteurs face aux *realia*....531
a- Spécificité des problèmes posés par l'hébreu....532
b- Recherche de l'identification des référents, et ses limites....533
α- Le troupeau de tondues (Ct 4,2)....534
β- Le trou (de la porte) (Ct 5,4)....536
c- De l'adaptation à l'atténuation....538
d- Exotisation et distanciation....541
VII- la prise en compte de l'érotisme....543
1- Le Cantique des cantiques est-il un livre érotique ?....544
a- *Non carnaliter* ?....544

b- Le problème du double-entendre....547
2- Atténuation de l'érotisme....547
a- atténuation par la sous-traduction des mentions explicites des parties du corps liées à la sexualité....548
b- atténuation par la rationalisation des doubles-sens....550
3- Surtraduction et démétaphorisation....551
a- Explicitation des doubles sens et des implicites....552
b- Ajouts....554
c- Création de nouveaux sous-entendus....555
d- Quand l'allégorie mystique crée de nouvelles images érotiques....557
4- Bilan théorique : la prise en compte de l'érotisme comme indicateur des positions traductives....558
Douzième chapitre : études rapprochées. Approche pratique....561
I- Ct 1,1 : est-ce le titre du Cantique ?....562
1- La question du titre....562
a- Ct 1,1 titre ou premier verset ? L'incidence de la diversité des textes sources....562
b- Le cas des doubles traductions de 1,1....564
2- Problèmes traductologiques....564
a- Cantique, chant, poème ?....565
b- Le rapport du texte à Salomon....567
c- Le problème du superlatif....570
II- Ct 1,2, exemple d'incidence du texte source sur la traduction et l'exégèse....571
1- Les lectures de דדיך [dōḏeyḵa], et leur prise en compte par l'exégèse....571
a- Des divergences des textes sources aux traductions françaises....572
b- Problèmes exégétiques....574
2- Les problèmes du système verbal hébreu....575
a- Le temps du verbe....576
b- La personne verbale....577
III- Ct 2,1 : le lys et le muguet. Enjeux de la traduction des *realia*....580
1- Le lexique des naturalia dans les textes sources....580
2- Le lexique des naturalia dans les traductions françaises....582
a- Liste des traductions de חבצלת [ḥᵃḇaṣelet] / *flos*....583
b- Liste des traductions de שושנת [šōšannat] / *lilium*....584
3- Interprétation : de la philologie à l'exégèse....585
a- Dictionnaires et choix du lexique....585
b- Exégèse et endémisme : fleurs romaines, fleurs genevoises....587
IV- Ct 6,12 : la traduction de l'incompréhensible....590
1- Ct 6,12 dans les textes sources....590
a- Difficultés du texte hébreu massorétique....590
b- Ct 6,12 dans les versions anciennes : émergence d'une lecture spécifique....591
2- Ct 6,12 en français : « Aminadab » et la leçon des textes sources....592
a- Adoption de la leçons des versions anciennes....593
b- Autres solutions de traduction....594
3- Du refus de traduire à l'explicitation détaillée : les traductions de Ct 6,12 comme indicateur des postures traductives....596
a- Le refus de traduire....597
b- Le calque....598
c- Les traductions clarifiantes....600
d- Ct 6,12, un verset clé pour la compréhension du Cantique ?....602
4- Conclusion sur l'historicité du rapport à l'incompréhensible en traduction....604
V- Ct 7,3 : « ton nombril est une coupe ronde ». Traitement des métaphores et des images sexuelles....605
1- Ct 7,3 dans les textes sources....605
2- La traduction des métaphores : de la variation au calque....606
a- Introduction de termes de comparaison....606
b- conservation des structures des textes sources....608
c- Variations....610
3- Ceci n'est pas un nombril : du voile au dévoilement....612
a- Ct 7,3, un exemple de verset aux traductions relativement stables du point de vue lexical....612

b- Limites de la stabilité : atténuation 614
c- Limites de la stabilité : explicitation 615
VI - Ct 8,6-7 – « l'amour est fort comme la mort » : traduction et lectures théologiques 616
1- Identification du locuteur 617
2- Amour, jalousie, charité : le vocabulaire du sentiment amoureux et ses enjeux exégétiques 621
a- Les textes sources 622
b- De l'amour à la charité 624
c- Les traductions de קנאה [qinᴱ'āh] / *aemulatio* 625
3- La traduction de שאול [šᴱ'ōl] / inferus : les traducteurs face à une notion culturelle et théologique juive 628
a- Sens et implications théologiques du mot שאול [šᴱ'ōl] 628
b- Solutions adoptées en français 629
4- La flamme de Yah : la question du nom de Dieu dans le Cantique 632
a- Aucune référence à la divinité 632
b- Les traductions françaises de שלהבתיה [šalᴱheḇetᴱyāh] faisant référence à la divinité 634
5- Fort comme la mort 637
a- Variations lexicales 637
b- Variations stylistiques 638
c- Expression de la comparaison : comme, aussi, plus 639
d- Permanence des traductions, permanence du sens 641

Conclusion 643
Annexes 657
1- Répertoire bibliographique des traductions du Ct 659
2- Répertoire bibliographique des sources 701
3- Répertoire des traducteurs 707
4- Bibliographie générale 735
5- Index 789

Le premier but de cette thèse est d'identifier et de décrire bibliographiquement les traductions en langue française du Cantique des cantiques, publiées sur support imprimé, quels que soient le support éditorial, la date et le lieu de la publication. Une lecture minutieuse de ces traductions, les confrontant aux textes sources essentiellement hébreux et latins, et les situant dans leur contexte historique, éditorial et confessionnel, vise à déterminer, selon la méthode d'Antoine Berman, le « projet de traduction » et l'« horizon du traducteur ». Sur cette base, des études de cas sont réalisées : partant de problèmes théoriques de la traduction, puis d'un choix d'extraits significatifs du texte, l'ensemble du corpus est confronté dans une perspective à la fois diachronique et synchronique. L'ensemble de l'étude illustre la façon dont chaque traduction est l'incarnation d'une lecture spécifique du Cantique des cantiques.

Mots-clés : Histoire des traductions ; méthodologie de la traductologie ; bibliographie des traductions du Cantique des cantiques en français ; analyse linguistique des traductions ; horizon des traducteurs ; réception de la Bible hébraïque ; genres littéraires de la Bible.

Towards a close-up history of translations. Bibliographical, historical and linguistic study of translations in French of the Song of songs, published since the Renaissance.

The primary aim of this thesis is to identify and to give a bibliographical description of all the French translations of the Song of Songs that have been published in print since the Renaissance, regardless of their editorial support, date and place of publication. A close reading of these translations will then allow us to determine, following Antoine Berman's method, the "translation project" and the "translator's horizon", by comparing them with their source texts (mostly in Hebrew and Latin) and by situating them in their historical, editorial and religious contexts. Accordingly, a number of case studies have been carried out : first, considering theoretical problems of translation, then by comparing a selection of key excerpts from the text, the entire text corpus has been analyzed from both a diachronic and a synchronic perspective. The entire study illustrates the extent to which each translation is the embodiment of a specific reading of the Song of Songs.

Key words : History of translations ; methodology of translation studies ; bibliography of French translations of the Song of songs ; linguistical analysis of translations ; translator's horizon ; reception of the Hebrew Bible ; literary genres of the Bible.

Discipline : Littérature comparée

Ecole Doctorale III *Littératures françaises et comparée* – ED 0019

Maison de la Recherche, 28 rue Serpente, 75006 Paris